



DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES 2011-2016

Acreditación de la CONEAU (230/11)

Tesis para Obtener el grado de
Doctor en Ciencias Sociales

Título de la Tesis

**Prácticas de pastoral aborígen y juridización de derechos
indígenas en Argentina. Un análisis de la región del Chaco
(1965-1994)**

Autor: Miguel Leone

Directora: Dra. Verónica Giordano

Co-Director: Dr. Waldo Ansaldi

Fecha: 1 de noviembre de 2016

*A mis compañías de siempre: amores, amigos,
familia. Porque forman parte de cada uno de los
momentos de mi vida.*

RESUMEN

Bajo el término *pastoral aborígen* esta tesis designa un sujeto histórico emergente durante la segunda mitad de la década del sesenta en América Latina. *Pastoral aborígen* es un tipo de indigenismo eclesialístico de raigambre cristiana y sentido ecuménico que, a diferencia de otras misiones indigenistas, no pretendió convertir a los indígenas al cristianismo sino “promover” su “desarrollo” y contribuir a su “liberación”. Las misiones de *pastoral aborígen* se inscribieron en la renovación conciliar y estuvieron tensionadas entre preceptos desarrollistas e ideologías de izquierda propias de la época.

La tesis analiza un caso particular de este sujeto histórico: 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 de Chaco (Argentina).

La hipótesis central sostiene que la aparición de una *red de pastoral aborígen 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 Argentina.

El desafío es explicar la dimensión histórica de la construcción de derechos codificados. Ello implica observar las sanciones jurídicas que reconocen derechos de minorías (al tiempo que habilitan nuevos espacios de lucha para los movimientos indígenas) en el marco de los procesos históricos en los que se insertan y se vuelven posibles.

Bajo el término *juridización* la tesis conceptualiza el proceso histórico por el cual determinadas realidades (sociales, económicas, culturales, etcétera) son 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. La investigación socio-histórica muestra que las prácticas indigenistas de la *red de pastoral aborígen chaqueña* funcionaron en el *intersticio* de la relación Estado-pueblos originarios. Desde allí formaron parte de la aplicación de políticas estatales indigenistas, al mismo tiempo que ayudaron a construir espacios de socialización y politización indígena. Hacia la década del ochenta, esa misma *posición intersticial* habilitó a los agentes de *pastoral aborígen* un espacio desde donde participar en la construcción de legislaciones indigenistas: la sanción de la Ley Integral del Aborígen en Formosa (1984), la sanción de la Ley del Aborígen Chaqueño en Chaco (1987) y la incorporación del artículo N° 75 a la Constitución argentina (1994).

ABSTRACT

Under the term *aboriginal pastoral* this thesis designates an emerging historical subject during the second half of the sixties in Latin America. *Aboriginal pastoral* is a kind of ecclesiastical indigenism with Christian roots and an ecumenical sense that, unlike other indigenous missions, did not intend to convert the natives to Christianity but to "promote" their "development" and contribute to their "liberation". Aboriginal pastoral missions were enrolled in the conciliar renewal and were tensioned between developmentalist precepts and ideologies of the time.

The thesis examines a particular case of this historical subject: the social network concocted by the late sixties and early seventies in the area covered by the center and west of the province of Formosa and the west of the province of Chaco (Argentina).

The central hypothesis argues that towards the end of the sixties the emergence of a *network of aboriginal pastoral in the chaqueña region*, the contribution it made on the aggregation of indigenous demands and the further development of this dynamic, formed part of the construction of recent indigenous laws in Argentina.

The challenge is to explain the historical dimension of the building of codified rights. This involves observing the legal sanctions that recognize the rights of minorities (while they enable new spaces of fighting for indigenous movements) as part of the historical processes where they are inserted and become possible.

Under the term *juridification* the thesis conceptualizes the historical process by which certain realities (social, economic, cultural, etc.) are problematized, are built as political demands of specific groups or sectors of the population and are finally embodied in legal standards developed to solve these problems. The socio-historical research shows that the *network of aboriginal pastoral in the chaqueña region* worked in the *interstice* of the relationship between state and native peoples. From there they were part of the implementation of indigenist state policies, while at the same time they helped to build spaces of socialization and politicization of indigenous people. By the eighties, the same *interstitial position* enabled agents of aboriginal pastoral to participate in the building of indigenous legislation: the enactment of the Comprehensive Law of the Aboriginal in Formosa (1984), the enactment of the Law of the Aboriginal in Chaco (1987) and the incorporation of Article No. 75 in the National Constitution of Argentina (1994).

INDICE

INTRODUCCIÓN	9
---------------------	---

PRIMERA PARTE:

SURGIMIENTO DE LA RED DE PASTORAL ABORIGEN CHAQUEÑA (1955-1973)

Capítulo I: Desarrollismo, Estado y política indigenista

Escenario global, latinoamericano y nacional: hacia el desarrollo, la promoción y el “atraso”	19
Provincialización de la política estatal indigenista	29

Capítulo II: Desarrollismo, Iglesia y reformulaciones en la idea de misión

Cooperación internacional en las Iglesias y nuevas sensibilidades	39
Radicalizaciones políticas: de la “promoción” a la “liberación”	46

Capítulo III: El NEA como región eclesiástica

Intervenciones de pastoral rural en el NEA	53
Misiones de pastoral aborigen en el oeste de Formosa y Chaco (1965-1968)	62
Una red regional de pastoral aborigen (1968-1973)	68
Pastoral aborigen y organización política indígena	75
Dinámicas represivas particularizadas: el caso de Nueva Pompeya (provincia de Chaco)	81

SEGUNDA PARTE: LATINOAMERICANIZACIÓN DE LA PASTORAL ABORIGEN CHAQUEÑA (1973-1983)

Capítulo IV: Reorganizaciones en la pastoral aborigen chaqueña

Morigeración ideológica en la Iglesia Católica	91
Allende las fronteras	98

Capítulo V: Institucionalización de la red de pastoral aborígen

El CECAZO y el Encuentro Nacional (1980)	113
Los Encuentros de Hermanos	120

TERCERA PARTE: DINÁMICA JURIDIZADORA EN LA PASTORAL ABORIGEN CHAQUEÑA (1984-1994)

Capítulo VI: El derecho como horizonte: política indigenista provincial y pastoral aborígen

Alianzas, diálogos y derechos: la ley formoseña	133
De Formosa a Chaco: la ley chaqueña	147

Capítulo VII: Hacia la reforma constitucional

Los derechos indígenas como derechos humanos y reparación histórica	165
En la convención constituyente	178

Conclusión	189
-------------------	-----

Referencias bibliográficas	197
-----------------------------------	-----

Anexo	219
--------------	-----

Querría que los jóvenes sociólogos, en el transcurso de sus años de aprendizaje, se tomaran el tiempo necesario para estudiar, incluso en el más modesto de los depósitos de archivos, la más simple de las cuestiones de historia.

Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*.

INTRODUCCIÓN

El tema de esta tesis surgió de la inquietud respecto de la gran movilización indígena producida en la capital de la provincia de Formosa a finales de julio de 1984. Por entonces, alrededor de dos mil personas se manifestaron por las calles de la ciudad exigiendo la sanción una ley de “comunidades aborígenes”. Supuse que para que una movilización semejante tuviera lugar a escasos siete meses del retorno de la democracia en Argentina habrían existido mecanismos de organización, redes de solidaridad y acciones colectivas durante los años de la dictadura (1976-1983).

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 imprimen 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 con el hacer de la historia (Ansaldi y Giordano, 2012).

Existen varios trabajos que han estudiado las dinámicas de la organización y movilización política y social producidas durante la dictadura iniciada en marzo 1976¹. Sin embargo, es verdaderamente poca la bibliografía que aborda cómo ello funcionó en el espacio rural y en particular respecto de la organización y movilización indígena (Lenton, 2009; 2011).

Las primeras indagaciones me llevaron a prestar atención a determinados grupos indigenistas eclesiásticos –principalmente católicos, pero también protestantes– radicados en distintas localidades rurales del oeste chaqueño². Se trata de una red de trabajo pastoral que desde fines de la década del sesenta había estado impulsando nuevas

¹ Entre otros, ver: Dicósimo, 2006; Falcón, 1996; James, 1981; Jelin y Azcarate, 1991; Lorenz, 2007; Pozzi, 1988.

² La región del Chaco argentino cubre los territorios provinciales de Formosa, Chaco, centro y norte de Santiago del Estero, norte de Santa Fe, este de Tucumán y este de Salta (ver anexo N° 1). Consecuentemente, ocupa la zona oeste del Noreste Argentino (NEA), la cual comprende las provincias de Formosa, Chaco, Misiones y Corrientes. Frecuentemente son consideradas parte del NEA el norte de las provincias Santa Fe y Santiago del Estero (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).

formas de organización social. Con ello habían movilizado capital político en torno a distintas problemáticas de los pueblos originarios de la región (Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010).

Esta red de trabajo pastoral formó parte de un nuevo sujeto histórico 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 eclesiológicas de raigambre cristiana que mantuvieron un marcado sentido ecuménico. A diferencia de las tradicionales misiones indigenistas que en nombre de “civilizar” a los pueblos originarios acompañaron los procesos de formación de los Estados nacionales, este tipo de indigenismo no apuntó a convertir a los indígenas al cristianismo. Este nuevo tipo de misiones estuvieron conformadas por sacerdotes, religiosas, pastores, laicos y laicas inscriptos en la renovación conciliar y tensionados entre la adhesión a preceptos desarrollistas e ideologías de izquierda propias de la época.

Aquellos misioneros vinculados con el espacio católico se denominaron a sí mismos como “agentes de pastoral aborígen”. Mi indagación sobre cómo se generaron este tipo de misiones en la región del Chaco argentino me condujo a pensar en la utilidad heurística que podría tener convertir el término nativo “pastoral aborígen” en una categoría conceptual. Mis encuentros con los archivos me sugirieron que tal término me permitiría –con ciertos ajustes y precisiones– dar nombre a un fenómeno social que contribuye a entender los procesos de construcción de legislaciones indigenistas en Argentina durante el tiempo reciente.

El término pastoral aborígen no sólo permite referir a un conjunto de personas auto-adscriptas bajo esa denominación, sino también conceptualizar acciones significativas y procesos sociales en ellas imbricados. En esta tesis entendemos a la pastoral aborígen como uno de esos espacios de intersección entre “contextos estructurales y experiencias de grupo” (Skocpol, 1994a: 126).

Pastoral aborígen refiere a un específico campo de sociabilidades indigenistas cristianas integrado por sacerdotes, religiosas, pastores y laicos. El estudio de las sociabilidades encuentra su origen en la obra de Maurice Agulhon (1992) y distintos autores apelaron a ella para abordar las “sociabilidades nacionalistas” y “tradicionalistas” (Orbe, 2009; 2016), “sociabilidades tradicionalistas”, “sociabilidades católicas posconciliares” (Touris, 2010), “culturales” (Zanca, 2012) o “político-religiosas”

(Catoggio, 2016). Aquí se reconoce un uso de la noción bastante próximo a como Claudia Touris (2010: 157) la construyó: “lugares donde se establecen relaciones interpersonales y grupales y que actúan como formadoras de identidades que refuerzan el sentido de pertenencia y de diferenciación de otros universos culturales”.

Formando parte de lo que Michael Löwy (1999) denominó cristianismo liberacionista, los “agentes de pastoral aborígen” se preocuparon por la “promoción de las comunidades aborígenes” al tiempo que sostuvieron principios de acción y preceptos teológicos y morales basados en la idea de “la liberación de los pueblos indígenas”. Así, realizaron largas estadias en los espacios de misión atendiendo el ámbito de la salud, la educación o el trabajo y se preocuparon por alfabetizar, crear centros de salud, cooperativas de consumo y producción, capacitar y “concientizar” a los indígenas en distintos aspectos de la vida social y política.

La llegada de una variedad de agentes de pastoral aborígen a distintos parajes del oeste de las provincias de Formosa y Chaco en un lapso breve de tiempo (c. 1968-1973) dio lugar a la conformación de una particular red social de acción indigenista. En esta tesis referimos a ella como *red de pastoral aborígen chaqueña*. La red arraigó territorialmente en lo que se conoce como “el impenetrable chaqueño”, esto es el centro y el oeste formoseño y el noroeste de la provincia de Chaco (alcanzando algunas misiones a asentarse en el Chaco salteño) (ver anexo N° 4). Como se sabe, ellas son provincias que cuentan con elevados índices de población originaria.

La conformación de esta red fue un proceso socio-histórico inscripto en una dinámica más amplia de expansión de intervenciones de pastoral rural en el extenso Noreste Argentino (NEA). Sacerdotes, religiosas, laicos y entidades eclesiásticas 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 aborígen se concentró exclusivamente en el trabajo con indígenas. Y aunque se inscribió en un mismo espíritu misional de compromiso con los pobres y nuevas sensibilidades pastorales, la red de pastoral aborígen se articuló en una región geográfica a la que la pastoral rural con campesinos no había llegado en forma sólida.

Esta tesis sostiene que la red de pastoral aborígen chaqueña desempeñó importantes roles en la juridización de derechos indígenas entre 1984 y 1994 en Argentina. El término juridización es empleado por Magdalena Gómez (2002a; 2002b) para referir a la trasposición de demandas de grupos sociales en normativas jurídicamente estatuidas que proceden a garantizar derechos o vehiculizar jurídicamente determinados reclamos.

El sentido asignado en esta tesis al término juridización no difiere sobremedida del modo en que frecuentemente es pensado desde el campo de la antropología (Carrasco, 2001; Briones, 2005). Por caso, Briones (2005: 9) ha planteado que

venimos asistiendo desde finales de los 80 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.

En línea con ello, con el término juridización esta tesis conceptualiza el *proceso histórico* por el cual determinadas realidades (sociales, económicas, culturales, etcétera) son 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.

Son analizadas tres normativas en el proceso de juridización de derechos indígenas: 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 N° 75 a la Constitución Nacional (1994).

Como señala Laura Mombello (2002), desde 1983 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 reconocida como la “punta de lanza” de esos avances (GELIND, 2000). Morita Carrasco (2002: 8) 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”. Y varios autores convergen en que esta 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: 58). El proceso histórico de juridización de lo indígena en Argentina es un ejemplo de ello. El mismo no fue un proceso encarado únicamente por miembros de pueblos originarios, sino que en el mismo 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. Esta tesis enfoca la mirada sobre el sujeto histórico conceptualizado como red de pastoral aborígen, y desde allí observa esa multiplicidad de grupos y 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.

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, esta tesis lee en esas juridizaciones un punto de llegada de un proceso histórico más amplio originado hacia finales de la década del sesenta. La tesis sostiene como hipótesis que la aparición de la red de pastoral aborígen chaqueña en esa década, 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 leyes indigenistas recientes en Argentina.

En 1994, la promulgación del artículo N° 75 de la Constitución Nacional cerró una época de plasmación de derechos indigenistas en espacios provinciales y nacionales y reconfiguró el espacio de las disputas y las tensiones entre los pueblos indígenas y el Estado. Pero la participación de muchos misioneros indigenistas católicos en aquella Convención Constituyente (Zapata, 2015; Carrasco, 2002) es el resultado de un largo proceso histórico que debe ser explicado.

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)³, 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).

Según Laura Mombello (2002: 7), “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”. 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). Esta tesis propone pensar un proceso histórico algo más largo que el que sugiere Mombello, y sumergirse en los años sesenta. El análisis sociohistórico de más largo plazo pone de relieve el papel de los agentes de pastoral aborígen en tanto parte de esa “serie compleja de elementos”. La acción de la red de pastoral aborígen chaqueña muestra una constante a través del tiempo: sus vinculaciones con espacios estatales y gubernamentales y la consecuente capacidad para intervenir en el desenvolvimiento de la política estatal indigenista desde una posición intersticial.

Hay allí un elemento de largo plazo que explica por qué esta red pastoral pudo tener roles significativos durante los procesos de juridización de lo indígena entre 1984 y 1994. Sintetizando el recorrido histórico de esta tesis, debemos 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 “los aborígenes” durante la década del setenta. Estas cuestiones pasaron a ser pensadas cada vez más en calve de derechos indígenas durante los primeros años ochenta y desde entonces y hacia 1994 la red de pastoral aborígen mostró una dinámica

³ Véase: desde perspectivas jurídicas y técnicas (Altabe, Braunstein y Gonzálz, 1996; Bidart Campos, 1996), y desde miradas antropológicas (Carrasco, 2000; GELIND, 2000a y 2000b; Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010).

juridizadora que la llevó a intervenir en la producción de las referidas legislaciones indígenas.

A fin de captar el problema sociohistórico que tenemos entre manos, conviene trascender los márgenes estrechos que impone el concepto de Estado para pensar, en cambio, en el concepto estatalidad en tanto construcción abierta, múltiple, dispersa e inacabada. Se trata de salirse de la institución, como en su momento sugiriera Michel Foucault (2002; 2006), 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 (Dewey, 2015). 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. Vale la pena entonces abordar la cuestión de lo estatal, no sólo 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 se plantean abrevan en las clásicas preguntas de la sociología histórica: el cambio social, el Estado, los procesos de movilización social, las luchas de clases (Skocpol, 1994b). Ellas se inscriben en lo que Julia Adams, Elizabeth Clemens y Ann Shola Orloff (2005) caracterizan como “la tercera ola” de la sociología histórica; esto es, una serie de investigaciones que incorporan nuevas temáticas de indagación y se permiten adoptar variedad de marcos teóricos. Como sostiene Elizabeth Clemens (2005: 501),

el trabajo reciente dentro de la sociología histórica apela a una iconografía teórica que difiere en forma tajante de las elaboraciones y modificaciones repetidas del determinismo estructural característico de la histórica

economía política de los años 70 y 80. La atención actual dirigida hacia la contingencia está basada en una iconografía de múltiples ámbitos u órdenes o instituciones que no pueden ser reducidos –en “última instancia” o de otro modo– a alguna lógica predominante.

Lo indígena es 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 (Briones, 1998; Williams, 1989). 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 las naciones se esfuerzan por esconder, pero que siempre retorna (Ramos, 2004).

Por su parte, la política estatal indigenista es, como afirma Axel Lázari (2002: 154), 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 [argentino]»”. 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; 2004b). En este sentido, junto con Diana Lenton (2010: 13) entendemos por política indigenista toda política estatal “referida a lo que hoy llamamos pueblos indígenas y/o pueblos originarios, independientemente de su contenido axiológico”, pero también un conjunto de discursos, prácticas, e iniciativas estatales no explícitamente dirigidas a esos grupos. La política indigenista jamás se agota en una única dependencia estatal ni se limita rígidamente a la jurisdicción gubernamental, sino que se extiende por infinidad de puntos en el espacio social. La política 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 se estudia.

Desde las décadas de 1880/1890 en adelante (es decir, después de los genocidios aplicados sobre los pueblos indígenas), la política indigenista argentina ya no volvió a

presentar sistematicidad alguna ni tampoco programaciones orgánicas. 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 real existencia. 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, en su calidad de “otros”, cargan consigo una incapacidad para integrarse. Tal es también el caso de dos grandes líneas divergentes de acción indigenista estatal en relación a la territorialización/desterritorialización. Se puede observar a lo largo del siglo XX, políticas de destrribalización, dispersión, desorganización de las formas colectivas de existencia indígena (Mases, 2010) –lo cual funciona como mecanismo 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 que esta tesis estudia.

Por medio de un ejercicio conceptual y heurístico, nuestra búsqueda apeló fundamentalmente a los documentos para reconstruir el proceso histórico en cuestión. Está claro que la lectura literal del documento nunca habilita una reconstrucción automática de los acontecimientos (Braudel, 1968: 67). Aun así, el encuentro con los documentos me permitió conocer aristas de un tiempo y un sujeto histórico relativamente poco conocido. Cotejar esas evidencias con las voces de quienes fueron protagonistas de esos acontecimientos funcionó como una gran fuente de herramientas para mis esfuerzos de imaginación sociológica (Mills, 1997). En efecto, ellas no sólo me permitieron recabar datos e información, sino también percibir intereses de los sujetos implicados en el proceso histórico. Así, los testimonios orales jugaron un papel complementario muy importante. Las entrevistas desde el comienzo fueron propuestas como conversaciones (en general distendidas) con las cuales encontré caminos para acceder a un campo del saber historiográfico sobre el que la bibliografía es realmente escasa.

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 de Chaco, el Archivo privado de Alberto Sily y Beatriz Noceti, el Archivo Planchot, el Archivo Histórico de la Iglesia Metodista, 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, Cristian Vázquez y Melisa Sotelo, el repositorio digital del Consejo Federal de Inversiones, el Archivo Intermedio y el *Acervo do Instituto Socioambiental* (São Paulo, Brasil). También se consultaron los archivos de Biblioteca del Congreso de la Nación, del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierda (CEDINCI) y la Hemeroteca del Congreso de la Nación.

Una mención aparte merece el repositorio documental del Centro de Capacitación Zonal (CECAZO), ubicado en la localidad de Pozo del Tigre (Formosa). En diciembre de 2013 pude acceder al desordenado mundo de documentos, carpetas y ficheros mal conservados en ese edificio. Jamás consultados con fines académicos, esos documentos registran buena parte de las actividades que los estos grupos indigenistas eclesiásticos llevaron a cabo en la zona el oeste chaqueño durante las décadas del setenta, ochenta y noventa. Echar mano a los olvidados documentos de este “modesto depósito de archivos” me permitió comprender que ellos tenían mucho que decir sobre el proceso histórico que estaba queriendo explicar.

PRIMERA PARTE
SURGIMIENTO DE LA RED DE PASTORAL ABORIGEN
CHAQUEÑA (1955-1973)

CAPITULO I

Desarrollismo, Estado y política indigenista

Escenario global, latinoamericano y nacional: hacia el desarrollo, la promoción y el atraso

El surgimiento de una red de pastoral aborígen en la región del Chaco argentino es un fenómeno imbricado en amplios procesos de cambio social que ocurrieron entre mediados de la década del cincuenta y principios de la década del setenta. El desafío es poder explicar la conformación del espacio chaqueño de pastoral aborígen “dentro de un conjunto de transformaciones relacionadas” (Clemens, 2005: 509).

En primer lugar, es crucial observar la modernización del Estado a la luz de la episteme desarrollista. Ella conllevó varias mutaciones en el plano de la política indigenista estatal. La histórica relación entre la nación-como-estado (no etnizada) y grupos indígenas etnizados y racializados (Briones, 2005) se vio reorganizada, lo cual dio lugar a la generación de nuevos “campos de negociación” (Conklin y Graham, 1995) en la articulación de la política indigenista estatal en un escenario de provincialización de las iniciativas. La pastoral aborígen se volvió posible precisamente en este escenario sociohistórico y se insertó en estos nuevos campos de negociación.

Tres importantes dimensiones de la relación desarrollismo y Estado nacional habilitaron espacios de surgimiento de una pastoral aborígen en la región del Chaco argentino. Ellos fueron: el despliegue de la cooperación internacional, la aparición de un campo epistémico nuevo para pensar a las “poblaciones indígenas” y el mayor interés gubernamental por generar políticas de “desarrollo” para las regiones consideradas “atrasadas”.

En cuanto a la primera de las dimensiones señaladas, cabe decir que ya desde el fin de la Segunda Guerra mundial comenzó a configurarse una estrategia global de “cooperación internacional” bajo la hegemonía norteamericana. Ella estaba orientada a crear diversos organismos, agencias e instituciones capaces de articular mecanismos de financiamiento transnacional e interestatal. En este nuevo escenario geopolítico surgió la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1945 y la Organización de Estados Americanos (OEA) en 1948. 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 canalización de las “ayudas para el desarrollo” impulsadas por la OEA (Beigel, 2011).

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 la reorganización de las formas de dependencia entre naciones (como lúcidamente lo planteó Franz Fanon en 1961). Con lo cual, las entidades públicas y privadas norteamericanas 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. 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.

En este contexto, el sistema de las Naciones Unidas y la OEA cada vez más adoptaron 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).

Así, el entramado de la cooperación internacional de tipo gubernamental configuró un campo propicio para el financiamiento de misiones de pastoral aborígen. Fundaciones norteamericanas (v.g. *Inter American Foundation*⁴) 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

⁴ *Inter American Foundation*, un organismo gubernamental estadounidense creado en 1969 para “apoyar iniciativas de autoayuda destinadas a ampliar las oportunidades para el desarrollo individual” y “estimular y sostener la participación (...) de la gente en el proceso de desarrollo”. Ley de Asistencia Exterior, 1969, capítulo IV, sección 401(b). Citado en: <http://www.iaf.gov/index.aspx?page=1566>, fecha de consulta: 1 de julio de 2015.

financiamiento y misiones de pastoral aborígen. En algunos casos, 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).

En cuanto a la segunda de las dimensiones señaladas, cabe apuntar que en torno a la noción de desarrollo se configuró la aparición de un campo epistémico para pensar a las “poblaciones indígenas”. Al decir de Escobar (2007: 24), se trató de “un nuevo campo del pensamiento y de la experiencia”⁵. Las nociones que la episteme desarrollista proveyó a la política estatal fueron tomadas por los agentes de pastoral aborígen para comprender sus acciones, idear sus estrategias de pastoral y pensar los “objetos” de su intervención.

En una reactualización del mito organizativo del pensamiento moderno (Wallerstein, 1994), las sociedades con menor desarrollo capitalista fueron pensadas como poblaciones “sub-desarrolladas”⁶ y los grupos de población “indígena”, “aborígen”, “nativa”, “tribales”, etcétera, fueron considerados focos de intervención para facilitar su “integración” a “las sociedades nacionales”. El abandono de las prácticas “arcaicas” propias de estas “culturas atrasadas” fue el eje de la política integracionista. Bajo la impronta desarrollista, 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 y el desarrollo de esos grupos era el camino para promover su integración.

Este fue el sentido, en parte, con que la Organización Internacional del Trabajo (OIT) promovió el Convenio N° 107, suscripto en Ginebra (Suiza) en la 40ª reunión del organismo el 5 de junio de 1957. Se trató de un intento por codificar las obligaciones internacionales de los Estados en torno a las “poblaciones indígenas”. No obstante, no se orientó a reconocer derechos indígenas sino más bien a asimilar a los indígenas 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

⁵ A pesar de su “novedad”, el desarrollismo fue el resultado de una reorganización de factores (políticos, económicos, discursivos, etc.) previamente existentes. La palabra desarrollo, por caso, existía desde mucho antes. Según relata Arturo Escobar, (2007: 64) el término existió, al menos, desde el Acta británica de desarrollo colonial de 1929.

⁶ El adjetivo «subdesarrollado» para referir a sociedades, áreas o países, nació a mediados de los cuarenta (Escobar, 2007: 64).

la colectividad nacional”, 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 Argentina, el proyecto de Ley para la aprobación de este convenio fue enviado al Congreso Nacional el mismo año de 1957 y fue ratificado en noviembre de 1959 (Ley 14.932)⁷ a instancias del gobierno desarrollista de Arturo Frondizi (1958-1962). La adopción de este Convenio fue el resultado de un proceso de internacionalización de la política indigenista que, como el conjunto de la política social bajo el desarrollismo, pasó a estar cada vez más vinculada, o al menos referida, a la actividad de agencias internacionales (Lenton, 2005).

Cuando los programas de desarrollo agrícola comenzaron a mostrar que la inyección de capital no bastaba para cumplir los objetivos buscados, se dio nuevo impulso a la producción de conocimientos específicos sobre esas poblaciones rurales. Puesto que las “filosofías ancestrales” y las “culturas subdesarrolladas” presentaban rotundas resistencias a la “modernización”, conocerlas y entrar en contacto con ellas era el camino necesario para superar el “atraso”.

Entonces el concepto “comunidad” apareció como un útil objeto del saber. Fungió como herramienta heurística para captar la especificidad de grupos resistentes al “avance del desarrollo” (Lenton, 2005)⁸. La “comunidad” ocupó el lugar de población-objetivo de buena parte de las políticas sociales desarrollistas. Para el caso de Formosa, Laura Zapata (2013: 49) señala que el concepto resultaba central no sólo “para la aplicación de políticas de estado en materia agrícola”, sino también dentro del movimiento rural católico.

También fue importante la expresión “agente promotor” o “extensionista”. Los misioneros indigenistas a menudo intercambiaron los términos “agente de pastoral” y “agente de promoción” para referirse a sí mismos. Según la noción hegemónica de aboriginalidad, por definición, indígena es un no integrado a la nación y su integración plena lo convertiría en un no-indígena. Como señala Diana Lenton (2005; 2010), a través del tiempo, las variaciones en el discurso político respecto de lo indígena han respondido

⁷ Si bien el Convenio debía entrar en vigor un año después, la ley 14.932 nunca fue reglamentada (Fischman y Hernández, 1994).

⁸ 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.

más a transformaciones en las agendas gubernamentales que a modificaciones en las formas de existencia de los grupos indígenas. En este sentido, no sorprende que bajo el desarrollismo fuera reactualizada una tensión históricamente vigente en la construcción de aboriginalidad argentina (Briones, 1998; 2004) como es la idea de la simultánea capacidad/incapacidad de esos “otros internos” para “adaptarse” e “integrarse”. La idea de “extensionista” o “agente promotor” funcionó como un instrumento de política pública necesario para la realización de la tan buscada “integración” de esos “otros internos”.

El “promotor” fue pensado como punto de encuentro entre macro-políticas, ideadas a veces a niveles transnacionales, y micro-políticas, 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 el indígena no podía hacer por sí mismo.

Por último, la tercera de las dimensiones señaladas al comienzo refiere a un aspecto resultante de lo dicho hasta aquí: el mayor interés gubernamental por generar políticas de “desarrollo” para las regiones consideradas “atrasadas”.

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. Con excepción de Paraguay, Haití y Canadá, todos los Estados participaron del mismo (Pineda, 2012). Pese 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 de Aborigen Americano” y se definieron parámetros de lo que debía ser la acción indigenista estatal e intelectual. Las delegaciones norteamericana y mexicana fueron las principales promotoras de que se creara un Instituto Indigenista Interamericano. Ello se concretó en septiembre del mismo año⁹.

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

⁹ Sobre el tema, véase: Giraudo, 2006 y Pineda, 2012.

impactaron en los ordenamientos indigenistas estatales locales con la creación del Consejo Agrario Nacional (CAN). Con ello se buscó establecer un régimen de explotación de las tierras indígenas en el que fuesen respetadas las costumbres y los métodos de trabajo originarios. Sin embargo, las intenciones de atender la “cuestión indígena” no avanzaron mucho más allá. El imaginario ampliamente difundido entre elites y sentido común respecto de que Argentina era “un país sin indios” no habilitaba mayores debates. Hacia 1943, la reglamentación del decreto echó por tierra toda voluntad renovadora. No sólo 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 debe considerarse las reformulaciones que el peronismo acarrió 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 el “cabecita negra” de “el interior del país”, una identidad resignificada a lo largo de los gobiernos peronistas. No obstante, ello fue un movimiento sinuoso.

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, cobrando así 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 comunidades¹⁰. 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 la expropiación (Marcilese, 2011).

¹⁰ Al respecto puede consultarse: Valko, 2007 y Kindgard, 2004.

El Malón de la Paz puso en evidencia la necesidad de que determinadas demandas de los pueblos originarios fueran atendidas. Con ese objetivo, en 1949 se creó la Dirección de Protección al Aborigen (DPA).

En este escenario, existió además un cierto reconocimiento de referentes indígenas por parte de la agencia estatal (Lenton, 2010: 69), que fue concomitante con la formación de un novedoso estrato de dirigentes políticos originarios. Ellos encontraron espacios en el organigrama indigenista estatal (Serbín, 1995; Lenton, 2005: 545) cuando, en 1953, al dirigente *mapuche* Jerónimo Maliqueo le fue ofrecida la responsabilidad de conducir la DPA (Hernández, 2003; Lenton, 2010; Marcilese, 2011).

Luego del golpe de Estado de 1955, cuando la penetración de las ideas desarrollistas en la arquitectura institucional del Estado argentino comenzó a darse de forma plena, la región chaqueña fue una de las zonas más consideradas en la nueva lógica de planificación gubernamental para el desarrollo (Gordillo, 2004; Lenton, 2005; Zapata, 2013). Como sostiene Laura Zapata (2013, 48), ella fue “el lugar por excelencia de la aplicación de las políticas desarrollistas que comenzaron a implementarse hacia fines de la década de 1950 y que se profundizaron, incluso, durante los regímenes dictatoriales”.

Depuesto Perón, en 1957, el presidente de facto Pedro Aramburu creó la Comisión Nacional del Río Bermejo (Decreto-ley N° 4962), un programa de desarrollo regional inscripto en un esquema nacional de mejoramiento de las vías fluviales. En los años sucesivos, el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA)¹¹ y el Consejo Federal de Inversiones (CFI)¹² 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.

Hacia finales de la década del cincuenta, el interés desarrollista por los indígenas como poblaciones pobres y atrasadas se conjugó con la aparición de nuevos interrogantes sobre esas “culturas ancestrales”. Este contexto dio lugar a una marcada ampliación del

¹¹ El INTA tuvo por objeto impulsar el desarrollo agropecuario a través de la tecnificación y la racionalización de la producción (Decreto Ley N° 21.680/56). Al respecto, véase: Alemany, 2002.

¹² El CFI se conformó con representantes de las distintas provincias del país, buscando 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), articulando no sólo con la Secretaría de Agricultura y Ganadería, sino también con organismos internacionales de cooperación y desarrollo como la CEPAL o el *Bureau pour le Développement de la Production Agricole* (González Bollo, 2015: 123).

espectro de voces autorizadas a hablar sobre la “cuestión aborigen”. El monopolio que hasta entonces gozaban los organismos estatales para establecer los contornos y las claves de interpretación sobre la temática sufrió un importante resquebrajamiento (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.

Emergió un espíritu de “recopilacionismo folklórico” que prontamente se cubrió de intereses sociológicos y planificadores. Como mostró Axel Lázzari (2002: 161), “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”¹³. También, la idea del “rescate cultural” a través de la divulgación de la producción artesanal indígena cobró vigor.

En el caso de la provincia de Neuquén, una política indigenista de corte culturalista orientada a generar una reapropiación simbólica de “lo mapuche” (envuelta en un campo retórico de exotización y glorificación)¹⁴, dio lugar a la realización del Primer Congreso del Área Araucanista Argentina. Realizado en febrero de 1961 por iniciativa del gobierno provincial, el mismo 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, 2011). 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).

La provincia de Chaco evidenció esta misma dinámica. Desde finales de la década del cincuenta, el ambiente intelectual chaqueño mostraba un renovado interés por el conocimiento de las poblaciones nativas (Guarino, 2010). Se trataba, en parte, de una reactualización de la histórica imbricación que existió entre la antropología argentina y los pueblos chaqueños¹⁵.

¹³ Creado en 1955, en 1960 el organismo mudó su nombre al de Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas.

¹⁴ Se trató de políticas que se encuadraban en la estrategia de construir las bases identitarias de la provincia y “neuquinidad” en torno de esa forma de aboriginalidad (Favaro; 2011, Falaschi, Sánchez y Szulc, 2008; Mombello y Nicoletti, 2005).

¹⁵ Respecto de los orígenes de la antropología en Argentina ver: Wright y Ceriani Cernadas, 2007; Guber, 2009; 2010.

El interés intelectual por los pueblos indígenas de la región chaqueña es un elemento de larga data en la construcción e la antropología argentina (Gordillo, 2004). Cuando en 1936 se fundó la Sociedad Argentina de Antropología (SAA) 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, etc.), fuente primera de la indagación antropológica de entonces. Con ello se inauguró un discurso profesional en el que los estudios religiosos 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 “chiriguano”, “tobas”, *pilagás* y “matacos” y atendió al cambio socio-religioso que estos grupos experimentaban ante la presencia de las misiones cristianas en la región (Métraux, 1946).

En los tiempos del desarrollismo, la novedad asentó en las nuevas convergencias entre el indigenismo intelectual y las iniciativas gubernamentales de política indigenista. Así, en la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE) (fundada en 1957) se impulsó un proyecto para crear un archivo etnográfico y un museo regional. A tal fin, en 1958 la fotógrafa alemana Grete Stern fue contratada para registrar en imágenes las formas de vida del “aborigen chaqueño” (Guarino, 2010; Almirón y Padawer, 2016).

Ese mismo año, el Instituto Popular de Estudios Chaqueños –con sede 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 de 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)¹⁶. 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 de Chaco (el Director de Protección al Aborigen, el vice-gobernador provincial y los

¹⁶ *Diario Reivindicación*, octubre de 1958, Año II, Nro. 13, pp. 1, 2 y 7.

ministros de Gobierno, Agricultura y Ganadería y Asuntos Sociales y Salud Pública) y de 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)¹⁷. En breve tiempo, Sotelo se volvió un notable exponente de la política indigenista provincial (Carrasco y Briones, 1996). Había sido director de escuela en Paraje Jacarandá (cerca de Juan José Castelli) y luego vicedirector de la escuela N° 384 en Quitilipi, y en 1963, fundador (en esa misma localidad) de la Asociación Amigos del Aborigen (AADA).

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 fue truncada por el golpe militar de 1962. Aun así, las ideas desarrollistas supieron filtrarse de distintas 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 ello. El mismo fue una iniciativa que respondió a la necesidad gubernamental de conocer para poder intervenir en nombre del desarrollo. En esa clave, el decreto que dio origen al censo (N° 3988/65) explicitó la necesidad de “presentar el estado actual socio-económico 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 tomaran “las medidas administrativas pertinentes” para promover la “integración” de las “poblaciones indígenas y tribales” (OIT, Convenio N° 107, Art. N° 27.).

¹⁷ Conversación personal con Melisa Sotelo.

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 1965¹⁸ en la Universidad Nacional del Nordeste (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 ejecución¹⁹. Sotelo también se hizo presente allí, participando 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 partícipes del mismo. Lo hecho, no obstante, sirvió para demostrar la existencia de 165 mil indígenas, sobre un total de población nacional que entonces rondaba los 23 millones (Gordillo y Hirsch, 2010), y operó como un incentivo para que distintas provincias creasen organismos orientados a atender “el problema indígena” (Medina, 1992) como una forma de promover su desarrollo.

Provincialización de la política estatal indigenista

El impacto del desarrollismo sobre la política estatal indigenista también habilitó un proceso de provincialización de la misma (Lenton, 2005). Esto fue 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.

¹⁸ Lenton encuentra en esta convención la tensión de dos luchas simultáneas: “La primera de éstas 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)

¹⁹ Diario *El Territorio*, 19 de enero de 1968, p. 10.

Tales los casos de Chaco²⁰ y La Pampa, en 1951; Misiones, en 1953; y Formosa, Río Negro, Neuquén, Santa Cruz y 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 cuales la idea de “sociedad abigarrada” –según la expresión del reconocido sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado (1986)– tenía especial sentido: a lo largo varias décadas, distintos pueblos originarios se habían visto obligados a refugiarse en esos territorios, huyendo de masacres, campañas militares y despojos de tierras.

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 semi-árido explican el escaso nivel de penetración del capital²¹. En consecuencia, los pueblos originarios de la región (*mocoví, wichí, pilagá, vilela, qom*) (expulsados de los más fértiles territorios del este chaqueño) encontraron en el oeste un refugio 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 explotación del quebracho y la reducción del área de monte fue dejando cada vez menos posibilidades de encontrar en la naturaleza los recursos de existencia y reproducción (Gordillo, 1995; 2004). 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 esa conversión, los pueblos originarios afectados adquirieron una nueva influencia en la política local a través de su participación en las elecciones gubernativas (Marcilece, 2011). En este contexto, las flamantes administraciones ensayaron nuevos intentos de política indigenista. Esto explica la referencia que las Constituciones de las recientemente

²⁰ La ley 14.037 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.

²¹ Como sostiene Valenzuela (2006: 37), “uno de los factores de mayor poder explicativo en los procesos de producción del espacio es la vulnerabilidad diferencial derivada de condiciones geográficas particulares”.

creadas provincias de Chaco, Formosa, Chubut y Neuquén hicieron a la cuestión indígena (Medina, 1992).

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° 12.969 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) y también como una medida administrativa inscripta en un proceso más amplio vinculado con 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.

A partir de entonces, el espacio provincial se convirtió en el foco de acción y planeación de ese campo de la política estatal. Lo indígena pasó a ser abordado como un problema particular a ser atendido (o des-atendido) por cada Estado provincial.

En el Chaco, el interventor federal de la provincia 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”²²; 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”²³ (citado en Tesler, 1989: 27; Pompert de Valenzuela, 2003: 114 y Lenton, 2005: 465). En tal sentido, 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.

²² “Legislaciones Provinciales”, Derecho de los pueblos indígenas, Bioética. Disponible en: http://indigenas.bioetica.org/leyes/leyes_provinciales.htm, fecha de consulta: 12 de julio de 2015.

²³ *Ibidem*.

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

La Provincia protegerá al aborígen 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.

Como sostiene Lenton (2010), a lo largo de su historia, la política indigenista argentina se caracterizó por una lógica de constante discontinuidad y permanentes inconclusiones. En este contexto, no resulta extraño que tan sólo dos años después de que hubiera sido disuelta la DPA, el gobierno desarrollista de Frondizi nuevamente intentara crear un organismo nacional capaz de centralizar y coordinar la política indigenista. Esta vez la instancia burocrática adoptó la denominación de Dirección Nacional de Asuntos Indígenas (DNAI) (decreto N° 5463/58). Los considerandos del texto legal plantearon:

Por decreto-ley 12.969/56 se disolvió la Dirección de Protección al Aborígen, en la creencia de que abandonándose el problema indígena en manos de los estados provinciales afectados podría hallarse una solución más apropiada, lo que en la práctica no ha podido concretarse (DIP, 1991: 179).

El 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). 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.

Considerando al desarrollismo una ideología laicisante, 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 por parte de la Iglesia. En cualquier caso,

los argumentos bajo los cuales fue creada la dependencia reprodujeron ampliamente la terminología plasmada en el Convenio N° 107 de la OIT.

Esta iniciativa reforzó el proceso de provincialización de la política estatal indigenista. La programación de sus acciones tuvo una concepción de la política indigenista como un asunto de orden provincial: Jujuy, Neuquén, Chaco y Formosa fueron considerados como núcleos principales de intervención (Lenton, 2005: 486). Por un lado, la ambición desarrollista por superar los “atrasos” reinsertaba la atención de lo indígena en las agendas gubernamentales provinciales y locales. Por otro lado, 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. En consecuencia, la DNAI necesitó conjugar sus iniciativas con las herramientas provinciales de política indigenista (del mismo modo, por cierto, que las iniciativas gubernamentales provinciales necesitaron articularse con actores externos al Estado como manera de fortalecer la estatalidad indigenista provincial).

La dictadura iniciada con el golpe de Estado encabezado por Juan Carlos Onganía en 1966 no significó una ruptura total con las ideas desarrollistas como modelos de referencia de su política económica y social. Esta experiencia se encuadró en un proyecto político destinado a que las asociaciones intermedias y las comunidades reemplazaran a los partidos políticos, sindicatos y grandes grupos de presión en su capacidad de representación política y social (Laguado Luca, 2010). Bajo una noción corporativista, la sociedad fue abordada en términos de “comunidad”, en la que los intereses divergentes pudieran confluir armonizados por la gestión gubernamental y encauzados tras objetivos “nacionales”. 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). 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; 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, (N° 16.956), un Ministerio de Bienestar Social. 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, leída históricamente en clave de “problema social” –una de las formas históricas de la producción estatal de aboriginalidad en Argentina–, era paralelamente abordada en clave de “desarrollo comunitario”. Cabe notar que el flamante ministerio fue un espacio hegemonizado por sectores eclesiásticos, nacionalistas y corporativistas.

Dentro de la nueva dependencia ministerial fueron creadas cuatro secretarías: la Secretaría 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 creó 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). 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 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 SEPAC pensó el “desarrollo de las comunidades indígenas”.

Las iniciativas provinciales de política indigenista se alinearon con las políticas programadas desde la SEPAC.

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).

La provincia del Chaco, por iniciativa de Rene Sotelo, sancionó la Ley N° 970/69. Por su intermedio se 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 970/69, art. 12) como así también las

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 970/69, art. 1).

Las 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. Con lo cual, siempre queda vigente la pregunta respecto de su nivel de concreción. Así, por ejemplo, según refirió la escritora Alicia Cid en sus memorias de viajes²⁴, en 1971 Ángel Dafunchio, delegado del Gobierno formoseño en Ingeniero Juárez, reclamaba la puesta en ejecución de los programas de desarrollo comunitarios prometidos por la SEPAC y reflexionaba al respecto:

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).

²⁴ Cid colaboró ampliamente con los programas de “desarrollo comunitario” impulsados por René Sotelo desde la Dirección Provincial del Aborigen del Chaco.

El relativamente escaso financiamiento no le impidió a la SEPAC generar un espacio de predisposiciones gubernamentales aptas y sensibles a las iniciativas de “intervención social” en los ámbitos rurales como así también hacia 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 centrípeta 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; el apoyo será integral, en todos los aspectos del bienestar social (Citado en Gomes, 2011: 291).

Como se ha dicho, 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 territorio²⁵. En 1968, el gobierno formoseño accedió a un subsidio de 22 millones de pesos destinados a la “promoción” e “integración del aborigen”²⁶. 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 Aborigen. 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 aborigen a través de tareas de promoción y desarrollo de la comunidad²⁷.

²⁵ Revista *Primera Plana*, 3 de enero de 1967, n° 210, p. 16.

²⁶ Diario *La Mañana*, 1 de junio de 1968, p. 9.

²⁷ *Ibidem*.

El proyecto comunitarista del onganato generó nuevas oportunidades de apoyo a iniciativas de 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 pos del fortalecimiento de las “comunidades”. Por otro lado, los objetivos perseguidos por la SEPAC en relación a la instrucción escolar, la formación en agricultura, la formación 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.

CAPITULO II

Desarrollismo, Iglesia y reformulaciones en la idea de misión

Cooperación internacional en las Iglesias y nuevas sensibilidades

Las reformulaciones y las preguntas sobre los pueblos indígenas nacidas en el seno de la episteme desarrollista también se expresaron dentro de la Iglesia Católica latinoamericana.

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 Helder Cámara de Brasil y Manuel Larraín de Chile) era generar un foro en el que las iniciativas más progresistas 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 Conferencia Nacional del Episcopado Brasileño (CNBB) cumplía en ese país. La Santa Sede apoyó la iniciativa leyendo 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)²⁸.

Aunque oficialmente los ejes convocantes de la Primera Conferencia fueron el comunismo, la secularización y el despliegue del protestantismo en América Latina, ella se convirtió en un espacio de discusión de los problemas sociales del continente (Berryman, 1989), entre ellos, la “cuestión indígena”. En efecto, la antepenúltima de las secciones del documento final abordó especialmente la cuestión de las “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, esta Primera Conferencia leyó lo indígena en clave desarrollista. El llamado que el 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”

²⁸ Respecto de los pormenores de la creación del CELAM puede consultarse Smith, 1994.

(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 de la población indígena: es decir, de aquella clase que, retrasada en su desarrollo cultural, constituye para América Latina un problema de especial importancia²⁹.

Es cierto que la delegación argentina no tuvo una participación destacada en esta Primera Conferencia del CELAM. Por entonces, la Iglesia local se encontraba inserta en conflictos intestinos con el peronismo y más preocupada por derrocar al “régimen fascista” que por revisar la inserción pastoral en la sociedad. Sin embargo, ello no impidió que las misiones de pastoral aborigen de la región chaqueña argentina se inscribieran en el nuevo campo de intervención pastoral delineado por ella.

En efecto, es preciso considerar este reordenamiento teológico del indigenismo eclesial para entender la aparición de las primeras misiones de pastoral aborigen en el oeste de las provincias de Chaco y Formosa durante 1964 y 1967.

Unos años después de la Conferencia del CELAM, la Iglesia Católica universal también ingresó en el escenario de la “cooperación internacional” a través de la Obra de Beneficencia Episcopal Misereor, creada en 1958 en el seno de la Iglesia Católica alemana con un claro perfil de “cooperación para el desarrollo” y abocada a “la lucha contra el hambre y la enfermedad”³⁰. En 1961, también dentro de la Iglesia alemana, se creó otra entidad con el mismo perfil: Adveniat, en Alemania Federal y a raíz de una “gran colecta” de donaciones dirigidas a la “promoción del desarrollo” con valores católicos en el mundo “subdesarrollado” (Beigel, 2011). En los años siguientes, formando parte de la Conferencia de Obispos Católicos de Alemania Occidental, ambas agencias se

²⁹ Declaración de los Cardenales, Obispos y demás preladados, Punto IV, CELAM, 1955.

³⁰ El arzobispo de Colonia (Alemania), cardenal Joseph Frings, impulsó la empresa (Boletín Periódico *Puente*, N° 69, tercer cuatrimestre de 2008, p. 8.). Misereor fue también conocida como “Fondo para el Desarrollo Socio-Económico” (Beigel, 2011).

convirtieron en importantes fuentes de financiamiento de las acciones de pastoral en distintas partes de América Latina³¹.

En octubre de 1960, se creó el Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL), respondiendo a la necesidad de contar con una oficina de consultores capaz de peritar, a nivel continental, los proyectos impulsados por Misereor. Prontamente este Centro incrementó su rango de acción, tomando la iniciativa en la promoción de proyectos de desarrollo en distintos países de América Latina, e inscribiendo sus acciones en el campo de la “promoción popular” y la Doctrina social de la Iglesia.

A continuación, el Concilio Vaticano II (1962-1965) impulsó la expansión de la cooperación internacional católica (Beigel, 2001). 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 I³². 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, 2007).

En las distintas sesiones del Cónclave, obispos, sacerdotes y religiosas 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, a instancias del Concilio, mantuvo encuentros con miembros de Adveniat y Misereor³³. Durante la década del sesenta Misereor se convirtió en la agencia de cooperación internacional que mayor financiamiento brindó a las misiones de pastoral aborígen de origen católico en la diócesis de Formosa.

³¹ Sólo en el año 1968, el monto de la “ayuda” que la Acción Episcopal Adveniat destinó a diferentes acciones eclesiales de América Latina representó un monto superior a los 12 millones de dólares (Revista *Vida Pastoral*, n° 41, marzo abril 1969, p. 29).

³² 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.

³³ Entrevista a Marcelo Scozzina, junio de 2001, Archivo privado Cristian Vázquez.

La relación entre misiones de pastoral aborigen y cooperación eclesial para el desarrollo no fue exclusiva del espacio católico. De forma simultánea al nacimiento de Misereor y Adveniat, entre las Iglesias protestantes también se gestaron agencias de cooperación y programas de financiamiento internacional para “proyectos de desarrollo”. En 1959 se creó el programa inter-eclesial Pan para el Mundo (*Brot für die Welt*), bajo la dirección de la Obra Diacónica de la Iglesia Evangélica de Alemania en Stuttgart³⁴. Este programa también se convirtió en fuente de financiamiento de las misiones de pastoral aborigen del Chaco, puntualmente, las emprendidas por la Junta Unida de Misiones (JUM) de origen metodista³⁵. Según muestran varios documentos, esta misión recibió visitas de supervisores y consultores enviados por “Pan para el Mundo” y también por la Organización Inter-eclesial para la Cooperación al Desarrollo (ICCO)³⁶.

Hacia 1960, juntamente con la incorporación del desarrollismo también 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. Fundamentalmente entre el laicado se observa la consolidación de nuevas ideas sobre la acción cristiana en el mundo. Fueron nuevas sensibilidades que 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 para reformular los modos de inserción pastoral en distintas regiones del país. En la Acción Católica Argentina (ACA), los sectores medios imprimieron a la entidad nuevas formas de organización interna. Así, los militantes de las distintas ramas de la ACA se abocaron a la búsqueda de generar

³⁴ 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.

³⁵ Carta de Ángel Peiró al Obispo Carlos T. Gattinoni, 15 de junio de 1974, AHM. Caja JUM Tobas, p. 1.

³⁶ ICCO fue creada en 1964, por iniciativa del pastor holandés de la Iglesia Reformada, Jo Verkuyt. Ver: <http://www.icco.nl/Over-ICCO>.

contactos cercanos con los fieles, promover reflexiones que emanaran de discusiones entre pequeños grupos y atender a los problemas cotidianos de los feligreses.

Desde mitad de la década del cincuenta, el modelo belga se había esparcido dentro de la militancia, desplazando parcialmente al modelo italiano de Acción Católica. La adopción del método creado por Joseph Cardijn³⁷ era una contundente ratificación de ese proceso de transformación interna. El método de “revisión de la vida” –más popularizado como “ver, juzgar, actuar”– se volvió casi sentido común dentro de los espacios más renovadores de la militancia católica. El mismo remitía a un modo de abordar las problemáticas sociales y cotidianas que se orientaba a la intervención social (“actuar”), pero sólo 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”).

Al compás de estas sensibilidades, emergieron nuevos espacios de trabajo pastoral con poblaciones rurales empobrecidas. La noción del “compromiso con los pobres” impulsó a muchos laicos a visitar pueblos alejados de la ciudad y compartir días con sus habitantes y su cotidianidad.

Con esta impronta pastoral, las ramas juveniles de la ACA comenzaron a promover misiones en espacios rurales y en barrios urbanos marginales, que se convirtieron en ámbitos en los cuales muchos jóvenes católicos tuvieron “su primer contacto con la pobreza” (Morello, 2008: 111). Tucumán, Salta, Jujuy, Formosa, Chaco y San Luis fueron algunas de las provincias 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 en nombre de la “promoción social” (Mayol, Habegger, Armada, 1970).

Fueron varios los sacerdotes y obispos que acompañaron este proceso. El jesuita José María Llorenz estimulaba (junto con Juan Luis Moyano y Rafael Tello) la realización de Campamentos Universitarios de Trabajo explícitamente orientados a que los jóvenes se sensibilizaran con las problemáticas de la pobreza. En la misma línea, el obispo de Avellaneda Monseñor Antonio Di Pasquo impulsó la creación de la Acción Misionera

³⁷ El sacerdote belga, Joseph León Cardijn fundó la Juventud Obrera Católica de ese país en 1925. La particularidad de su método radicó, entre otras cosas, en el impulso que dio a la formación de líderes entre los propios obreros.

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.

Estas intervenciones pastorales apelaron a ideas desarrollistas de intervención social y “desarrollo rural”. No obstante, a medida que avanzaba la década del sesenta, fueron incorporando cada vez más ideas relativas de la “liberación” de los pueblos y la revolución. La revolución cubana y los 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, económica, 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 de independencia y los procesos de descolonización de 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 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 tenía sentido dentro de los preceptos cristianos de acción.

Por entonces resultó cada vez más frecuente que la acción pastoral se situara en el intersticio entre la religión y la política.

Las nuevas sensibilidades pastorales obligaron a las Iglesias a revisar muchos de sus supuestos organizativos (Dri, 2015). Las novedosas formas de practicar el cristianismo desbordaban los cauces institucionales provistos por las jerarquías eclesiales y para reencausarlas se volvía imperioso construir nuevos canales formales (Lida, 2015: 240). El Concilio Vaticano II (CVII) fue un intento en esta dirección. Lo elaborado allí fue en verdad el punto de llegada de un cúmulo de experiencias pastorales, teológicas y litúrgicas que le precedieron (Löwy, 1999; Lida, 2015).

A partir 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 de “compromiso social” fue situada en el centro de la reflexión cristiana y de allí en más la acción y la misión debían comprometerse en la transformación de las injusticias sufridas por los pueblos del mundo. El “pobre” fue una prioridad en la misión pastoral y evangélica, ya no en virtud de la caridad sino en nombre del compromiso con la transformación del mundo.

En este clima de ideas y transformaciones se inscribieron algunas de las formas de intervención pastoral con grupos indígenas del NEA y la región chaqueña (). Al decir de Mabel Quinteros (una laica que tendría gran protagonismo en el desarrollo de la pastoral aborígen del Chaco argentino), los cambios teológicos, pastorales y litúrgicos traídos por el CVII tuvieron un fuerte impacto en el modo en el cual los indigenismos católicos de la región chaqueña abordaron su propia práctica misional³⁸. En estas misiones, resultó frecuente que el “aborígen” fuera interpelado en virtud de su condición de pobreza y que el compromiso por “la liberación” se justificara en esa condición.

Propuesto desde el comienzo como un “Concilio ecuménico”, el CVII abrió un espacio de participación efectiva para muchos teólogos de Iglesias no católicas – destacándose la participación de la Iglesia Anglicana (Alberigo, 2005). Las propuestas de relajamiento de la rigidez litúrgica en favor de una práctica pastoral “comprometida” fueron clara expresión de nuevos modos de pensar la acción religiosa. En este contexto, varias Iglesias cristianas se hicieron eco de ello en los debates conciliares. Pero si una tal apertura era posible, ello se debía a que los cambios que atravesaba la Iglesia católica tenían su paralelo en muchas Iglesias protestantes.

A través del CVII se buscó reinsertar las discusiones sobre el desarrollo dentro de perspectivas humanistas y cristianas. Contribuyeron a esto los obispos latinoamericanos que se apropiaron de las críticas a la idea de desarrollo vigente en las ciencias sociales. Esa revisión apuntaba a que los programas de “ayuda a los pobres” fueran abordados desde las múltiples facetas de la vida humana, evitando 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, 2012b: 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.

Precisamente, las misiones de pastoral aborígen se fundaron en una fuerte apelación a la noción de “promoción humana”. Aparecida por vez primera en una Constitución pastoral en 1965 a través de *Gaudium et spes* (La Iglesia en el mundo contemporáneo), ella fungió como espacio de articulación de, al menos, tres campos

³⁸ Entrevista a Mabel Quinteros, 13 de abril de 2015.

ideológicos: el desarrollismo (con sus ideas de progreso, crecimiento económico, tecnificación y modernización); el pensamiento social cristiano (deudor del viejo catolicismo social nacido con la encíclica *Rerum Novarum*); y las miradas críticas sobre el orden social y su transformación, las cuales permeaban cada vez con mayor fuerza al cristianismo de los años sesenta.

El CVII fue importante no sólo porque brindó un respaldo institucional y teológico a la idea del “compromiso social”, “promoción humana” y la militancia cristiana por los pobres (Dri, 2015), sino también porque instaló nuevos modos de pensar “lo aborígen”. Si bien no se liberó por completo de etnocentrismos, la fuerte predisposición que mostró hacia la traducción del saber teológico a la realidad social específica en que se aplicara condujo a un reordenamiento de las valorizaciones tradicionalmente reconocidas a las teologías de los pueblos originarios. Por entonces, 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” (Scanone, 1976).

Apropiándose de estas reformulaciones, las misiones de pastoral aborígen convirtieron la noción de “inculturación” en un eje referencial de sus prácticas. En su raigambre teológica esta noción remitió a un proceso de inmersión en lo desconocido como forma de acceder al conocimiento profundo de esa diversidad de la creación divina. Con ella, los agentes de pastoral referían al deber de otorgar plena validez a los cultos, las prácticas y las costumbres indígenas.

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

Luego del CVII, el espacio de militancia católica se radicalizó. Con el correr de la década del sesenta, el compromiso militante con la liberación encontró nuevas fuentes de legitimación teórica y teológica. A la luz de las elaboraciones hechas en el seno de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) y la Teoría de la Dependencia, se revisó la idea de desarrollo. Sin ser abandonada, se reinscribió en nuevos esquemas. El fracaso que el desarrollismo mostró en el cumplimiento de sus objetivos por reducir la pobreza de las poblaciones rurales justificaba esta serie de replanteos. En tiempos en que las corrientes teológicas de “promoción humana” como la propulsada por Louis Joseph Lebret ganaban cada vez mayor terreno, la encíclica *Populorum Progressio* (“Sobre el

progreso de los pueblos”) (1967) 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”.

Haciendo una interpretación audaz y progresista de aquella encíclica, el 15 de agosto de 1967 dieciocho obispos (nueve de ellos de Brasil, incluido Dom Helder Camara) de distintos países “subdesarrollados”, lanzaron un manifiesto convocando 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”³⁹.

Si bien ningún obispo argentino se contó entre los firmantes del documento, en 1968 tres obispos argentinos y 320 sacerdotes hicieron manifiesta su adhesión al “Manifiesto de obispos del Tercer Mundo”. 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 imprimiéndole una impronta local. Este comunicado reconoció positivamente los aportes del peronismo a las oportunidades de cambio social. Nueve por ciento del clero argentino (534 sacerdotes) llegó a integrar el MSTM. En su mayor parte, se trató de jóvenes sacerdotes diocesanos (con edades que fluctuaron entre los 30 y los 40 años) (Martín, 2012). 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 emergencia⁴⁰.

Como dijimos, 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, la cuestión del compromiso religioso con las realidades

³⁹ Manifiesto de obispos del Tercer Mundo, 15 de agosto de 1967, § 15.

⁴⁰ 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).

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 Shaull⁴¹ que tenían amplia difusión en el campo teológico latinoamericano.

Los cruces entre las distintas Iglesias cristianas se volvieron frecuentes y 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 y 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. Realizada entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de 1968, esta Conferencia buscó traducir a la 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 sólo reafirmó el espíritu crítico plasmado en la encíclica *Populorum Progressio* sino que a su vez caracterizó la “violencia institucionalizada” como una clara “situación de pecado”.

Hacia finales de la década del sesenta, la superposición entre religión y política se convirtió en un fructífero ámbito de debate y generación de nuevas ideas. En Argentina, esto coincidió con la fuerte represión sobre los espacios de discusión y articulación política que impuso la dictadura de Onganía. El régimen no se limitó a intervenir las organizaciones gremiales, sino que avanzó también sobre las universidades, clausuró periódicos y cercenó incluso las más nimias expresiones culturales (De Riz, 2000; O’Donnell, 1972; Pons, 2005; Selser, 1987). En este contexto, las Iglesias cristianas, particularmente la católica, se convirtieron en unos de los pocos espacios que conservaron cierta libertad de movimiento. Las militancias católicas y cristianas oficiaron de cobijo

⁴¹ 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.

para el despliegue de formas de participación política imposibilitadas en cualquier otro espacio.

Uno de los ámbitos de debate de la renovación posconciliar y de radicalización política cristiana fue la revista *Cristianismo y Revolución*. Ella se convirtió en uno de los espacios 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; 2005), durante la segunda mitad de la década de 1960, gran parte de las redes de militancia católica se reconvirtieron en redes de militancia política, incorporándose incluso a la acción guerrillera (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 Sily, Lucio Gera, Gerardo Farrell, Fernando Boasso, Justino O'Farrell, Rafael Tello y el padre pasionista Mateo Perdía, entre otros. A su vez, los obispos Vicente Zaspé, Manuel Marengo y Enrique Angelelli ocuparon la mesa directiva. La influencia de estos actores se hizo sentir a su vez en el “Documento de San Miguel” (26 de abril de 1969), que ofició como incorporación institucional de los planteos hechos en Medellín por parte de la Iglesia local.

En el Encuentro de Melgar (Colombia) realizado en abril de 1968 fue ratificada la inquietud por los pueblos indígenas que había sido planteada en la primera reunión del CELAM y rearticulada en el seno del CVII. Atendiendo a las renovaciones teológicas propuestas en el Concilio, y con miras a iniciar 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 especialistas en conocimientos de ciencias sociales y otras disciplinas. El punto de partida 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).

Si bien el Documento de Melgar no renunció al tradicional objetivo de evangelizar para convertir a los indígenas al catolicismo, dejó planteado que esa conversión debía conseguirse “respetando las costumbres y los rasgos culturales de estos pueblos”. Y 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, tras la expresión de “asegurarles tierras suficientes para sus actividades agropecuarias o de caza y pesca” se abría un campo de intervención indigenista eclesial, que aunque tardaría aún bastante tiempo en desenvolverse merece ser subrayado. Finalmente, el documento manifestó su preocupación por que “los indígenas (...) no destruyan sus sistemas económicos y culturales”, lo cual significaba cierto reconocimiento respecto por la especificidad y originalidad de los pueblos originarios.

La Conferencia de Medellín vino a reordenar el espacio de lo decible hacia dentro de los indigenismos eclesiales. Lo elaborado en abril de 1968 en Melgar fue incorporado a los debates de esta nueva Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana. Así, el Documento Final de Medellín señaló que “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). De esta forma, las inquietudes indigenistas elaboradas en Melgar se conjugaron con perspectivas aún más críticas respecto de las necesidades de transformación social y política de las acciones de intervención pastoral indigenista. Medellín reinsertó las lecturas indigenistas de Melgar dentro de una perspectiva mucho más radical, asociando la “ayuda”, la “promoción” y el “mejoramiento económico” con la “lucha por la liberación” de esos pueblos.

La multiplicación de las misiones de pastoral aborígen en el oeste de las provincias de Chaco y Formosa durante 1968 y 1970 exige ser entendida en este contexto ideológico y teológico.

CAPITULO III

El NEA como región eclesiástica

Intervenciones de pastoral rural en el NEA

La conformación del NEA como región eclesiástica fue otro elemento de vital importancia para que se articulara una red de pastoral aborigen en el oeste de las provincias de Formosa y Chaco.

Fueron varias las razones que hicieron del NEA una particular región eclesiástica. En primer lugar, merece observarse que la mayor parte 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 todo el extenso territorio nacional. No obstante, las relaciones cercanas 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) fueron creadas doce nuevas diócesis. Otras once fueron creadas en 1961 y cuatro más en 1963⁴². 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 (Formosa), Goya (Corrientes), Neuquén (Neuquén), Presidencia Roque Sáenz Peña (Chaco) y Posadas (Misiones) Reconquista (Santa Fe).

En pocos años, estas nuevas jurisdicciones transformaron significativamente el perfil de la Iglesia Católica argentina (Lida, 2015: 232)⁴³. No sólo el número de diócesis

⁴² 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.

⁴³ En el período de la llamada “organización nacional”, el “liberalismo integral” (Mallimaci, 1992; 2015) intentó mantener a raya a la Iglesia católica y sus voluntades de expansión en la sociedad. En consecuencia, entre 1853 y 1930 sólo 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.

católicas se elevó al 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 es un factor relevante para explicar el protagonismo que estos distritos tuvieron en el catolicismo renovador pocos años más tarde.

La diócesis de Formosa, encomendada a Fray Raúl Marcelo “Pacífico” Scozzina, mostró desde su inicio el ejercicio de una pastoral destinada a campesinos, obreros rurales, colonos e indígenas. Era una sede eclesiástica con un alto porcentaje de población rural, pero cabe resaltar también que Scozzina –de treinta y seis años de edad al momento de su nombramiento como obispo– impulsó por cuenta propia una pastoral especialmente dirigida a los sectores pobres y basada “en prácticas religiosas concretas en favor de la promoción humana” (Esquivel, 2004: 18).

En 1957, cuando la nueva jurisdicción fue creada, contaba con sólo seis parroquias (Lida, 2015: 233). Unos veinte sacerdotes –sólo uno regular– se encontraban asentados en el extenso territorio provincial de 72 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 urgencias pastorales semejantes entre las distintas diócesis (elevados porcentajes de población rural, altas tasas de pobreza y desnutrición, escaso desarrollo de infraestructura vial, entre otros) fue un importante factor en la conformación de esta región eclesiástica. A estos elementos estructurales se sumó la voluntad de los preladados por coordinar el trabajo pastoral.

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 eclesiástica del NEA. Así, el obispado de Reconquista podía coordinar sus actividades con las diócesis de Corrientes, Resistencia, Formosa, Posadas, Sáenz Peña o Goya. Los obispos de estas diócesis apelaron al trabajo mancomunado como una herramienta para salvar los problemas de escasez de clero. Así, en diciembre de 1961 se reunieron para generar una labor de conjunto en el ámbito rural (Murtagh, 2014: 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).

El CVII había hecho sólidos pronunciamientos en pos de que fueran coordinadas las labores pastorales entre gobiernos diocesanos, entidades y fundaciones vinculadas al espacio católico. La formación de regiones eclesísticas prometía ser una manera fructífera de potenciar los alcances de las iniciativas diocesanas en aquellas jurisdicciones con mayores carencias de clero.

En ese contexto, hacia 1964, la visita del canónigo francés Fernand Boulard a la región del NEA implicó un salto importante en el proceso de conformar una Pastoral de Conjunto. Ello implicaba pensar la acción pastoral diocesana en una estrategia de articulación con otras diócesis territorialmente cercanas; de forma que las tareas evangelizadoras fueran planeadas en forma coordinada, facilitando la complementación. La visita de Boulard se enmarcaba en un contexto regional en el que esta estrategia pastoral era ensayada en distintos países del continente. Destacado promotor de la pastoral de conjunto, por esos años Boulard viajó también a Cuba, México, Colombia, Uruguay y Ecuador.

En torno de su visita a la Argentina, se organizó una Semana de Pastoral del NEA a la que concurrieron un centenar de sacerdotes de las siete diócesis. A esta primera experiencia le siguieron otras semejantes. En ellas, cada uno de los grupos de pastoral, sacerdotes, hermanas, obispos, etc. exponían sus experiencias, reflexiones y pareceres, analizaban juntos los problemas emergentes y ensayaban soluciones colectivas para los problemas puntuales (Murtagh, 2014; Touris, 2010).

Los obispos del NEA convocaban enfáticamente a los párrocos para potenciar 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 preladados convocaron a los sacerdotes a comprometerse con un “trabajo arduo para hacer que la Iglesia no traicione nuestro tiempo”⁴⁴.

El llamado de los obispos del NEA no terminó de resolver las dificultades que la geografía y la infraestructura de la región imponían. La falta de clero y la escasa cantidad de parroquias llevó a buscar otras estrategias alternativas. Una de ellas fue la ampliación de las prerrogativas de los laicos y sus organizaciones. 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 bienes y servicios religiosos (Weber, 1977; Bourdieu, 2006; Dianteill y Löwy, 2009). Sin embargo, en estas diócesis, valorar la capacidad de acción de los laicos fue un recurso exitoso para extender el alcance de la Iglesia⁴⁵.

El Movimiento Rural de Acción Católica (MRAC) alcanzó a tener un gran despliegue en el NEA.

Creado en 1958, el MRAC adoptó como objetivos de primer orden 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. En sus orígenes, el Movimiento orientó sus actividades a tres “sectores”: maestros rurales; empresarios rurales; y trabajadores y pobladores rurales. Este último grupo devino en el “sector campesino”, diluyendo otros sectores sociales y étnicos, como es el caso de los obreros rurales, hacheros, trabajadores golondrina e incluso indígenas.

El fuerte rol que la capacitación tuvo en las labores programáticas del MRAC explica que para el año 1964 este contara 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)⁴⁶. A estos institutos asistían dirigentes sociales y referentes populares de distintas zonas rurales del país. Miembros

⁴⁴ “Los obispos del nordeste a sus sacerdotes”, 17 de agosto de 1965, en *Revista Pastores*, año 5. N° 13, diciembre 1998, p. 9.

⁴⁵ 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 salida por el momento, son los ministros laicos y las Religiosas que administran la Comunión y comenzarán a Bautizar” (*Revista Actualidad Pastoral*, N° 32, septiembre 1970, p. 127).

⁴⁶ Idéntico espíritu pedagógico tuvieron las dos publicaciones que el MRAC produjo a lo largo de su historia: *Siguiendo la huella* y el *Boletín del maestro rural*.

del MRAC seleccionaban a aquellos individuos que entendían que contaban con condiciones para convertirse en líderes y los conducían a que asistieran a los cursos brindados por el Movimiento.

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 campo católico. A medida que avanzó la década, muchos miembros del Movimiento fueron adscribiendo a las dinámicas de radicalización política que acompañaron al cristianismo latinoamericano.

Integrado por un alto porcentaje de laicos, el MRAC aprovechó extensamente las oportunidades que las diócesis del NEA brindaron. En efecto, esta fue una de las regiones del país en la que ese movimiento alcanzó mayor despliegue. Mucho tuvo que ver en ello el paraguas institucional que el obispo de Reconquista le brindó. En 1961, Reconquista fue sede del Primer Encuentro Nacional del MRAC.

En verdad, tuvo lugar un movimiento dialéctico y combinado: 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.

El MRAC buscó consolidar su accionar en el NEA apoyándose en 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 de la región. Dos instituciones destacadas en este sentido fueron el Instituto de Cultura Popular (INCUPPO) y la Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (FUNDAPAZ).

INCUPPO nació en febrero de 1968, gracias a aportes de Misereor y con el apoyo directo del Obispo de Reconquista Juan José Iriarte. El aval que recibió por parte de este obispo explica por qué tuvo su sede principal en esa ciudad. Tomando 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 INCUPPO 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 a este Centro, 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, así como también cursos de Educación Fundamental Integral (EFI), una forma de educación promovida por el DESAL y de gran difusión en América Latina.

FUNDAPAZ, por su parte, se constituyó como tal en 1973, por iniciativa de la congregación del Sagrado Corazón de Jesús. El cierre de un colegio de clases altas que la Orden disponía y la venta de su edificio (ubicado en un prestigioso barrio de la ciudad de Buenos Aires) generaron los fondos para su creación. El objetivo fue “dar apoyo a la obra de promoción humana en el norte de nuestro país”⁴⁷. Esther Sastre, superiora provincial de la congregación, miembro de la COEPAL y del Consejo de Pastoral de la diócesis de Reconquista⁴⁸, confió a Enrique Nardelli, Jorge Pereda Bullrich y su compañera Silvia Marta Stengel Madariaga⁴⁹ la responsabilidad de dar impulso a la fundación. Los tres contaban con experiencia en educación de adultos, “promoción comunitaria” y desarrollo local, entre otras aristas de la militancia pastoral del MRAC⁵⁰.

A su vez, Pereda contaba con conocimientos sobre el modelo francés de Escuelas de la Familia Agrícola y fue un activo promotor, junto con Jean Charpentier (otra reconocida figura dentro del espacio de pastoral rural del NEA), de este tipo de modalidad educativa de alternancia entre la escuela y el hogar de los niños rurales. En efecto, Pereda alcanzó a ser presidente de la Asociación para el Promoción de las Escuelas de la Familia Agrícola (APEFA)⁵¹. Cuando la Superintendencia Nacional de Enseñanza Privada (SNEP) incorporó a este tipo de modalidad educativa como parte de la enseñanza oficial permitió a estos actores contar con ingresos solventados por el Ministerio de Educación de la Nación (Zapata, 2013).

⁴⁷ Acta fundacional de FUDAPAZ, citada en *Puente*, N° 82, primer cuatrimestre de 2013, p. 1.

⁴⁸ *Puente*, Boletín Periódico N° 70, primer cuatrimestre de 2009, p. 4.

⁴⁹ Más tarde, Silvia Stengel fue directora de INCUPO durante largos años, luego presidenta de la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER). Hacia los años noventa, fue responsable del área de proyectos de Cáritas argentina (*Puente*, N° 79, primer cuatrimestre de 2012, p. 4).

⁵⁰ *Puente*, Boletín Periódico N° 70, primer cuatrimestre de 2009, p. 4

⁵¹ *Puente*, Boletín Periódico N° 79, primer cuatrimestre de 2012, p. 4.

Así, las intervenciones de pastoral rural en el NEA hacían un aprovechamiento simultáneo de recursos estatales y eclesiásticos. Ello es algo que, como veremos, también se observa en las misiones de pastoral aborígen desarrolladas en el oeste de las provincias de Formosa y Chaco.

Como señaló el propio Pereda, “las aspiraciones y acciones [de FUNDAPAZ] se apoyaron desde el principio en el movimiento rural de Acción Católica”⁵², 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 sólo respaldaba diferentes equipos de pastoral rural, sino que también promovía la generación de otros nuevos.

Las nuevas sensibilidades que ingresaban en el espacio de católico no se limitaban al MRAC. Existieron también otras intervenciones de pastoral rural no inscriptas en él. La experiencia de pastoral gestada en torno del párroco italiano Arturo Paoli en la zona de quebrachales del norte de Santa Fe fue uno de esos casos. Este párroco italiano (miembro de la Fraternidad del Padre Charles Foucauld) fue un importante referente del catolicismo renovador de Argentina y uno de los principales promotores del denominado “diálogo entre católicos y marxistas” (Martín, 2010). Fue él quien dio vida a la experiencia de Fortín Olmos. Allí 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. Hacia 1968, Paoli explicitó la programática de “liberación” que su grupo misional pretendía transmitir en los siguientes términos:

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.⁵³

⁵² *Puente*, N° 82, primer cuatrimestre de 2013, p. 3.

⁵³ *Actualidad Pastoral*, año 1, N° 5, junio de 1968, p. 72.

Paoli había llegado a la Argentina en 1954 como capellán de inmigrantes italianos. En 1960 se instaló junto a otros dos sacerdotes en Fortín Olmos para trabajar con obreros hacheros (en su mayor parte, *mocovíes*). A poco de su llegada, creó la “Cooperativa Ayuda Fraternal de Fortín Olmos” dedicada a la producción de carbón, leña y madera⁵⁴. Con la retirada de la empresa La Forestal en 1963 –luego de haber sido desmontado casi en su totalidad el bosque nativo–, los trabajadores rurales de la zona habían perdido la que hasta entonces había sido su principal fuente de ingresos. La creación de la Cooperativa intentó dar soluciones parciales a estos problemas sociales⁵⁵. Asimismo, fue creada una Unidad Móvil de intervención social y sanitaria destinada a los trabajadores golondrina, cosecheros y hacheros (Murtahg, 2012).

También aquí, la acción del obispo de Reconquista Monseñor Iriarte resultó de vital importancia. Gracias al apoyo del obispado el grupo comandado por Paoli avanzó firmemente en la intervención de pastoral rural. Él se convirtió en un referente de la pastoral rural del NEA y Fortín Olmos en un punto de pasaje de muchos laicos, sacerdotes y religiosas interesados en “promover las comunidades” y ayudar a “la liberación” de los campesinos y trabajadores rurales.

Por su parte, importa destacar que incluso el “cura villero” Carlos Mugica promovió contactos para realizar misiones en los obrajes del norte de Santa Fe. A través de sus vínculos con Cirilo Perdía (más tarde unido a Montoneros), Mugica pudo crear un campo de articulación entre sus grupos pastorales cercanos y la obra del sacerdote italiano Arturo Paoli en esa zona (Touris, 2010: 146). Gracias a ello, grupos de la Juventud Estudiantil Católica (JEC), a los que Mugica asesoraba y formaba, llevaron a cabo misiones en aquella localidad del norte santafecino.

Durante la segunda mitad de la década del sesenta fue un fenómeno recurrente que sacerdotes adherentes a la Teología de la Liberación e incluso miembros del MSTM establecieran contactos con obispos o grupos de trabajo eclesial de zonas rurales del país para realizar misiones de trabajo social con campesinos, obreros rurales e indígenas. Por unos u otros canales, el NEA dio cobijo a una variedad de intervenciones de pastoral

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ La experiencia de Fortín Olmos dio lugar al documental *Hachero nomás* (1966) y *Regreso a Fortín Olmos* (2009).

rural. En los grupos eclesiales de base actuantes en el este de la provincia de Formosa, el lenguaje de la Teología de la Liberación y las ideas de “evangelización de los pobres” resultaron particularmente arraigadas (Zapata, 2013: 50). Aunque en menor escala de lo que representó para el MRAC, también en las planificaciones misionales de AMA y Misiones Rurales Argentinas, el NEA cumplió un papel destacado. Se trató, como señaló Soledad Catoggio (2015: 93), de una lógica de “inserción en los márgenes”.

Las intervenciones de pastoral rural generadas en la región del NEA tangencialmente abordaron trabajos de “promoción” junto a pueblos originarios. En el caso del grupo de trabajo de Fortín Olmos en el norte de Santa Fe, la Unidad Móvil creada para atender trabajadores golondrina y hacheros implicó una puesta en contacto entre los “promotores” y grupos *mocovíes* y *qom* empleados como mano de obra en plantaciones de algodón y bosques de quebracho de la zona.

Aun así, el contacto que las intervenciones de pastoral rural alcanzaron a generar con los pueblos originarios no llegó a ser sólido ni permanente. Dicha Unidad Móvil duró apenas tres años. Asimismo, como ya dijimos, la figura del indígena en tanto sujeto destinatario de las acciones de capacitación dentro del MRAC quedó diluida dentro de la categoría más amplia de “sector campesino”. En línea con ello, la asistencia de miembros de los pueblos originarios a las capacitaciones y los cursos no era un fenómeno frecuente, o al menos no registrado como tal. Incluso las referencias a lo indígena en las publicaciones del movimiento resultaron exiguas (Leone y Vázquez, 2016).

Es cierto que, a partir de los contactos con grupos de población indígena, las preguntas respecto de las especificidades culturales de pueblos originarios comenzaron a cobrar presencia en este espacio de pastoral rural. No obstante, aun cuando pudieran aplicar en sus prácticas determinadas formas de marcación étnica, estos agentes nunca hicieron de esas marcaciones el eje principal de sus acciones de “promoción”.

Las intervenciones de pastoral rural desplegadas en el NEA no alcanzaron a tener presencia estable en el centro y el oeste de Formosa y el oeste de la provincia del Chaco. Las intervenciones de pastoral rural generadas en Formosa y Chaco sólo se concentraron en la zona este, es decir, el espacio más fértil de la región chaqueña y con menor presencia originaria. Allí se asentaban los campesinos, colonos y pequeños productores rurales (allí también echaban raíces, por cierto, las grandes empresas agropecuarias y sociedades

anónimas de la zona: como Nougues hnos., Santa Catarina, Ombú, Pilagá o Timbo –las tres últimas nucleadas en el grupo Deltec).

Misiones de pastoral aborígen en el oeste de Formosa y Chaco (1965-1968)

Como ya dijimos, las misiones de pastoral aborígen se concentraron en el centro y oeste de Formosa y el oeste de la provincia de Chaco, la región del NEA con más elevados índices de población originaria, con los territorios más áridos, desfavorecidos en el régimen de lluvias y menos atractivos para la inversión del capital.

La aparición de este tipo de misiones en el oeste de Formosa y Chaco sólo fue posible a partir de la alquimia producida entre: la conformación de un espacio de acción indigenista eclesiástica en el que la evangelización se entremezcló con ideas desarrollistas; la aparición de nuevas sensibilidades entre el laicado y los espacios cristianos de socialización; y la particular configuración del NEA como región eclesiástica.

Como se sabe, desde fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, la región del Gran Chaco argentino fue escenario una variedad de misiones indigenistas eclesiásticas (franciscanas, anglicanas, menonitas, entre otras)⁵⁶. Ello configuró un patrón histórico de las relaciones entre Estado, capital, Iglesias y pueblos originarios⁵⁷ en el cual las misiones de pastoral aborígen se inscribieron y que resulta imprescindible considerar.

Es posible encontrar evidentes continuidades entre unas y otras formas de indigenismo eclesiástico. De la misma forma que las misiones de la primera mitad del siglo XX, las de pastoral aborígen se pensaron como prolongadas estadías en las cuales los misioneros vivían junto con los indígenas. Aun así, existieron muchas diferencias. Una de las más importantes asienta en su idea de evangelización. En las misiones de pastoral aborígen la inculcación de principios religiosos fue subsumida a la previa –y, la mayor parte de los casos, considerada más importante– mejora de las condiciones de existencia. Este es el sentido que adoptó la expresión “evangelización integral” dentro de

⁵⁶ Ver: Ceriani Cernadas, 2011; Giordano, 2003; Miller, 1979; Silva, 1998; Teruel, 2005; Wrigth, 2007.

⁵⁷ Según Sergio Braticевич (2009), ello configuró a su vez un específico “formato reduccional” de acción indigenista.

este espacio social⁵⁸. Esta expresión condensó una idea de acción orientada a las acciones en los planos de la salud (campañas de vacunación), el trabajo y la educación y la alfabetización.

Bajo la mirada de los agentes de pastoral, los “aborígenes” representaban “los grupos humanos de mayor marginación socio-económica”⁵⁹. En su nombre y por su bien debían entonces ser “promovidos”. No faltaron posturas que, entendiendo “la cultura aborígen” como entidad “pura”, “intacta”, “original” e “incorrupta”, quedaron próximas a lo que Todorov (2011) denominó “exotismo primitivista”. Así, leyeron aquellas otredades como reservorios de solidaridad, colectivismo, contacto con la naturaleza y demás aspectos opuestos de lo que serían las lógicas de socialización en la cultura “blanca” y “occidental”. Pensando a los “aborígenes” como sujetos “débiles”, “perseguidos”, “explotados”, “víctimas” y “rémoras del pasado”, los misioneros no dejaban de reproducir modos históricamente hegemónicos de entender la aboriginalidad (Briones, 1998; 2004; Lenton, 2005).

Los agentes de pastoral dieron muestras de una interesante forma de “gobierno de las almas” (Foucault, 2006). Practicaron el tipo de poder que Foucault denominó “pastoral”⁶⁰; un “poder benévolo” que se ejerce en nombre del bien de los otros; una voluntad de gobierno cotidiano de los hombres en su vida real pero sustentado en el noble pretexto de “su salvación” (Foucault, 2006: 177); una forma de poder que no se ejerce sobre un territorio estrictamente delimitado sino “sobre el rebaño en su desplazamiento”, sobre “la multiplicidad en movimiento” (Foucault, 2006: 154).

Además, con ciertos mesiánicos “espíritus de cruzada” (Todorov, 2011 [1989]: 387), la inculcación de determinadas prácticas de higiene, salud, cuidados del cuerpo, prevención de enfermedades o, inclusive, el cultivo de la tierra y el aprendizaje del castellano, fungieron como ejemplos de la figura clásica del asimilador, propia del misionero cristiano (Todorov, 2011 [1989]). En su trasfondo, ciertas prácticas

⁵⁸ Segundo Encuentro de Pastoral Aborígen, octubre 1986, CECAZO, folio N° 34, p. 3.

⁵⁹ Proyecto de promoción rural comunitaria “Chaco”. Breve Síntesis general, c. 1971, AHM, Caja JUM Tobas, p. 1.

⁶⁰ El poder pastoral se gestó en el Oriente mediterráneo -sobre todo entre el pueblo hebreo-, pero fue luego completamente reorganizado y enriquecido bajo el cristianismo (Foucault, 2006: 151 y 154). En palabras del autor, “el pastorado comienza con un proceso que es absolutamente único en la historia y del que no se encuentra ningún ejemplo en ninguna otra civilización: un proceso por el cual una religión, una comunidad religiosa, se constituyó como Iglesia, es decir, como una institución con pretensiones de gobierno de los hombres” (Foucault, 2006: 177).

asimilacionistas parecían justificadas en nombre de la seguridad, la protección, o la urgencia de “rescatar” a aquellas etnias de “su extinción”. Aun así, era frecuente que los agentes de pastoral tuvieran una actitud reflexiva y crítica sobre el sentido asimilacionista que por momentos sus prácticas adoptaban⁶¹.

En línea con la visión ecuménica que por entonces atravesaba las diferentes Iglesias cristianas, las misiones de pastoral aborígen mostraron una fuerte predisposición para emprender formas de trabajo mancomunado entre católicos, anglicanos, metodistas y pentecostales.

En un principio, la llegada de misiones de pastoral aborígen de raíz católica al oeste de las provincias de Chaco y Formosa se produjo exclusivamente 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 quinientos 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 sí⁶². Entre los misionados por la orden estaba el padre Bernardo Witte⁶³. Como el conjunto de las misiones de pastoral aborígen, este tipo de misiones se abocaron a promover la “integración y [el] desarrollo”⁶⁴ de los aborígenes. De manera que 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.

El amplio despliegue de la episteme desarrollista y la reapropiación que misioneros cristianos hacían de éste, dieron una base común para esas convergencias indigenistas. 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. Los agentes

⁶¹ Entrevista a Ernesto Stechina, 7 de junio de 2013.

⁶² *Actualidad Pastoral*, año III, N° 26, marzo 1970, p. 23.

⁶³ En 1977 el padre Witte fue nombrado obispo de La Rioja, luego de que Monseñor Angelelli fuera asesinado.

⁶⁴ *Actualidad Pastoral*, año III, n° 26, marzo 1970, p 23.

de pastoral aborigen se presentaron como posibles ejecutores de políticas estatales indigenistas para las que los gobiernos no siempre contaban con los recursos humanos y técnicos para efectivizarlos.

Es por eso que, cuando en mayo de 1968, el director del SNAI fue recibido en Formosa por el Director Provincial del Aborigen (ver *supra*), Bernardo Witte fue invitado a participar del encuentro. Asimismo, el SNAI otorgó un presupuesto especial a esa Orden 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”⁶⁵. Asimismo, “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 católica⁶⁶.

El lugar que la región chaqueña pasó a ocupar en la planificación gubernamental desarrollista y el interés que los distintos gobiernos comenzaron a mostrar por los pueblos originarios viabilizaron posibilidades de sustentación de las misiones de pastoral aborigen en la zona. En ese marco, la vinculación con ámbitos gubernamentales y estatales fue un patrón común en el caso de las misiones de pastoral aborigen.

Lo dicho es también observable en el espacio protestante de pastoral aborigen. Apenas unos meses antes de la llegada de los OMI a Ingeniero Juárez, misioneros metodistas se instalaron en Juan José Castelli, en la provincia de Chaco. Se trató de una misión encomendada a Humberto Enrique Cicchetti, médico de la Armada Argentina recién convertido al metodismo. Cicchetti había sido enviado a trabajar junto a indígenas en el Chaco boliviano. Sin embargo, dada su voluntad de asentarse en Argentina, la Iglesia

⁶⁵ *La Mañana*, 1 de junio de 1968, p. 9.

⁶⁶ *Ibidem*.

le asignó la misión en Juan José Castelli⁶⁷. Allí se radicó junto a su compañera Virginia Bunn y dos enfermeras suizas⁶⁸, dando forma a un incipiente equipo de trabajo misional⁶⁹.

Vinculada con *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)– esta misión 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”⁷⁰ y buscó generar “un programa de servicio cristiano” que ofreciera respuestas a los altos índices de tuberculosis, desnutrición y falta de atención médica⁷¹ de la población de la zona⁷². Se acercaron a la misión familias *qom* y *wichí* oriundas de Cabá Ñaró, El Espinillo, Colonia Aborígen Chaco, entre otras localidades del oeste chaqueño (Almirón, 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; y la sede burocrático-administrativa se ubicó en Buenos Aires. Sin embargo, el espacio efectivo de trabajo pastoral indigenista se restringió a Juan José Castelli y sus alrededores.

La JUM se configuró como un actor de gran presencia en las acciones programadas por la Dirección Provincial del Aborígen chaqueña.

⁶⁷ Entrevista a Néstor Míguez, 24 de agosto de 2015. Cicchetti permaneció en esa “obra pastoral” durante más 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).

⁶⁸ 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 y Erna Klöti y Ruth Woods de Cretton (Operativo Toba. Boletín informativo No. 2. octubre 1970, AHM, Caja JUM Tobas, p. 2 e Informe para la JUM, 7 de mayo 1970, AHM, Caja JUM Tobas).

⁶⁹ 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 Chaco apareció como una provincia viable (Almirón, Artieda y Padawer, 2013).

⁷⁰ Proyecto de promoción rural comunitaria “Chaco”. Breve Síntesis general, marzo de 1972, AHM, Caja JUM Tobas, p. 1.

⁷¹ 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).

⁷² JUM – 23 años de servicios a comunidades tobas del Chaco, 1989, ISEDET, p. 1.

También en este caso pudo observarse la necesaria vinculación entre misión indigenista y gobierno provincial. Desde sus comienzos, la misión contó con la complementación del Instituto del Aborigen del Chaco, nacido poco antes (Decreto-ley 1216/63). La creación de este instituto 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.

Contando con ese apoyo gubernamental, hacia finales de la década del sesenta las actividades de la JUM alcanzaron a expandirse a otras zonas aledañas, con especial arraigo en la localidad de El Colchón. Gracias a ello, alrededor de cinco mil “tobas” fueron alcanzados, directa o indirectamente, por el trabajo de la misión⁷³. Hacia 1970, la acción sanitaria de este grupo pastoral alcanzó a atender más de doscientos cincuenta enfermos de tuberculosis (Cid, 1992: 65).

En 1970 el director de la SNAI mantuvo una reunión con al obispo metodista Carlos T. Gattinoni para informarse sobre las obras y el desarrollo que la JUM estaba desplegando en los alrededores de Juan José Castelli⁷⁴. Claramente, el renovado interés que la política comunitarista del onganiato mostraba sobre los pueblos originarios configuraba un espacio propicio para el funcionamiento de iniciativas de pastoral aborigen en la región chaqueña.

Un Boletín informativo de la Junta destacaba entonces la existencia de un “apoyo concreto” por parte de entes estatales, el cual se materializaba, por ejemplo, en el envío de antibióticos –a instancias de un programa nacional contra la tuberculosis– o en la designación que dos miembros de ese grupo de trabajo pastoral obtuvieron por parte de la Dirección Nacional de Educación del Adulto (DINEA) para cubrir cargos docentes en la escuela de Juan José Castelli⁷⁵. Esto no quiere decir que existiera una absoluta convergencia en las maneras en que unos y otros pensaban la “promoción comunitaria”.

⁷³ Diario *La Capital de Rosario*, 13 de septiembre 1967, p. s/n; y Boletín Informativo, octubre de 1970, AHM, Caja JUM Tobas.

⁷⁴ Carta de Carlos T. Cattinoni 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” convocando a una reunión informativa.

⁷⁵ Boletín informativo, junio de 1970, AHM, Caja JUM Tobas, p. 1.

Pero la política indigenista desarrollista generaba en la zona oportunidades de financiamiento y respaldo oficial, y los agentes de pastoral aborígen no dejaron de hacer uso estratégico de ello.

En este contexto, el despliegue de las nuevas formas de misionar y el nacimiento de intervenciones pastorales indigenistas concentradas en espacios puntuales (localidades, pueblos, comunidades), fue 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, se interesaban en promover el desarrollo de esos grupos de población.

Una red regional de pastoral aborígen (1968-1973)

El espacio de pastoral aborígen que fue conformándose paulatinamente desde mitad de la década del sesenta en el oeste de Formosa y Chaco experimentó un marcado fortalecimiento hacia 1968. La mayor efervescencia política que entonces atravesó a la sociedad argentina produjo una revitalización de las nuevas formas de acción pastoral. A finales de los años sesenta, las nuevas sensibilidades cristianas se conjugaron con un reverdecer militante dando forma a un nuevo tipo de indigenismo eclesiástico. En la Iglesia Católica, la Conferencia de Medellín reinsertaba las lecturas indigenistas sobre la “promoción” y la “ayuda” a los pueblos originarios en un esquema de “lucha por la liberación”. En ese contexto, entre 1968 y 1973, se instalaron en el centro y el oeste de Formosa y el oeste de Chaco muchas nuevas iniciativas de pastoral aborígen.

Por un lado, las experiencias de pastoral aborígen de los OMI y la JUM en Formosa y 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”. Por otro lado, las experiencias de pastoral rural en el NEA daban muestras de cómo era posible realizar acciones pastorales en la región siguiendo los principios ideológicos de la “liberación” de los pueblos.

Desde 1968 en adelante, las misiones de pastoral aborígen pasaron a verse cada vez más nutridas de voluntarios laicos. El CVII había ratificado la idea de abandonar los hábitos de clase media urbana y establecer contactos con los barrios y comunidades pobres del espacio rural. En ese contexto, muchos laicos, algunos con formación profesional y estudios universitarios, eligieron llevar adelante “una vida más cristiana y

socialmente más comprometida”⁷⁶. Postergaron sus carreras profesionales en las grandes urbes en nombre de “ayudar al aborigen”, contribuir a “desarrollar las comunidades” y acompañar sus procesos de “liberación”.

En general, provenían de Buenos Aires y otras grandes ciudades del país (aunque no faltaron extranjeros), pertenecían a estratos sociales medios y contaban con algún tipo de formación profesional: “agentes de salud”, alfabetizadores, educadores, trabajadores sociales, enfermeros, ingenieros, médicos. Su 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, entre otros.

No obstante, el abandono voluntario de los estándares de vida de clase media o alta no implicaba un abandono de los saberes incorporados en una educación y cultura de clase. 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. El acercamiento a las poblaciones pobres permitía hacer uso de estas formas de capital en nombre de “acompañar” para “mejorar la calidad de vida” de esos individuos, lo cual fue sin duda 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 Italo Di Stéfano y el obispo de Formosa Marcelo Scozzina promovieron enfáticamente la llegada de nuevas congregaciones, misioneros y voluntarios a sus diócesis. Este fue otro de los elementos que potenció el desenvolvimiento de un espacio de pastoral aborigen en el oeste de Formosa y Chaco.

En 1968, con el aval del obispo de Formosa, Monseñor 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° 81⁷⁷. Las

⁷⁶ Audiovisual "Hilario, Mada y familia. Nuestra vida en el oeste formoseño", 2012, Archivo privado Ernesto Stechina.

⁷⁷ Entre las misioneras se contaban 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 la Hna. Gracia lo hizo en 1972 (Acerca del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez, c. 1980, C200, Archivo CECAZO, p. 1).

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.

En tiempos en que era habitual que curas tercermundistas realizaran misiones de corta estancia en regiones rurales del país, 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 tareas”⁷⁸. El propio obispo Scozina convocó oportunamente 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”⁷⁹.

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 Chaco⁸⁰. El objetivo era realizar un trabajo pastoral con grupos *wichí* (Iñigo Carrera, 1998). La Congregación de las Hermanas del Niño Jesús auspició la empresa bajo la dirección de Guillermina Hagen.

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 (además del matrimonio de Ruben D´urbano y Ana María Seguezo y Nélide Dottore y Eduardo Sartor).

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 de Chaco. Guillermina Hagen fue convocada por Oscar Cervera, director de esa dependencia. Fue este quien la convidó 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). Evidentemente, la existencia

⁷⁸ Revista *Cristianismo y revolución*, N° 14, abril de 1969, p. 18.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Entre los voluntarios estaban la enfermera y ex-monja Margarita Merganti y dos ex-seminaristas de la orden de la Pasión de Jesucristo (pasionistas): “el negro” Orlando Montero y Carlos Cavalli.

de una movilizadora militancia cristiana dispuesta a viajar y vivir en lugares inhóspitos fue vista por el indigenismo estatal como una alternativa nada despreciable a la hora de aplicar sus estrategias de política pública.

La instalación de la misión contaba así con el triple respaldo de la Congregación, la diócesis y el gobierno provincial. Sin embargo, ello 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 concientización de las familias *wichí*. 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.

La experiencia de Nueva Pompeya suele ser rememorada a su vez 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 sólo se buscaba difundir el trabajo pastoral y político realizado (Lanusse, 2007), sino también facilitar las comunicaciones entre los distintos agrupamientos aborígenes 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 hacia 1973 (retomamos este punto más abajo).

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 aborígen”. Fueron varios los sacerdotes, hermanas, seminaristas y laicos que realizaron estadías en ese paraje (Taurozzi, 2006) y que luego se trasladaron a emprender misiones de pastoral aborígen en otras localidades del oeste chaqueño, como Villa Berthet, El Sauzalito (ambas en la provincia de Chaco), Laguna Yema, El Potrillo o, también, Ingeniero Juárez (todas ellas en la provincia de Formosa).

La orden de la Pasión de Jesucristo, más conocida como “pasionistas”, cumplió un papel importante en el fortalecimiento del espacio de pastoral aborígen del oeste de Formosa y Chaco. Hacia finales de la década del sesenta, esa orden produjo un viraje en sus estrategias misionales. Por un lado, incitó 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 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 y los estudiantes pasionistas Virgilio Ilari y Roberto Vizcaíno (Taurozzi, 2006). A continuación, Nazar, Vizcaíno y Soneira se trasladaron a Ingeniero Juárez; mientras que Ilari, quien según varios registros estaba vinculado con la organización político-militar Montoneros, permaneció en Nueva Pompeya. Al parecer, los traslados a Ingeniero Juárez habrían sido movimientos espontáneos, no autorizados en forma previa por la orden pasionista (Taurozzi, 2006) sino motivados por conflictos puntuales con el grupo encabezado por Hagen (Doyle, 1997). Sin embargo, la orden pasionista continuó apoyando la misión, más aún cuando en 1972 el obispo de Formosa ofreció a la orden hacerse cargo de un Vicariato Regional en esa provincia (Taurozzi, 2006)⁸¹.

En Ingeniero Juárez, seminaristas y sacerdotes pasionistas formaron “un equipo de trabajo para la promoción del aborigen” junto con las Hermanas de la Doctrina Cristiana previamente asentadas (Taurozzi, 2006: 285). Francisco Nazar recuerda los hechos señalando:

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.⁸²

A su vez, gracias a la llegada de nuevos agentes, el trabajo de “promoción” en Ingeniero Juárez consolidó y expandió su zona de influencia, abarcando comunidades de

⁸¹ Esto mismo es referido también por Patricio Doyle (Entrevista a Patricio Doyle, 24 de febrero de 2015).

⁸² Entrevista a Francisco Nazar, 17 de mayo de 2000. Realizada por Eduardo Berteau.

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 indigenista. Con ello adquirió una mayor solidez el trabajo que desde años atrás estaban realizando otros grupos católicos en el Barrio *Quompi* Julio Sosa, en las cercanías de Pozo del Tigre.

La sostenibilidad de este conjunto de experiencias no se apoyó sólo en los respaldos de diócesis, órdenes y congregaciones. La intervención de las oficinas gubernamentales indigenistas continuó haciéndose presente en la configuración del espacio de pastoral aborígen de la región chaqueña: a fines de 1970, Diego Soneira (entonces en Nueva Pompeya) fue convocado por el interventor militar del Chaco para ocupar el puesto de supervisor de la Dirección del Aborígen en la localidad de El Sauzalito. Allí, este sacerdote pasionista impulsó un nuevo “polo de desarrollo comunitario” (Doyle, 1997). Algún tiempo después los grupos de pastoral 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 controlar la salud de niños y embarazadas en las distintas localidades de la zona del oeste formoseño⁸³. Al mismo tiempo, los trabajos de alfabetización y las iniciativas de formar alfabetizadores *wichi* en Ingeniero Juárez se articularon (como también sucedía en Juan José Castelli, como vimos) con la DINEA⁸⁴, pudiendo otorgar certificados oficiales a los “aborígenes” alfabetizados⁸⁵.

Paralelamente, programas de escolarización aborígen con los que los agentes de pastoral trabajaban eran aprobados por el Ministerio de educación provincial y contenían proyectos de formación de Auxiliares Docentes (indígenas) y de adaptación de la currícula de primer grado para “niños aborígenes”⁸⁶.

Se trataba de ideas respecto de la educación y la alfabetización no del todo convergentes. Las nociones de Educación Fundamental Integral imperantes en el espacio de pastoral aborígen (sobre todo en el espacio católico) apuntaban a generar una

⁸³ Periódico *Acción de Incupo*, diciembre de 1990, p. 5

⁸⁴ Es importante observar que también Sotelo trabajaba para la DINEA (Sotelo, Melisa, Texto investigación”, *mimeo*, p. 1).

⁸⁵ Acerca del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez, c. 1980 Archivo CECAZO, C200, pp. 7 y 8.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 7.

educación que no fuera “pura y simple alfabetización, sino como aquella educación que enseña a vivir” (Venegas y Fiallo, 1966: 311). Aun así, la afinidad entre las prácticas de pastoral aborígen y las políticas indigenistas estatales resultaban claramente convenientes: la incorporación a los programas de la DINEA permitía a algunos de los agentes de pastoral aborígen contar con salarios estables, lo cual redundaba en mayor solvencia económica para el conjunto del equipo de trabajo pastoral.

Este tipo de relaciones con ámbitos gubernamentales (que no siempre fueron armónicas) 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 los casos en que no se encontraran formalmente incorporados en la estructura estatal.

Por un lado, la fuerte predisposición a la colaboración ecuménica existente en las distintas misiones de pastoral aborígen de la región chaqueña permitió originales formas de vinculación entre ellas. Por otro lado, al verse insertas en estructuras diocesanas organizadas según una pastoral de conjunto y articuladas regionalmente, las misiones encontraron formas de relacionamiento mutuo. Estas características permiten caracterizar al conjunto de misiones indigenistas de la región del Chaco como un espacio social articulado en forma de red (Ayala, 2014; Bidart, 2009).

Asentados en lugares de difícil acceso, los encuentros, las comunicaciones y los intercambios no eran necesariamente frecuentes. Sin embargo, es posible pensar que el conocimiento de que a unos cuantos kilómetros de dónde cada quién se encontraba había otros grupos trabajando con un sentido pastoral semejante resultaba inspirador y reafirmaba el propio trabajo. Al decir de Granoveter (1973: 1375), los lazos “fuertes” dentro de los grupos implican necesariamente cierto grado de cerrazón y cierta dinámica excluyente de otros grupos. En cambio, la existencia de lazos algo más “débiles” en el interior de los grupos permite a sus miembros establecer relaciones con otros grupos distintos, dando lugar a la formación de redes más extensas y flexibles y también más enriquecedoras y abarcativas. Esto explica la alta circulación de personas que existió en el interior de esta red social. Era frecuente el pasaje de laicos, hermanas y sacerdotes de uno a otro equipo de trabajo pastoral asentado en la región⁸⁷.

⁸⁷ Según cuenta Patricio Doyle, él estuvo primero en Ingeniero Juárez, 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 algunos meses en Ingeniero

Aquella dinámica de circulación e intercambios se extendió a su vez con el espacio de acción pastoral rural gestado en torno del MRAC en el 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 aborígen del oeste de Formosa y Chaco. Desde su cargo de director de INCUPO, Oscar Ortiz –quien durante largo tiempo había trabajado como “extensionista” del MRAC⁸⁸– realizó multiplicidad de acciones de apoyo a los grupos de pastoral aborígen de la región chaqueña. A su vez, Jean Charpentier, conocedor de los programas de Escuelas de la Familia Agrícola, muchas veces fue recibido por los grupos de pastoral aborígen del Chaco para adaptar aquella modalidad a las necesidades de los grupos *qom*, *wichi* y *pilagá*. Según recuerda Patricio Doyle, su presencia fue importante en el espacio pastoral de Juan José Castelli y alrededores⁸⁹. El flujo de militantes entre el MRAC y la red de pastoral aborígen chaqueña implicó también la reproducción de ciertos *habitus* (Bourdieu, 2006) referidos a las lógicas de funcionamiento de los grupos y las dinámicas de obtención de financiamientos.

El carácter de red de este conjunto de misiones funcionó como una estructura dinámica de apoyaturas mutuas y facilitó la recepción de multiplicidad de individuos interesados en volcar sus energías y conocimientos profesionales o técnicos en lo que entendían como “promoción del aborígen”. Esta es otra de las razones por la cuales este espacio misional se nutrió de una alta proporción de laicos. La llegada de estos permitía contar con nuevas formas de capital profesional, cultural o social y la existencia de una red con arraigo territorial permitía dar cobijo efectivo a esas voluntades misioneras y/o militantes.

Pastoral aborígen y organización política indígena

La dinámica de poder pastoral presente en el espacio de pastoral aborígen chaqueño motorizó también formas de acompañamiento a los procesos de organización

Juárez. En 1980, tras abandonar el clero, Doyle se trasladó a Tres Pozos (Chaco) y, al poco tiempo, se asentó en El Sauzalito. Allí acabó trabajando junto a Diego Soneira, Marta Tomé y “el Gordo” Cavalli, entre otros (Entrevista a Patricio Doyle, 24 de febrero de 2015).

⁸⁸ 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”.

⁸⁹ Entrevista a Patricio Doyle, 24 de febrero de 2015.

política indígena que hacia principios de la década del setenta estaban tomando forma. El énfasis que estas misiones pusieron en la formación de líderes, la organización y la movilización conduce a pensar este tipo de intervenciones eclesíásticas como acciones político pastorales con capacidad para “re-ideologizar” dinámicas sociales (García Ruiz, 1998). En el caso de Nueva Pompeya ello fue particularmente intenso.

Hacia finales de 1960, la migración indígena a los centros urbanos había dado lugar a la existencia de una clase media de empleados, técnicos, estudiantes universitarios y profesionales que se asumieron indígenas (Serbín, 1995). Ellos, fundamentalmente radicados en el conurbano bonaerense y en algunos casos desvinculados de la cotidianeidad de los parajes y pueblos de donde años atrás habían migrado, comenzaron a propulsar eventos culturales, reuniones, encuentros de revalorización de la historia y la vida de los pueblos originarios; y más tarde, formas de organización pan-indígena y 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). Entre otros destacados referentes indígenas del momento, fueron miembros de la Comisión: Eulogio Frites, Elena Cayuqueo, Nimia Apaza y Luis Coliqueo, Según relata 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).

En estas empresas destacaron 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. Quizás

los más claros emergentes hayan sido las figuras de Eulogio Frites, Nimia Apaza y Nilo Cayuqueo.

Al tanto de estos procesos de movilización indígena, el grupo de pastoral aborígen asentado en Nueva Pompeya buscó vincularse con algunos de esos referentes indígenas. 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)⁹⁰. En ese contexto, el grupo indigenista de Nueva Pompeya hizo notables esfuerzos para contribuir a la concreción, en enero de 1972⁹¹, 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”⁹² a grupos pertenecientes a distintos pueblos indígenas en la región chaqueña. Andrés Serbín (1995: 20) recuerda el fenómeno señalando que

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 (Serbín, 1995: 20).

De esta forma, se intentaba replicar en la provincia del Chaco procesos de organización indígena que el pueblo *mapuche* estaba generando de forma pujante en la provincia de Neuquén. La realización del Congreso Indígena Regional de Cabá Ñaró tuvo la intención de generar los consensos mínimos con los que referentes *wichí* y *qom* asistieran al inminente Primer Parlamento Indígena Nacional o *Futa Trawn* (“gran parlamento”, en idioma mapudungun).

Por entonces, el movimiento mapuche se encontraba en un proceso de fuerte crecimiento y la realización del *Futa Trawn* entre el 14 y el 19 de abril de 1972 en la provincia de Neuquén era clara expresión de ello. Si bien el parlamento fue convocado por el gobierno neuquino, en línea con una política indigenista integracionista y de inclusión estratégica, el aprovechamiento que la militancia indígena pudo hacer del

⁹⁰ Según relata Alicia Cid (1992: 161), Apaza elogiaba la obra realizada por el grupo de voluntarios de Nueva Pompeya.

⁹¹ Si bien, según cuenta Eulogio Frites (2011: 54), esa reunión habría sido en 1973; parece más acertada la versión de Andrés Serbín que postula que la misma se llevó a cabo en enero de 1972.

⁹² 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).

mismo lo convirtió en un hito de la historia del movimiento indígena nacional. El *Futa Trawn* implicó para el movimiento indígena un particular espacio de posibilidades de fortalecimiento y proyección pública. Al decir de Andrés Serbín (1995: 18), “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]”. Por su parte, Diana Lenton (2010: 13) 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”.

Casi inmediatamente, el encuentro interétnico en Cabá Ñaró dio paso a un nuevo 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, se denominó Primer Parlamento Indígena del Chaco. Representó “un acontecimiento inédito y, en muchos sentidos, inaugural del movimiento indígena regional”⁹³. Como sostiene Graciela Guarino (2010) fue una iniciativa de organización que emuló las convocatorias nacionales emprendidas por el pueblo *mapuche*. A instancias de ese Parlamento se fundó la Federación Indígena del Chaco (Colombes, 1975; Serbín, 1995).

La experiencia federativa chaqueña fue imitada por otros grupos indígenas del país y, a fines de 1973, en Amaincha del Valle 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). A modo de “conclusiones”, el Parlamento exigió títulos “definitivos, inembargables e intransferibles” sobre las tierras indígenas y, como en Chaco, el “respeto por las lenguas maternas”⁹⁴.

A instancias del Parlamento chaqueño fueron presentadas reivindicaciones a las autoridades provinciales, luego reforzadas en la reunión que la Federación Indígena del Chaco realizó en la ciudad de Resistencia en 1973. En esta última reunión se plantearon demandas ante el Poder Ejecutivo provincial, a saber: que fuera reorganizada la Dirección

⁹³ Revista *Noticias*, 27 de abril de 1974, p. 4. Asistieron Manuel Chascoso y José Barreto, ambos oriundos de Bartolomé de las Casas.

⁹⁴ *Ibidem*.

del Aborigen, incorporando la representación de “dos delegados por cada raza”⁹⁵; que el Instituto de Colonización incorporase representación indígena para responder a los problemas de tierras de estos pueblos; y que se utilizaran “los idiomas maternos en las escuelas de las comunidades”⁹⁶.

El acompañamiento cercano que el grupo de pastoral aborigen de hizo sobre cada uno de estos procesos de movilización le acarrearía conflictos y persecuciones por parte del gobierno de la provincia del Chaco⁹⁷. Su acción no sólo era un problema político a nivel local, sino que a su vez confrontaba con lo que el gobierno nacional entendía que debía ser el movimiento indígena. La realización, en julio de 1973, del Segundo Congreso Indígena Nacional (esta vez en la ciudad de Buenos Aires), se insertó en una estrategia propulsada por el Ministerio de Bienestar Social de la Nación orientada a generar en el interior de la organización política indígena líneas partidarias que le fueran afines (Serbín, 1981; Carrasco, 1991; Lenton, 2010)⁹⁸.

El resto de las experiencias de pastoral aborigen de la región no parecen haber llegado al grado de compromiso en la organización política de los grupos indígenas que tuvo el espacio indigenista de Nueva Pompeya. Aun así, tanto las misiones de pastoral aborigen católicas como protestantes adscribían a los objetivos de capacitar y formar “líderes comunitarios”. 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 aborigen⁹⁹. Las misiones protestantes

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ Cabe mencionar que en su tercer gobierno Perón intentó consolidar aquellas líneas de la organización política indígena que eran más afines a su propia línea partidaria (Serbín, 1981; Carrasco, 1991; Lenton, 2010). El Segundo Congreso Indígena Nacional, realizado en Buenos Aires en julio de 1973, fue propulsado por el Ministerio de Bienestar Social de la Nación, pero fue cuestionado por la participación en el mismo de “‘aborígenes’ sin representación alguna” (*Noticias*, N° 152, 26 de abril de 1974, p. 4).

⁹⁸ Ver: *Noticias*, N° 152, 26 de abril de 1974.

⁹⁹ También entre las acciones de pastoral aborigen de la diócesis de 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 construcción política. En el seno de estos “cursillos”, en 1970, referentes *mapuche* de distintos parajes del territorio neuquino dieron forma 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

al igual que 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. Rememorando 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”¹⁰⁰. Pero la JUM también buscaba “trabajar desde un comienzo con los líderes naturales y los grupos directivos de las comunidades elegidas”¹⁰¹. El desafío radicaba en “encontrar” a aquellos individuos que –a juicio de los agentes de pastoral– tuvieran mayores y/o mejores aptitudes para conformarse en “líderes comunitarios”. Al respecto los documentos refieren la necesidad de

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 mancomunado¹⁰².

Como puede verse, este tipo de iniciativas de los agentes de pastoral aborígen se conjugaba con las referidas apoyaturas en espacios estatales y programas gubernamentales. Así, los agentes de pastoral aborígen se ubicaban en una posición intersticial entre unos y otros. En esa particular posición radicaba buena parte de la efectividad de sus acciones indigenistas. La posición intersticial permitía actuar entre los pueblos originarios sin ser indígena, y actuar en el Estado sin ser Estado.

Es por eso que, aun cuando alcanzaron a incorporarse formalmente a la estructura estatal, continuaron pensándose y presentándose en una relación de exterioridad respecto del Estado. Del mismo modo que aun cuando cumplieron algún papel protagónico en los procesos de organización política –e incluso movilización indígena–, continuaron reconociéndose como “simples” colaboradores externos. La

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).

¹⁰⁰ JUM – 23 años de servicios a comunidades tobas del Chaco, 1989, ISEDET. p. 3.

¹⁰¹ 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 *qom* (Almirón y Padawer, 2016).

¹⁰² PPCR Chaco. Período Inicial de la Primera Etapa. Primer Informe General, AHM, Caja JUM Tobas, 1974, p. 1.

lógica de poder pastoral que conminaba a actuar en nombre del bien del otro brindó el sustento ideológico que les permitió evitar la fijación en una u otra instancia.

Dinámicas represivas particularizadas: el caso de Nueva Pompeya (provincia de Chaco)

Desde 1973 en adelante, la crisis del modelo desarrollista llevó a que los programas nacionales de política estatal indigenista fueran suspendidos o paulatinamente abandonados. Si bien, entre 1973 y 1976, la idea de “desarrollar las comunidades” continuó imperando en las intervenciones programadas por el Ministerio de Bienestar Social (ambicionando, por caso, el proyecto de crear quinientas cuatro 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 propendía verdaderamente a ello. La valorización del capital fue desplazada cada vez más desde el sector industrial al sector financiero, poniendo en entredicho la utilidad de desarrollar regiones atrasadas e incorporar al mercado interno y a la sociedad a aquellos grupos “marginados”. En la 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.

No obstante, como sostienen algunas investigaciones, el abandono del desarrollismo no respondió tanto a un agotamiento estructural del modelo ISI sino 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 de los sectores subalternos (Ansaldi, 2014).

En el NEA, el grado de organización y la capacidad política que habían adquirido las ligas agrarias fue uno de los principales motivos de la represión social y política. En poco más de un año, en distintas provincias nacieron organizaciones gremiales de colonos, campesinos y trabajadores rurales: en noviembre de 1970 fueron creadas las Ligas Agrarias Chaqueñas; 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 señala Vázquez 2015; 2016); y en enero de 1972, las Ligas Agrarias Correntinas. Con ello, la lucha quedaba entablada en torno de un tema de vital importancia para la construcción del orden social de la región: la tierra (Archeti, 1988).

El 25 de junio de 1973 marcharon sobre la capital formoseña unos 2.500 campesinos nucleados en torno de la ULICAF y acompañados por gremios estatales, sindicatos, partidos políticos y referentes de la Iglesia Católica formoseña. Durante el mes de julio, ello fue seguido de un proceso bastante generalizado de tomas de tierras por parte de familias campesinas. El Gobernador Antenor Gaúna intentó responder mediante el decreto N° 408 que disponía la revisión de todas las adjudicaciones de venta y los permisos de ocupación de tierras fiscales producidos durante la dictadura entre el 28 de junio de 1966 y el 24 de mayo de 1973.

Las tensiones internas en el partido peronista eran fuertes: el propio Vice-Gobernador, aliado a los intereses de la Sociedad Rural formoseña, se opuso a las medidas tomadas por Gaúna y se pronunció en favor de la intervención federal. Ella se concretó en noviembre de 1973¹⁰³. La intervención federal fue un modo de frenar las demandas de tierras de la Unión de Ligas Agrarias Formoseñas (ULICAF) y limitar las concesiones que el gobierno estaba haciendo a ese respecto (Servetto, 2002). En el escenario nacional, la medida fue parte de una estrategia sostenida por parte del gobierno para administrar los conflictos entre la derecha política sindical y la izquierda revolucionaria (Servetto, 2009). En efecto, Formosa fue el escenario inaugural de una serie sostenida de intervenciones federales. En enero de 1974 fue intervenida la provincia de Buenos Aires y a lo largo ese año sucedió lo mismo con las provincias de Córdoba (febrero), Mendoza (agosto), Santa Cruz (octubre) y Salta (noviembre)¹⁰⁴.

Ante la ausencia de iniciativas de política indigenista, la red de pastoral aborígen chaqueña ocupó ese lugar de intervención. Como veremos a lo largo del capítulo, en el marco del incremento de la represión y la violencia disciplinadora, la pastoral aborígen de la región chaqueña experimentó transformaciones que, paradójicamente, consolidaron su presencia en la región.

¹⁰³ Ver: *El Descamisado*, año 1, N° 26, 13 de noviembre de 1973, pp. 26 y ss.

¹⁰⁴ Ver: Servetto, 2009.

El MRAC también fue objeto de persecuciones políticas. 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 había nacido en 1970 con emisiones diarias. El 30 de noviembre de 1971, Norma Morello, maestra rural con destacada militancia en el MRAC, fue secuestrada por el Ejército y trasladada en forma ilegal a una comisaría de la localidad correntina de Goya, donde fue sometida a interrogatorios y torturas. El 31 de diciembre fue trasladada a una comisaria de Rosario, donde se hizo pública su detención. Allí permaneció hasta ser liberada los primeros días de mayo de 1972. El caso de Morello –uno de los primeros casos de secuestro y desaparición forzada tristemente generalizados después de 1976¹⁰⁵– tuvo un gran impacto entre los grupos de trabajo pastoral en toda la región del NEA.

Desde 1972, muchos sacerdotes, religiosas y laicos se vieron obligados a realizar exilios internos y externos (entre ellos, Arturo Paoli, acusado de transportar “literatura comunista” –Catoggio, 2016: 67). Si bien instituciones como INCUPO y FUNDAPAZ continuaron funcionando, ellas realizaron significativos virajes ideológicos y en sus métodos de abordaje e intervención. Según sostuvo Jorge Pereda, entonces director de FUNDAPAZ, 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”¹⁰⁶.

A medida que la represión avanzaba en los espacios de militancia campesina y rural, INCUPO y FUNDAPAZ fueron incrementando cada vez más su presencia entre las misiones de pastoral aborígen. Cabe recuperar las memorias de un grupo de pastoral aborígen localizado en Ibarreta (provincia de Formosa) en las cuales se hace referencia a este movimiento interno: “la preocupación por los Centros Radiofónicos de INCUPO y las Ligas Agrarias” fue hecha a un lado, pasando a concentrar la dinámica de acción en la “promoción” de grupos *wichi* cercanos a la localidad¹⁰⁷.

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. En primer lugar, no fue tan frecuente que iniciativas de pastoral aborígen mantuvieran vínculos estrechos

¹⁰⁵ Diario *Página/12*, 24 de julio de 2011.

¹⁰⁶ *Puente*, N° 82, primer cuatrimestre de 2013, p. 3.

¹⁰⁷ Acerca del proceso y situación actual de la comunidad aborígen de Ibarreta, c. 1983, c204, Archivo CECAZO, p. 1.

con organizaciones políticas o gremiales combativas, como sí lo eran las relaciones entre el MRAC y las ligas agrarias. Ello permitió que las misiones de pastoral aborígen fueran vistas por parte de los gobiernos provinciales –o incluso por parte de los poderes políticos y económicos locales– como intervenciones puramente asistenciales. Siguiendo patrones de aboriginalidad basados en la subestimación del indígena, estos poderes leyeron las acciones de pastoral como intervenciones políticamente intrascendentes. Así lo sugieren las palabras de la activista laica Mabel Quinteros:

Bueno, nosotros trabajábamos bastante bien en plena dictadura. Por ahí te jorobaban un poco porque llevabas gente en las camionetas, pero era como si dijeran: `bueno, estos indígenas no son peligrosos, y esta gente [misioneros y religiosos] no sé en qué está con los indios, pero bueno´. No podían ver nada muy oculto¹⁰⁸.

En segundo lugar, al estar concentradas en las tierras menos fértiles de Chaco y Formosa, las misiones de pastoral aborígen no fueron el principal foco de atención de los sectores dominantes, las empresas agropecuarias y los agentes de la represión. Antes bien, la atención estaba puesta en las intervenciones de pastoral rural solidarizadas con los procesos de organización y movilización campesina y de pequeños productores del este de Formosa y Chaco.

Dado que las iniciativas de pastoral aborígen se presentaban como experiencias dispersas, aparentemente aisladas y carentes de una estructura organizativa común, la persecución política sobre ellas –si la había– era puntual y enfocada en cada grupo misional particular.

Nueva Pompeya fue el caso paradigmático de esa dinámica represiva particularizada. Como vimos, el grupo de Nueva Pompeya se caracterizó por hacer de su intervención pastoral una acción de intensa militancia política. 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

¹⁰⁸ Entrevista a Mabel Quinteros, 27 de mayo de 2013.

José Castelli vieron reducida la oferta de brazos indígenas disponibles 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, 1976). Simultáneamente, comenzaron a cristalizarse 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, que como vimos era colaboradora de René Sotelo en la mencionada Dirección. Cid señala que “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 (2013: 16), 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”. Pero, tal como fue planteado en su momento en las páginas de la revista *El Descamisado*¹⁰⁹, 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 agro-industrial encarado por la empresa Agrex S.A., la cual estaba integrada por distintas empresas norteamericanas y por la familia presidencial Lanusse (Ferrara, 2007). Las diferencias se suscitaron cuando el plan de colonización puso en evidencia los elevados niveles de rentabilidad que muchos de los suelos chaqueños podían llegar a reportar bajo condiciones de explotación modernas y capitalistas.

En este contexto, en mayo de 1973 (dos días antes de la asunción presidencial de Héctor J. Cámpora), la Dirección del Aborigen Chaqueño convirtió la experiencia pastoral de El Sauzalito, iniciada en 1971, en un nuevo punto de “promoción comunitaria” oficial: el ex integrante de la Cooperativa de Nueva Pompeya, Diego Soneira, fue nombrado Supervisor de la Dirección del Aborigen en El Sauzalito, y la acción pastoral del lugar pudo contar con el apoyo formal y financiero de esta dependencia estatal. Alicia Cid (1992: 151) relata 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

¹⁰⁹ *El Descamisado*, año 1, Nº 16, 4 de septiembre de 1973, p. 16 y ss.

[en El Sauzalito]”. En contrapartida, la voz de Leandro, referente *wichi* 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 donde hay más gente [,] ellos [la DPA] no apoya. Más vale que el gobierno nos deje trabajar.¹¹⁰

Las tensiones entre los grupos *wichí* y el organismo estatal indigenista eran evidentes. Los misioneros de Nueva Pompeya no dudaban en acompañar a los primeros, aun sabiendo los costos que ello podría tener para las posibilidades de continuidad del grupo.

Con la llegada a la presidencia de un nuevo gobierno peronista, fueron indultados los presos políticos y anulada la mayor parte de las leyes y las disposiciones represivas. Sin embargo, el Decreto Ley de Defensa Nacional que operaba como “el corazón ideológico” de la dictadura no fue derogado (Franco, 2012). En este clima, la presencia que el grupo de Nueva Pompeya tenía en la organización política de los grupos indígenas de la zona fue percibida por distintos actores políticos como un peligro latente. Recordemos que este grupo había apoyado la realización del encuentro interétnico en Cabá Ñaró que desembocó en la formación de la Federación Indígena del Chaco. En poco tiempo, esta organización articuló vínculos con sectores sindicales y con los procesos de la organización campesina local.

La tensión se agravó cuando en septiembre de 1973 la Federación se movilizó a la plaza central de Resistencia para que el gobernador Deolindo Bittel atendiera los reclamos definidos en su segunda reunión (entre ellos, la destitución de René Sotelo al mando de la Dirección del Aborigen)¹¹¹. El grupo indigenista de Nueva Pompeya puso a disposición de los manifestantes vehículos gestionados ante INCUPO para facilitar su transporte. Es probable que los vínculos que el grupo de Nueva Pompeya mantenía con sectores del peronismo de izquierda facilitarían la entrega de víveres que miembros de la

¹¹⁰ *El Descamisado*, año 1, N° 16, 4 de septiembre de 1973, p. 20.

¹¹¹ *La Mañana*, 24 de febrero de 1984, p. 4.

Regional IV de la Juventud Peronista hicieron a la Federación para sostener un acampe de tres días frente a la Casa de Gobierno provincial¹¹².

Aun cuando pasaran desapercibidas en la política cotidiana a nivel nacional, este tipo de movilizaciones eran evidencia de conflictos con un alto voltaje político a nivel provincial. En efecto, la importancia política del hecho no fue tolerada por las fuerzas de represión local y el acampe fue levantado cuando cien miembros del Comando de Organización (grupo de represión que respondía de forma directa al Gobernador provincial) (Cid, 1992) atacaran a los manifestantes con armas de fuego¹¹³.

En el marco de una “política de asfixia a la Cooperativa de Trabajo de Nueva Pompeya”¹¹⁴, fueron crecientemente reducidas las autorizaciones de venta de sus productos (Lanusse, 2007), lo cual implicó un fuerte golpe a la sostenibilidad 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 otros grupos de “promoción aborigen” de la zona, etcétera) fueron utilizados como justificativo para encarcelar a quince miembros de la cooperativa (entre ellos, su líder, Guillermina Hagen). Entonces sí el conflicto adquirió envergadura nacional. Sectores del peronismo de izquierda salieron en defensa de ese grupo misional de Nueva Pompeya. La revista *El Descamisado*¹¹⁵ denunció la situación¹¹⁶ y diez diputados peronistas de la rama juvenil del Frente Justicialista para la Liberación (FREJULI) reclamaron por la libertad de estos presos políticos¹¹⁷. Finalmente, con el visto bueno del propio Gobernador provincial, la cooperativa de Nueva Pompeya fue

¹¹² *Noticias*, 27 de abril de 1974, p. 4.

¹¹³ Carta abierta de la hermana Guillermina Hagen al Gobernador Bittel, reproducida en *El Descamisado*, 16 de octubre de 1973.

¹¹⁴ Carta abierta de la hermana Guillermina Hagen al Gobernador Bittel, reproducida en *El Descamisado*, 16 de octubre de 1973, p. 18.

¹¹⁵ Si bien la 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.

¹¹⁶ *El Descamisado*, N° 22, 16 de octubre de 1973, pp. 16 y ss. *El Descamisado*, N° 23, 23 de octubre de 1973, pp. 5 y 12.

¹¹⁷ 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).

intervenida militarmente (Taurozzi, 2006). El grupo de trabajo se disolvió y Hagen se exilió en Perú en 1974.

El resto de las iniciativas de pastoral aborígen de la región chaqueña no sufrió el nivel de persecución política que experimentó Nueva Pompeya. Aun así, en mayor o menor medida, todas las experiencias de la región se vieron obligadas a revisar sus prácticas, morigerando su radicalidad y adoptando opciones político-religiosas (Donatello, 2005) menos contestatarias del orden social establecido. Paulatinamente, la red de pastoral aborígen fue abandonando, ocultando o disimulando sus posturas más críticas¹¹⁸.

Uno de los resortes aprovechados por la red de pastoral aborígen para dar continuidad a sus prácticas fue la todavía vigente cooperación internacional. 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. En 1974, fue creado el Instituto de Desarrollo Social y Promoción Humana (INDES), una asociación civil destinada a desplegar formas de “desarrollo rural sustentable”. El mismo operó 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 (Murthag, 2012: 355).

A través de viajes y capacitaciones, equipos de pastoral aborígen asentados en Juan José Castelli pudieron interiorizarse sobre el funcionamiento de las cooperativas de producción de “comunidades mapuche” en Chile¹¹⁹. Y luego intentaron aplicar estos conocimientos en el trabajo que cotidianamente desarrollaban junto a población *qom*. Años más tarde, también los grupos de trabajo pastoral radicados en la región chaqueña enviaron a algunos de sus miembros en gira por los países europeos para establecer los contactos que les permitieran hacer uso de los fondos de cooperación disponibles en los países “desarrollados”¹²⁰.

¹¹⁸ En agosto de 1976 uno de los máximos responsables en la orden pasionista, el sacerdote Bernardo Huges, se vio obligado a exiliarse debido a las intimidaciones sufridas por la dictadura militar.

¹¹⁹ PPCR “Chaco”. Composición actual del “Equipo de acción comunitaria rural”, c. 1974, AHM. Caja JUM Tobas, p. 1.

¹²⁰ Entrevista a Patricio Doyle, 24 de febrero de 2015.

En el delicado escenario político de los años setenta, los vínculos con el Estado pasaron a garantizar cierta “legitimidad oficial” de lo hecho localmente, alejando las sospechas de “subversión” que pudieran recaer sobre los grupos de trabajo. Siendo que el conflicto de Nueva Pompeya se había tensionado a partir de la oposición entre la Dirección del Aborigen provincial y el grupo pastoral, mantener relaciones de relativa concordia con esta y otras dependencias estatales era una opción considerada viable.

La direccionalidad de la relación Estado-pastoral aborigen se invirtió: si antes las agencias gubernamentales buscaban enfáticamente contactarse con agentes de pastoral aborigen para aplicar programas de política indigenista, ahora eran los agentes de pastoral quienes procuraban estar atentos a 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. Así, las misiones continuaron practicando sin mayores sobresaltos intervenciones de tipo educativo y sanitario sobre los grupos indígenas de la zona.

Hacia 1974, Diego Soneira y Patricio Doyle (ambos en El Sauzalito) mantuvieron formas semejantes de inserción en otros esquemas de política educativa, esta vez inscriptos en el gobierno de provincial de Formosa¹²¹. Por su parte, los agentes de pastoral aborigen radicados en Ingeniero Juárez intervinieron en 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. 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 el mismo se aplicase sobre la población indígena de la zona¹²². Los laicos proveyeron a los distintos espacios de trabajo pastoral de recursos adicionales con los que potenciar la acción indigenista. A través de sus vínculos con el Ministro de Salud de la Nación (y aprovechando recursos disponibles en programas nacionales y provinciales de control de la Tuberculosis), el médico Hilario Ferrero gestionó la llegada a El Potrillo de un avión con ingentes provisiones de medicamentos y diversos instrumentos sanitarios¹²³.

¹²¹ Entrevista a Patricio Doyle, 24 de febrero de 2015.

¹²² *Acción de Incupo*, diciembre de 1990, p. 5.

¹²³ 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)

Ese mismo año, la JUM consiguió que el gobernador del Chaco firmase un convenio por el cual el Ministerio de Bienestar Social provincial proveería a la entidad de dinero y “elementos varios”¹²⁴. También, el director de la JUM Ángel V. Peiró fue nombrado Asesor del programa de desarrollo rural en General Vedia y Puerto Bermejo (provincia del Chaco). 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.¹²⁵

De esta forma, en tiempos de represión y de desarticulación de políticas estatales indigenistas, esas estrategias llevaron a los miembros de la red de pastoral aborigen chaqueña a ocupar una curiosa posición: tomando a su cargo programas estatales de política social, sanitaria o educativa, se configuraron como agentes generadores de estatalidad indigenista.

¹²⁴ Carta de Ángel Peiró al Obispo Carlos T. Gattinoni, 15 de junio de 1974, AHM. Caja JUM Tobas, p. 1.

¹²⁵ Proyecto de Promoción Comunitaria Rural "Chaco". Composición actual del `Equipo de acción comunitaria rural', AHM. Caja JUM Tobas, c. 1974, p. 1.

SEGUNDA PARTE

LATINOAMERICANIZACIÓN DE LA RED DE PASTORAL

ABORIGEN CHAQUEÑA (1973-1983)

CAPITULO IV

Reorganizaciones internas en la pastoral aborígen chaqueña

Morigeración ideológica en la Iglesia Católica

Promediando la década del setenta, tuvo lugar una reconfiguración del campo de lo decible dentro del espacio católico en general. A su manera, el campo católico de la red de pastoral aborígen chaqueña acompañaría estas mudanzas, intentando evitar la confrontación directa y aprovechando los espacios de acción efectivamente disponibles.

La morigeración ideológica impregnó los pronunciamientos de la Iglesia Católica universal. Ese fue uno de los sentidos que tuvo el sínodo de Obispos realizado entre el 27 de setiembre y el 26 de octubre de 1974. En él se intentaron establecer “aclaraciones” respecto de lo que debía entenderse por “liberación”, poniendo un énfasis cada vez mayor en la cultura como espacio de acción evangelizadora.

Retomando los debates del referido sínodo, el 8 de diciembre de 1975 el Papa Pablo VI emitió la encíclica *Evangelii nuntiandi* (la evangelización en el mundo contemporáneo). En él, 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 status eclesiástico dentro de la Iglesia romana.

A través de *Evangelii Nuntiandi*, la Iglesia católica consiguió 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 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 aborígen” 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 de los años sesenta. 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.

Estas fueron mutaciones teológicas discursivas que se manifestaron a lo largo de toda la década del setenta y que fueron contundentemente explicitadas a instancias de la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana (celebrada entre el 27 de enero y el 12 de febrero de 1979 en la ciudad de Puebla, México). Esta Conferencia se apoyó en la encíclica *Evangelii nuntiandi* y consagró la referencia al “indígena de América Latina” como “el más pobre entre los pobres”¹²⁶.

El Documento final de la Conferencia 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).¹²⁷

¹²⁶ 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).

¹²⁷ CELAM, Documento Final de Puebla, Conclusiones §1164.

El interés de Puebla por “la cultura” fue una herramienta de contraofensiva ante el secularismo de las sociedades modernas (Ezcurra, 1988). También, la pregunta por “las culturas autóctonas” fungió como un elemento de análisis de la realidad latinoamericana en detrimento de otras variables como las clases sociales y la lucha política¹²⁸. Como escribió un tiempo después el máximo responsable del Departamento de Misiones del CELAM, Oscar Osorio Jaramillo (1987: 178), 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”. Con lo cual –continuaba Jaramillo–, el nudo central de esta ideología no era “el individuo, como ocurre con la ideología liberal, ni tampoco la clase social, como lo hace el marxismo” (1987: 178); pues las “comunidades indígenas” representaban 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 (2008: 127), la relectura que en Puebla se hizo del CVII en términos de “teología de la cultura” implicó “el final teológico del catolicismo posconciliar”. La posición 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). La CEA no tardó en hacerse eco de estos replanteos doctrinales. En su 39° 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, en el marco de la dictadura militar, había perdido buena parte de sus sectores más progresistas (asesinados, desaparecidos, exiliados o silenciados), y en el cual sectores conservadores habían conseguido reestablecer su hegemonía (Obregón, 2007; Mignone, 2006).

El discurso inaugural del Puebla, a cargo del flamante Papa Juan Pablo II¹²⁹, planteó que si bien era necesario “tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo”, ello no debía hacer olvidar ciertas

¹²⁸ Durante la década del ochenta, estas nuevas visiones sobre la cultura fueron difundidas en América Latina 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 creando su propio Departamento de Cultura) (Ezcurra, 1988: 33).

¹²⁹ El discurso fue pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles (México) el 28 de enero de 1979.

“incorrectas interpretaciones” de esa Conferencia (CEA: 1979: 10). Fue invocada “una recta concepción cristiana de la liberación” (CEA, 1979: 23) al tiempo que fueron cuestionadas 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).

En el plano discursivo, la red de pastoral aborigen chaqueña adecuó sus prácticas a estas reconfiguraciones del campo de lo decible en el campo católico. En parte, porque indefectiblemente la red se hallaba inmersa en esos espacios de circulación discursiva. En parte también porque apropiarse de las terminologías imperantes era una manera de generar los espacios de posibilidad necesarios para continuar desplegando sus acciones indigenistas. Si bien *Evangelii nuntiandi* y Puebla fueron una clara reversión de muchos de los caminos andados por el CVII y la Conferencia Episcopal de Medellín, lo indígena cuajaba allí de una forma no disonante.

Así, al tiempo que la idea de “inculturación del evangelio” se hizo más presente en el campo católico mundial y latinoamericano, esta expresión comenzó a ganar protagonismo entre la red de pastoral aborigen de la región chaqueña. La idea de “liberación” se conjugó con programáticas culturalistas referidas al “rescate” de “la cultura aborigen”. En ese marco una memoria elaborada por el grupo asentado en El Potrillo señalaba que

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 cultura¹³⁰.

De Guillermina Hagen a Francisco Nazar

Como sostiene Soledad Catoggio (2016), a medida que avanzaba la década del setenta se generaban perversas combinaciones entre la represión estatal sobre los grupos de militancia católica y las sanciones institucionales hacia dentro de una Iglesia Católica cada vez más reaccionaria. El castigo que el MRAC recibió por traspasar los límites de

¹³⁰ Acerca del proceso comunitario y situación actual de El Potrillo, s/f [c. 1983], Cajas N° 201, CECAZO (Mayúsculas en el original).

lo tolerado por la jerarquía eclesiástica es, probablemente, el ejemplo más claro de cómo esto funcionó en la región del NEA. Tomando nota de las tensiones políticas y las persecuciones gubernamentales sobre el MRAC, la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) resolvió (en su XXV Asamblea Plenaria) la expulsión del Movimiento. El pronunciamiento de la CEA al respecto fue:

[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.¹³¹

La privación de aquel respaldo institucional significó para el MRAC una restricción de sustentos económicos y la pérdida de las protecciones que la Iglesia representaba ante la avanzada represiva. A pesar de estas orfandades –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. Al mismo tiempo, varios militantes del MRAC fortalecieron los vínculos que desde antes tenían con organizaciones peronistas o generaron otros nuevos en –algunos casos, con organizaciones políticas volcadas a la lucha armada.

Todo esto se encuadraba en un cambio en la correlación de fuerzas hacia dentro de la Iglesia. En los años sucesivos, los sectores conservadores de la Iglesia –nucleados en torno al vicariato castrense– recuperaron dominio hegemónico hacia dentro de la institución. En 1974 fue definitivamente desarticulada la COEPAL, mientras que la jerarquía católica pasó a avalar abiertamente la represión que las Fuerzas Armadas emprendían sobre los miembros de la comunidad (Obregón, 2007; Zanata, 2015). Así, los principales jefes del Vicariato Castrense Monseñor Bonamín y Monseñor Tortolo se convirtieron en acérrimos defensores no sólo de la represión sino del “derramamiento de

¹³¹ CEA, Actas XXV Asamblea Plenaria, 18 de mayo de 1972.

sangre” que comenzaba a generarse y que sería visto por estos sacerdotes como un acto de “redención”¹³² (Bilbao y Lede, 2016; Obregón, 2005; 2007; Zanata, 2015).

En este marco se encuadra el viraje en los posicionamientos político-religiosos de los grupos de pastoral aborigen chaqueños. Entre 1973-1975 tuvo lugar un amplio proceso de reconversión interna de la red en la que esta se adaptó –de formas no lineales ni homogéneas– a las necesidades de su tiempo.

Una vez exiliada Guillermina Hagen y terminada la experiencia de pastoral de Nueva Pompeya, esta localidad dejó de ser una referencia de aprendizaje y formación para los agentes indigenistas de la región. En su lugar, las iniciativas de “promoción aborigen” de Ingeniero Juárez y El Potrillo pasaron a cumplir un rol preponderante. Con ello, el espacio 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. La figura de Francisco Nazar se convirtió en referencial –sobre todo para los grupos de inscripción católica.

Las memorias del grupo de trabajo pastoral de El Potrillo reconocen en el año 1973 el comienzo de una nueva etapa¹³³. Gracias a apoyos gubernamentales de distinto tipo, se organizaron periódicas visitas de médicos desde Buenos Aires, se consiguieron provisiones relativamente continuadas de medicamentos y se construyó una Sala de Primeros Auxilios. El Potrillo se convirtió en Centro Intermedio de Supervisión Zonal de todos los agentes de salud del departamento de Ramón Lista¹³⁴.

Asimismo, se intentó articular la variedad de iniciativas del noroeste formoseño bajo la forma de un único programa de acción denominado Proyecto de Comunidades Aborígenes del Pilcomayo (PROCAPIL). Si bien no se consolidó, el proyecto sirvió para dar un marco pseudo-institucional a la incorporación de nuevos miembros a los equipos de pastoral de la zona. En agosto de 1973, unos catorce agentes sanitarios laicos se

¹³² 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 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).

¹³³ Acerca del proceso comunitario y situación actual de El Potrillo, c. 1983, p. 1, CECAZO, C201.

¹³⁴ *Ibidem*.

incorporaron a ese proyecto, asentándose en Ingeniero Juárez, El Potrillo y otros espacios aledaños de misión¹³⁵.

En 1974, la muerte de Perón afectó negativamente el inestable equilibrio político. Desde entonces, las Fuerzas Armadas comenzaron a cobrar un rol cada vez más visible en la “lucha contra la subversión”. En 1975 la represión se agudizó en toda la región del NEA. Según cuenta Mabel Quinteros, a partir de entonces miembros de la Base de la Fuerza Aérea de Reconquista comenzaron a supervisar la publicación del periódico *Acción de Incupo* editado en esa ciudad¹³⁶. A su vez, el intento de Montoneros de tomar el Regimiento de Infantería de Monte N° 29, en la capital formoseña, fue el disparador de un nuevo movimiento represivo en esa provincia. El 17 de octubre de 1975, pocos días después del asalto al Regimiento de Infantería, 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. Este cura había sido un actor protagónico en los procesos de organización y movilización de las ULICAF.

Como lo había sido el caso Morello unos años antes, el secuestro de Renevot generó un impacto importante en todos los grupos de acción pastoral de la región. Las memorias de este período evocan el caso Renevot como un momento clave de la historia de los grupos de pastoral aborigen, lo cual se corresponde con el proceso de movilización que generó hacia dentro del espacio católico provincial: por orden del obispo Marcelo Scozzina, todas las capillas e Iglesias de Formosa permanecieron cerradas durante 24 (Taurozzi, 2006); el clero provincial suspendió todos los oficios religiosos; y diecisiete sacerdotes sostuvieron una huelga de hambre¹³⁷.

En el ámbito nacional, los grupos de pastoral aborigen de la región chaqueña buscaron establecer más contactos con redes indigenistas eclesásticas de otros espacios provinciales, en particular con el espacio de pastoral existente en la diócesis de Neuquén,

¹³⁵ Audiovisual "Hilario, Mada y familia. Nuestra vida en el oeste formoseño", 2012, Archivo privado Ernesto Stechina.

¹³⁶ Entrevista a Mabel Quinteros, 27 de mayo de 2013.

¹³⁷ El 27 de mayo de 1976 Renevot fue expulsado del país. Falleció en Francia, en diciembre de 1978 (Mignone, 1986).

al amparo del obispo de Nevares¹³⁸. Francisco Nazar fue un activo impulsor de estas formas de relacionamiento.

Allende las fronteras

En el contexto de persecuciones políticas, represiones, y morigeraciones discursivas dentro de la Iglesia Católica se observa que los agentes de pastoral aborígen de la región chaqueña comenzaron a generar lazos frecuentes y sostenidos con otros espacios pastorales de América Latina.

Durante los años sesenta, distintos países de América Latina habían visto surgir formas de indigenismo eclesial. Los referidos encuentros de Melgar y Medellín en 1968 buscaron responder a esas experiencias misionales indigenistas emergentes. A partir de allí, en distintos países comenzaron a ensayarse iniciativas de institucionalización de espacios de pastoral aborígen hacia dentro de las Conferencias Episcopales nacionales y las estructuras diocesanas. Paraguay y Brasil fueron dos casos nacionales en los que ese proceso adquirió una dinámica más sólida.¹³⁹

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 retomaba la experiencia de la Subsecretaría

¹³⁸ Como lo había sido la propuesta pastoral de Nueva Pompeya, la pastoral indígena neuquina desde fines de los años sesenta había realizado esfuerzos en pos de apoyar formas de organización indígena, particularmente, *mapuche*. Sin embargo, ello se vio truncado hacia 1975 y 1976. La carismática figura de Jaime de Nevares había dado a ese espacio pastoral un alto nivel de visibilidad, el cual, a medida que el golpe de Estado se aproximaba, se transformó en un blanco prioritario de las acciones represivas. Ya en noviembre de 1974 de Nevares había denunciado los intentos que las fuerzas militares de la provincia estaban realizando en pos de restringir y controlar la actividad pastoral de su diócesis (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). La persecución tomó mayor vigor cuando el Hogar Escuela Mamá Margarita fue allanado por la VI Brigada (con asiento en Neuquén capital) el 1 de diciembre de 1975 y fueron detenidos el padre Antonio Mateos y cinco colaboradores, maestros y personal de la escuela (De Nevares, 1995). Nevares había acompañado las luchas obreras en la provincia y había convertido a su diócesis en una vía privilegiada de escape para los perseguidos políticos de la dictadura de Pinochet. Luego, 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).

¹³⁹ Puede reseñarse, por ejemplo, la fundación del Instituto Indígena en 1972, por iniciativa de las diócesis de Temuco y Araucanía (Chile) (Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil).

de Asuntos Campesinos e Indígenas que había operado en el seno de la Comisión Episcopal Paraguaya durante buena parte de la década del sesenta. El ENM buscó funcionar como un espacio de orientación general de las distintas experiencias de pastoral aborigen del país. Monseñor Alejo Obelar y el sacerdote Bartomeu Meliá ocuparon el cargo de presidente y Secretario Ejecutivo, respectivamente. Ambos eran claros referentes de la acción indigenista realizada por la Iglesia paraguaya de entonces.

En Brasil, en 1968, el Secretario Nacional de Actividades Misioneras (SNAM) de la CNBB promovió la realización de un primer encuentro nacional de pastoral indígena en São Paulo (Fioravanti, 1990). Esto 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, inspirado en los mismos objetivos del ENM en Paraguay, se fundó el *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI)¹⁴⁰.

En el decurso de la década de 1970, el funcionamiento de la red de pastoral aborigen en la región 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.

Las nuevas inquietudes teológicas que Melgar (1968) y Medellín (1968) habían traído respecto de las culturas indígenas se vieron reforzadas con el Encuentro de Caracas (Venezuela) en 1969 y el Primer Encuentro de Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas (Iquitos, Perú) en marzo de 1971. De forma que la creación de entidades como el ENM y el CIMI aparecían a la vanguardia de un nuevo tiempo pastoral de la Iglesia latinoamericana.

En Paraguay, 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”¹⁴¹. Estas reuniones buscaban “una renovación de la mentalidad de los misioneros” que fuera acorde con las orientaciones ecuménicas establecidas en el CVII¹⁴². En ese sentido, el ENM intentaba que las actividades pastorales tuvieran en cuenta “los actuales problemas

¹⁴⁰ Entre los fundadores del CIMI se cuentan los obispos Tomás Balduino (Goias), Pedro Casaldáliga (São Félix do Araguaia) y Geraldo de Proença Sigaud (Diamantina).

¹⁴¹ En busca de la tierra sin mal, c. 1981, Archivo CECAZO. Fichero N° 22, p. 25.

¹⁴² *Ibidem*.

del mundo indígena y las legítimas aspiraciones de las propias comunidades aborígenes”¹⁴³.

El ENM buscó 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 al año 1971 proyectaban como desafío inmediato “la integración de la Pastoral Indígena [paraguaya] con la de otros países” (Gaska y Ferreyra, 2012: 99).

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”, este encuentro se llevó a cabo entre el 25 y el 30 de enero de 1971, por iniciativa del Consejo Mundial de Iglesias¹⁴⁴ en alianza con la Universidad de Berna (Suiza) y la Universidad de la Indias Occidentales (Barbados). El documento final del simposio, conocido como *Declaración de Barbados I*¹⁴⁵, se dirigió en primer lugar a los Estados en pos de que abandonasen las relaciones coloniales sobre los pueblos indígenas. En segundo lugar, se dirigió a “las misiones religiosas”, cuestionando la evangelización colonialista sobre los pueblos nativos y resaltando 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”, instándolas a emprender “su liberación”.

La declaración 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”¹⁴⁶.

Tomando nota de las críticas emitidas en ese encuentro, a comienzos del año 1972, varios sacerdotes, pastores y misioneros paraguayos junto a antropólogos (que

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ El Consejo financió el encuentro por medio de los recursos recabados por el Programa para Combatir el Racismo.

¹⁴⁵ El documento fue elaborado por los doce antropólogos que participaron de la consulta.

¹⁴⁶ Beozzo, Oscar José “Historia pre hispánica y presencia de la Iglesia en el mundo indígena latinoamericano” (mimeo), s/f. circe 1975. Archivo CECAZO, p. 14.

también habían participado del encuentro de Barbados¹⁴⁷) impulsaron la realización de una nueva asamblea, en la ciudad de Asunción¹⁴⁸. El documento final de esta “Consulta misionera” (conocido como Documento de Asunción)¹⁴⁹ propuso continuar las intervenciones indigenistas eclesíásticas en América Latina, aunque a condición de generar un cambio sustancial de las actividades. En este sentido, sostuvo que la “confesión de fallas y errores en las actividades misioneras no nos lleva a la conclusión que se tenga que poner fin a toda actividad misionera” (Bottasso, 1992: 8; Fioravanti, 1990), y postuló la necesidad de adoptar nuevos roles misioneros que apoyaran a las organizaciones indígenas y contribuyeran a “crear una imagen positiva de los indígenas en la sociedad nacional e internacional”.

Ambos fueron objetivos que la red de pastoral aborígen chaqueña adoptó como propios. Todo parece indicar que las interpretaciones que la red de pastoral aborígen chaqueña practicó sobre la Declaración de Barbados estuvieron mediadas por los contactos que ella mantuvo con la pastoral paraguaya. Las prácticas indigenistas sostenidas por esta red fueron parte de las experiencias a las que el ENM prestó especial atención. La red de pastoral aborígen del oeste chaqueño encontró en estas experiencias muchos puntos de referencia y modelos de acción para abordar y programar sus prácticas pastorales indigenistas. En tanto espacio de frontera, la diócesis de Formosa se presentó como una región propicia para ese tipo de influencias y permeabilidades.

Los vínculos que la red aborígen chaqueña mantuvo con la pastoral indigenista brasileña parecen haberse dado más tardíamente. Hasta la Asamblea General del CIMI realizada en Goiania entre el 24 y el 27 de junio de 1975, la dirección de la entidad mantuvo –a contramano de las aspiraciones de sus bases– una postura de complicidad con las políticas indigenistas de la dictadura brasileña y su organismo indigenista, la *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI)¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Entre otros, debemos referir los nombres de Chase-Sardi y Georg Grunber de Paraguay, y Gonzálo Castillo Cárdenas de Colombia.

¹⁴⁸ También en esta oportunidad el Consejo Mundial de Iglesias brindó su apoyo a la iniciativa.

¹⁴⁹ Dando cuenta del sentido ecuménico del encuentro, firmaron el documento final los Padres Bartolomé Meliá (jesuita) y José Seelwische (Oblatos de María-OMI), y el pastor Abraham Ihle.

¹⁵⁰ Creada en 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 de 1970 mantuvo en Minas Gerais dos centros destinados a la detención de indígenas que por luchar por sus territorios

En dicha asamblea, la renuncia del Padre José Vicente César a la dirección del CIMI fue la señal de un cambio en las relaciones de fuerza internas. Los sectores más renovadores pudieron tomar un mayor control de los destinos del CIMI (Fioravanti, 1990). Así consiguieron imponer como líneas de trabajo generales lo que venían ensayando de forma individual en cada uno de sus ámbitos de misión. Fueron establecidos como ejes del CIMI: la reunión y divulgación de informaciones sobre los grupos indígenas; las visitas a 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).

A partir de entonces, la colaboración con, y el interés por, las experiencias de pastoral indigenista de otras latitudes (entre ellas las de la región chaqueña argentina) se insertaron entre los objetivos prioritarios de la entidad.

Por medio de viajes, encuentros, contactos personales e intercambios epistolares, se configuró una trama (Catoggio, 2014) en la que la red de pastoral aborígen chaqueña experimentó un proceso de latinoamericanización de su experiencia pastoral. Y si bien el ENM y el CIMI tuvieron en él un rol central, no hay que desdeñar otras influencias. Así las experiencias de pastoral rural llevadas a cabo en Colombia también resultaron importantes en la articulación de la red de pastoral aborígen en el árido Chaco. Hacia fines de la década de 1970, libros editados en Bogotá sobre “Encuentros de promoción comunitaria” formaban parte de la bibliografía valorada en estas redes de trabajo pastoral. Tal es el título de un material elaborado hacia fines de la década de 1960 por los padres jesuitas Andrés Vela y Julián Ibañez. Editado por el *Indo-American Press Service*, este material enseñaba a preparar los encuentros, fomentar la formación de dirigentes y “motivar” su “compromiso”¹⁵¹.

En documentos de la época, los agentes de pastoral aborígen chaqueña reconocían que las relaciones con las experiencias de otros países les permitían tomar

pasaban a ser considerados “infractores”. (<http://reporterbrasil.org.br/2014/04/ditadura-criou-campos-de-concentracao-indigenas/>). En ese marco, el 25 de diciembre de 1973, algunos obispos miembros del CIMI lanzaron el documento de Y-JUCA-PIRAMA, atacando de forma directa la política indigenista estatal de Brasil.

¹⁵¹ Encuentros de Promoción Comunitaria. Colección Iglesia Nueva, 1969, Archivo CECAZO, cajas, p 135.

conciencia de las continuidades y convergencias existentes entre sus propias realidades sociales y culturales y las de otras zonas de América Latina¹⁵². En el contacto con los grupos pastorales indigenistas de Paraguay y Brasil, los grupos de pastoral aborígen chaqueños fueron incorporando otros aprendizajes. De alguna manera, compartían con ellos una misma gramática cultural e histórica (Bringel, 2015).

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. En 1976, en un curioso artículo sobre “el despertar indio” de América Latina, Michel de Certeau refería a las acciones indigenistas eclesásticas de estos países subrayando 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 indígenas¹⁵³.

La generación de ámbitos de reunión entre referentes indígenas de Paraguay, Brasil y distintas partes de América Latina fue un objetivo impulsado con fuerza por el ENM y el CIMI. En 1974 (con apoyo financiero de *Inter American Foundation* y bajo la dirección del padre Miguel Chase-Sardi), el ENM dio forma al Proyecto Marandú¹⁵⁴ para articular formas de trabajo con líderes indígenas, identificar problemas comunitarios, 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).

En el marco de este Proyecto, entre el 8 y el 14 de octubre de 1974, representantes de pueblos indígenas de Paraguay, Bolivia, Brasil, Venezuela, 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

¹⁵² 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).

¹⁵³ *Le monde diplomatique*, diciembre de 1976, N° 273, p. 16.

¹⁵⁴ Palabra guaraní que significa “información”.

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 latinoamericano¹⁵⁵.

En 1975, cuando se conformó la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), su Estatuto recuperó el documento final del Parlamento de San Bernardino, afirmando:

Nosotros los pueblos indios somos una personalidad con conciencia de raza (pueblos), herederos y ejecutores de los valores culturales de nuestros milenarios pueblos de América, independientemente de nuestra ciudadanía en cada Estado¹⁵⁶.

Luego del Parlamento Indio del Cono Sur la el Consejo Indio del Paraguay presidido por Alberto Santa Cruz se transformó en la Asociación de Parcialidades Indígenas de Paraguay (Frites, 2011: 53). En este sentido, esta asociación reconoce en el Proyecto Marandú uno de sus primeros antecedentes¹⁵⁷.

También en el caso del CIMI la formación de líderes indígenas ocupaba un lugar relevante. Según documentos de la entidad, la realización de asambleas de líderes de pueblos originarios de Brasil buscaba incentivar “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).

¹⁵⁵ Invitados por el antropólogo Miguel Chase-Sardi, representantes indígenas de Canadá propusieron la formación de un Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, el cual se constituyó al año siguiente, en una nueva reunión de movimientos indígenas llevada a cabo en Port Alberni, Canadá.

¹⁵⁶ Estatuto de la Asociación Indígena de la República Argentina AIRA, 25 de abril de 1975, CECAZO, folio 105, p. 2.

¹⁵⁷ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil.

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 sostenida a que los nativos desarrollaran un lenguaje propio para alcanzar sus intereses y emprender sus luchas.

Desde 1975, el CIMI se abocó a la tarea de facilitar encuentros entre líderes indígenas de Brasil pero también de toda América Latina. Como resultado de esos encuentros emergieron distintas experiencias de organizaciones indígenas (Suess, 2010). Las reuniones de referentes indígenas tenían “una connotación paradigmática y ejemplar” de lo que debían ser los rumbos y el desarrollo de la consciencia sociopolítica de los indígenas (Fioravanti, 1990: 133). Los agentes del CIMI se preocupaban por crear formas de pan-indigenismo, federaciones, nuevas formas de identidad colectiva, cadenas de representación y articulaciones políticas entre “comunidades” y pueblos.

Tanto en Paraguay como en Brasil, la acción indigenista eclesiástica estuvo fuertemente atravesada por los problemas de desalojo territorial de los pueblos originarios.

En Paraguay, el ENM atendió los problemas de desalojo generados al compás de los atropellos de 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 indígenas respecto de la propiedad de sus tierras.

Por su parte, en Brasil los problemas de desalojo adquirieron particular vigor.

Desde el golpe de 1964, el modelo de desarrollo que había inaugurado Juscelino Kubistech en 1955 se enlazó con la lógica represiva propia de la dictadura. El trazado de carreteras, la construcción de represas hidroeléctricas, la apertura de minas, se vieron acompañadas por una política indigenista estatal articulada en torno del *Serviço de Proteção aos Índios* (SPI), primero, y la *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI), después. 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. Así, por caso, la FUNAI resultaba útil para subvalorar el porcentaje de población indígena en los territorios –cunado no declarar la absoluta ausencia de toda población indígena– reduciendo así las responsabilidades oficialmente reconocidas a las empresas privadas o estatales ante la ejecución de los distintos emprendimientos. Bajo

esta lógica, el Parque Indígena de Xingú 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 decreto presidencial (N° 68.909). 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).

En este contexto, durante toda la década del setenta, los conflictos de misioneros indigenistas con gobiernos y empresas fueron frecuentes en Brasil. Miembros del CIMI realizaron acciones en defensa de los derechos de los pueblos originarios (Suess, 1987: 71), implicándose, en muchos casos, en enconados conflictos por la tierra. En consecuencia, la expulsión de misioneros y las prohibiciones gubernamentales de permanecer en determinadas regiones del país¹⁵⁸ fueron frecuentes. También lo fueron los asesinatos¹⁵⁹. Los agentes de pastoral del CIMI entendían que la demarcación y reglamentación de las tierras indígenas eran una prioridad en la sostenibilidad de las prácticas culturales de los pueblos indígenas y las posibilidades de reproducción de sus relaciones sociales y sus modos de vida.

Es interesante observar los argumentos con los que misioneros del CIMI justificaban su interés en la cuestión de la tierra. Al respecto señalaban:

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.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Tal el caso de los misioneros de la Arquidiócesis de João Pessoa, expulsados de las tierras del pueblo Potiguara.

¹⁵⁹ Tales los casos de los misioneros Rodolfo Lunkenbein (salesiano) y Juan Bosco Burnier (jesuita), asesinados a manos de fazendeiros en 1973 y 1976, respectivamente.

¹⁶⁰ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, pp. 17-18.

Preocupado por “la supervivencia” de los pueblos y la amenazas de “su extinción”, el CIMI se implicó en las disputas territoriales con terratenientes y estados federales¹⁶¹.

En las experiencias del ENM y del CIMI, los agentes de pastoral aborígen de la región chaqueña encontraron nuevas plataformas desde las cuales reinsertar las inquietudes por la cuestión de la tierra. Al mismo tiempo continuaron y profundizaron las dinámicas de capacitación y formación de líderes que ya habían intentado a partir del intercambio con espacios del MRAC y la pastoral campesina del NEA en los años previos.

Vale notar que en la medida que la formación de líderes y el acompañamiento a la organización política indígena se convertían en objetivos pastorales de primer orden, se producía también 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.

Así, por caso, el amplio objetivo de la “liberación” del aborígen fue reconvertido y especificado en la idea de servir para el “acompañamiento en las luchas fundamentales del pueblo aborígen por la vida, por la tierra”¹⁶². 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 uno de los hechos más significativos de la pastoral aborígen en todo el país”¹⁶³.

La mayor frecuencia que el tema de la tierra comenzó a tener en los documentos de la red de pastoral chaqueña coincide con la fase de mayor influencia que tuvo sobre esta red el teólogo alemán y Secretario General del CIMI Paulo Suess.

¹⁶¹ 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).

¹⁶² Breve Reseña del proyecto de Promoción de la comunidad toba-pilagá. Parroquia de Ibarreta, s/f [c. 1985], CECAZO, cajas, n° 203, p. 2.

¹⁶³ Entrevista a Francisco Nazar, 17 de mayo de 2000. Realizada por Eduardo Berteá.

La cuestión de la tierra era la clave central de interpretación de las problemáticas indígenas en el *Boletín del CIMI* y el periódico *Porantim*, publicado por el mismo Consejo y circulante en el espacio de pastoral aborígen chaqueño¹⁶⁴. Vale destacar que también el ENM emitió, desde 1980, una revista con esta misma tónica, la cual llevaba por nombre DIM (Diálogo Indígena Misionero). Ella era la continuación del Boletín de Informaciones publicado desde 1971 y de forma esporádica por la misma entidad (Gaska y Ferreyra, 2012).

El análisis de las prácticas educativas de la red de pastoral aborígen chaqueña muestra que existían interesantes ensayos de educación bilingüe. La experiencia de la JUM fue pionera en eso. El pastor Albert Buckwalter y su esposa Lois se destacaron. Ambos habían llegado a la 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 la traducción de las Escrituras. Con ello, este pastor se convirtió en pionero en la escrituración de esta lengua. En la JUM, produjeron cartillas de alfabetización bilingüe de avanzada en cuanto a la valorización de las identidades étnicas. Allí, también la docente Virginia Bunn funcionó como un referente de vital importancia. Nacida en Estados Unidos, Bunn había realizado tareas de alfabetización con grupos *aymara* en Bolivia y contaba con 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”¹⁶⁵. Según ese informe, Bunn sostenía que “enseñándoles a leer el toba, ellos aprenden automáticamente el castellano”¹⁶⁶. Así, a mediados de la década del sesenta, podía observarse una propuesta de alfabetización que contrastaba con las formas de educación impulsadas por la Dirección del Aborígen Chaqueño (Almirón y Padawer, 2016) y hacía uso de la lengua *qom*.

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,

¹⁶⁴ Títulos como “Terra. É só isso o que o índio quer do governo” eran una cosa bastante frecuente en el mencionado periódico (Recortes *Porantim*, CECAZO, f10, c. 1980).

¹⁶⁵ Operativo Toba. Boletín informativo No. 2. AHM, Caja JUM Tobas, octubre 1970, p. 3.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

Artieda y Padawer, 2013). La acción de la psicopedagoga y militante laica Marta Tomé resultó de vital importancia. Ella fue uno de los varios agentes de pastoral aborígen que en 1973 participaron de la campaña de alfabetización CREAR (en su caso, en las provincias de Neuquén y Río Negro).

En El Sauzalito, la incorporación de auxiliares *wichí* que colaboraban con los docentes no indígenas abrió caminos prontos para la conformación de formas bilingüe de enseñanza (Almirón, Artieda y Padawer, 2013). Si bien en la región chaqueña ya existían algunas experiencias de educación bilingüe, ahora aparecían fortalecidas.

Al avanzar la década del setenta, este tipo de ensayos educativos fue generalizándose en el espacio católico de la red de pastoral aborígen y la preocupación por educar y alfabetizar se enfocó en la incorporación de las lenguas indígenas dentro de los programas pedagógicos. Por un lado, presentada bajo un carácter culturalista, la propuesta convergía con la morigeración discursiva católica. Por otro lado, la búsqueda de una educación bilingüe era necesaria para la práctica cotidiana de los agentes de pastoral. Algunas memorias de agentes de pastoral católicos señalan que la aguda deserción de los indígenas en los cursos, les condujo a revisar su tarea e incorporar la función del “auxiliar aborígen”. Según el relato de la activista laica Betty Stechina, asentada en Ingeniero Juárez, 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 auxiliares¹⁶⁷.

Los “auxiliares aborígenes” no sólo funcionaron como una ayuda para el agente de pastoral docente, sino que trajo consigo la incorporación de nuevos objetivos pedagógicos.

A través de estos complejos procesos, durante la década del sesenta, la red de pastoral aborígen se reapropió de las inquietudes culturalistas propias de la Iglesia institucional y de las propuestas de luchas por la tierra y de promoción de asambleas indígenas propias de los espacios de pastoral aborígen de Brasil y Paraguay. Pero también

¹⁶⁷ Entrevista a Ernesto Stechina y Betty Stechina, 4 de julio de 2013.

fueron fortalecidos los experimentos de educación bilingüe emergentes en algunos puntos de la red ya desde finales de la década anterior.

Actuando en los intersticios de la relación pueblos originarios y Estado, los agentes de pastoral aborígen de la región chaqueña no sólo dieron continuidad a sus prácticas, sino incluso se fortalecieron en tanto red durante la dictadura militar iniciada el 24 de marzo de 1976.

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 Castelli¹⁶⁸. El referido informe destacaba que los enviados habían sido “deferentemente atendidos” en la ciudad de Resistencia “por altos funcionarios” del gobierno¹⁶⁹, los cuales habían mostrado “un gran respeto y admiración por el Dr. Cicchetti y por la obra que él iniciara”¹⁷⁰.

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 realización¹⁷¹.

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 la documentación de los nativos¹⁷². También el equipo pastoral de Ibarreta profundizó sus programas de alfabetización y “servicios al aborígen”. Se trataba de servicios de documentación, atención de la salud, alfabetización, reparto de ropas y acompañamiento para la realización de trámites antes diversas autoridades¹⁷³.

¹⁶⁸ Informe n° 4. del 4 de noviembre al 9 de diciembre de 1976, AHM, Carpeta JUM Tobas, p. 4.

¹⁶⁹ 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 una visita a la obra de la JUM en diciembre de 1976 (Informe n° 4. Del 4 de noviembre al 9 de diciembre de 1976, AHM, Carpeta JUM Tobas, p. 4.).

¹⁷⁰ Informe n° 4. del 4 de noviembre al 9 de diciembre de 1976, AHM, Carpeta JUM Tobas, p. 4.

¹⁷¹ Entrevista a Mabel Quinteros, 27 de mayo de 2013.

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

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

Asimismo, 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 (*sic.*), sentando las bases mínimas para caminar hacia la Organización comunitaria”¹⁷⁴.

Aún en los años más cruentos de la dictadura militar (1976-1977), habitantes de El Potrillo viajaban al CECAL, en Reconquista, para asistir a cursos de Educación Fundamental Integral¹⁷⁵. También los misioneros de la JUM realizaban cursos de enfermería a los que asistían indígenas de distintos puntos de la provincia de Chaco y también 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 Formosa¹⁷⁶. A su vez, en 1977 y bajo la coordinación de la Hermana Guía Franco, entre las familias *wichi* de Ingeniero Juárez se articuló la Asociación Civil “Comisión Vecinal Barrio Obrero” , conformada por 262 miembros para la realización de distintos proyectos productivos de índole colectiva¹⁷⁷.

Nuevamente, el apoyo oficial resultó importante. En el caso de Laguna Yema, en 1977 subsidios del gobierno formoseño permitieron dar forma a un Centro de Alfabetización y otro de capacitación laboral, los cuales a su vez se insertaron en los programas de la DNAI creada en 1966.

Esto no debe conducir a pensar que las dinámicas de trabajo pastoral no se veían afectadas. Como señala Marta Tomé, los agentes de pastoral se vieron obligados a “disfrazar” la formación de cooperativas presentándolas como creación de asociaciones civiles, una figura mucho menos peligrosa en el aquel complejo escenario político del país¹⁷⁸. Por su parte, 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. Estas reuniones eran presenciadas por agentes policiales¹⁷⁹.

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

¹⁷⁵ Acerca del proceso comunitario y situación actual. El Potrillo, CECAZO, C201, p. 2.

¹⁷⁶ Informe n° 4. del 4 de noviembre al 9 de diciembre de 1976 AHM, Carpeta JUM Tobas, p. 4.

¹⁷⁷ Acerca del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez, CECAZO, C200, p. 1 y Entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013.

¹⁷⁸ Entrevista a Marta Tomé, 2 de enero de 2016.

¹⁷⁹ *Puente*, Boletín Periódico N° 82, primer cuatrimestre de 2013, p. 2

CAPITULO V

Institucionalización de la red de pastoral aborígen

El CECAZO y el Encuentro Nacional (1980)

La institucionalización de la red de pastoral chaqueña llegó de la mano de su latinoamericanización. Las misiones de pastoral aborígen de Formosa y Chaco encontraron en las experiencias de Paraguay y Brasil claves para consolidar el sentido mancomunado de sus acciones y robustecer su estructura en forma de red.

A nivel regional, se promovió la generación de centros de capacitación y espacios de encuentro y formación. En mayo de 1978, con el objetivo de facilitar intercambios de experiencias y aprendizajes se estableció en Ibarreta (Formosa) un Centro de Desarrollo Integral (CEDEIN) gracias a fondos provenientes 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 con sentido autogestionario (ladrillería, huerta, carbonería, chacra de algodón, maíz y sorgo, e incluso una fábrica de escobas)¹⁸⁰.

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”¹⁸¹, como así también evadirse de todo “nativismo ingenuo” que condujese a actitudes “de improvisación, inmediatez o irreflexión”¹⁸². En esa línea, se afirmaba que “el Ce-DE-IN no pretende ser la `única´ fuerza empleada en la liberación de la comunidad

¹⁸⁰ Breve reseña del proyecto de promoción de la comunidad toba Pilagá. Parroquia de Ibarreta, s/f [c. 1985], Archivo CECAZO, C203, p. 2.

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 1.

¹⁸² *Ibíd.*, p. 2.

Toba-Pilagá, ni siquiera presidir su lucha en ese sentido, sino servir en todo lo que se pueda a la causa aborigen”¹⁸³.

Replicando objetivos explicitados a instancias del Encuentro de San Bernardino de 1974, el CEDEIN se orientaba a desarrollar “en la sociedad de hombres `blancos´ una nueva consciencia, de manera que nuestra cultura occidental predominante se sensibilice ante el drama aborigen”¹⁸⁴. Esta iniciativa buscó salirse de un indigenismo encapsulador de la cuestión indígena. La “liberación del pueblo aborigen” era asumida como un proceso en el que era necesario “crear y sustentar alianzas entre las masas empobrecidas de indígenas y criollos”¹⁸⁵.

El CEDEIN no parece haber tenido un impacto profundo en la región. No obstante, su existencia evidencia que en la red de pastoral aborigen 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 creado en la localidad de Pozo del Tigre, a escasos treinta kilómetros de Ibarreta. Esta segunda iniciativa adoptó el nombre de Centro de Capacitación Zonal (CECAZO)¹⁸⁶.

Según ciertos documentos, el CECAZO comenzó a funcionar el 3 de septiembre de 1979¹⁸⁷. Según otros relatos, esa fecha corresponde al momento en que el CECAZO fue oficialmente reconocido por el obispado, aunque como espacio de “capacitación” había empezado a funcionar desde bastante tiempo atrás¹⁸⁸. Entre los nombres de quienes fundaron el Centro figuran el de Mabel Quinteros, Francisco Nazar y Cristina Marinosi (asistente social laica que había llegado recientemente a Comandante Fontana en Formosa

¹⁸³ Breve reseña del proyecto de promoción de la comunidad toba Pilagá. Parroquia de Ibarreta. Archivo CECAZO, C203, s/f [c. 1985], p. 2.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 3.

¹⁸⁶ Es de suponer que el CECAZO fue el resultado de la mudanza del CEDEIN hacia Pozo del Tigre. En efecto, los documentos que dan cuenta de la existencia del CEDEIN obran en el reservorio documental del CECAZO. Sin embargo, en las entrevistas realizadas y las conversaciones mantenidas con quienes se encontraron vinculados al CECAZO, el CEDEIN no fue referido.

¹⁸⁷ Una experiencia de educación popular, CECAZO, CABs, CEBs. s/f [c. 1981], CECAZO, C127.

¹⁸⁸ Entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013; y entrevista a Cristina Marinosi, 29 de junio de 2013.

y que había tenido sus primeras experiencias con Grupos Juveniles eclesiales de la Universidad de Córdoba).

Los vínculos y los aprendizajes hechos con la pastoral rural aplicada en el NEA a lo largo de la década del sesenta y principios de los setenta dejaron su huella en estos intentos de institucionalización. INCUPO tomó activa participación en la creación del CECAZO. No sólo 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 Starlinger y Jean Charpentier, fueron enfáticos promotores de su creación y desarrollo.

Con el CECAZO, los agentes de pastoral aborigen buscaron reemplazar al Centro de Capacitación de Líderes (CECAL) que INCUPO disponía 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 de forma de poder replicarlos luego en Pozo del Tigre¹⁸⁹.

El CECAZO se fundó en un punto geográfico estratégico. Situado en el centro de la provincia de Formosa, a la vera de la Ruta Nacional 81, pudo facilitar la accesibilidad desde los distintos espacios de trabajo pastoral indigenista de la zona. Para ese entonces, Cristina Marinosi reconstruye en entrevistas el siguiente mapa de acciones pastorales:

en El Potrillo estaba Francisco Nazar, (...) Roberto Vizcaíno (...). En Ingeniero Juárez estaba Ernesto (Stechina), estaba Betty (Stechina), 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 Coeure; las monjas de San Martín II, de Pozo del Tigre, que eran de la Compañía de María; y los claretianos de Ibarreta y [Comandante] Fontana¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Entrevista a Cristina Marinosi, 29 de junio de 2013.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

El CECAZO funcionó como punto referencial, lugar de encuentro, espacio de documentación y agente de gestiones administrativas y logísticas para el conjunto de las iniciativas de pastoral aborígenes chaqueñas. Contó con fondos provenientes en su mayor parte de Misereor y canalizó financiamientos para 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.

Recordando 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 camioneta, 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 comer¹⁹¹.

Como antes el CEDEIN, el CECAZO también se planteó la intención de capacitar otros grupos de población rural además de aborígenes. Así se afirmaba la intención 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”¹⁹². En consecuencia, en el CECAZO fueron ideadas dos líneas de trabajo. Una, orientada a crear Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), conformadas en su mayoría por “criollos”. La otra, dedicada a crear Comunidades Aborígenes (CABs). A poco de andar la línea de las CABs fue la que se afirmó. El CECAZO describía su acción 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

¹⁹¹ Entrevista a Mabel Quinteros, 27 de mayo de 2013.

¹⁹² Una experiencia de educación popular. Cecazo, Comunidades Aborígenes (CAB), Comunidades Eclesiales de Base (CEB). s/f [c. 1981], CECAZO, C 127.

la producción de material didáctico que vaya recogiendo la reflexión de los diferentes grupos¹⁹³.

Las iniciativas de institucionalización a nivel regional se retroalimentaron en una dinámica de institucionalización nacional hacia dentro de la Iglesia Católica argentina. El ENM y el CIMI hablaban a las claras de la utilidad de articular las distintas iniciativas pastorales indigenistas bajo una única entidad con inscripción orgánica en la estructura eclesiástica nacional. Ella era una manera eficaz de que un espacio marginal dentro de la Iglesia, como es el de las misiones indigenistas, adquiriera un marco institucional que le diera estabilidad, continuidad y financiamientos, pero también una voz propia dentro de la estructura eclesiástica y hacia la sociedad en general.

Así fue que, hacia fines de la década del setenta, los agentes de pastoral aborígen asentados en la provincia de Formosa comenzaron a impulsar la realización de un Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen que replicase las dinámicas de los encuentros regionales e internacionales promovidos por el CIMI y el ENM. En particular el caso brasileño mostraba la importancia que un evento semejante podría tener a la hora de crear un consejo nacional.

Para ello, los agentes de pastoral aborígen de la región chaqueña contaron con el respaldo de obispos del NEA. A pesar de la dictadura y los giros conservadores de la cúspide eclesiástica, el asiduo vínculo que estos agentes de pastoral mantuvieron con los obispos de sus diócesis les facilitó la obtención del aval de la CEA.

Las invitaciones al Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen que se realizaría en agosto de 1980 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 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

¹⁹³ *Ibidem.*

más que nunca sería necesario compartirlos y profundizarlos para el bien de todos¹⁹⁴.

En línea con esto, fueron cuatro los objetivos ideados para el Encuentro Nacional: “promover el intercambio de experiencias”, “conocer la realidad Aborigen 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”¹⁹⁵.

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 que habían comenzado a aparecer en los distintos encuentros regionales de pastoral, como la divulgación de la “realidad aborigen” del país y la “defensa de los derechos indígenas”.

Es posible que el Encuentro haya sido un intento de los agentes de pastoral aborigen de la región chaqueña en pos de replicar a nivel nacional las deliberaciones y las resoluciones tomadas en el Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur organizado por el CIMI y el ENM y realizado en febrero de 1980 en São Paulo. Además de brasileños y paraguayos, allí asistieron también misioneros de Argentina, Bolivia, Chile y Uruguay pertenecientes tanto a la Iglesia católica como luterana¹⁹⁶.

Probablemente fue Nazar uno de los asistentes en representación de Argentina. El contacto de este párroco con el Secretario del CIMI Paulo Suess era relativamente frecuente¹⁹⁷. Su nombre figura entre las referencias del documento final del Encuentro¹⁹⁸. Es probable también que otros agentes de pastoral aborigen del Chaco argentino hayan formado parte del evento¹⁹⁹. Pero, independientemente de quienes hayan asistido, lo

¹⁹⁴ Invitación al I Encuentro Nacional de Pastoral Aborigen, abril 1980, CECAZO, folio 35.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil.

¹⁹⁷ Entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013.

¹⁹⁸ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 39.

¹⁹⁹ Fue adjuntado al documento final una carta escrita por el pastor metodista Albert Buckwalter (Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil).

cierto es que la red pastoral de la región chaqueña se apropió de lo elaborado en ese Encuentro internacional²⁰⁰. Una breve reseña referida al evento reflexiona sobre cómo el mismo vino a responder a una necesidad de “intercomunicación de experiencias y la búsqueda de líneas de convergencia para un mejor servicio al pueblo indígena”²⁰¹.

Luego de varios meses de preparación, el Encuentro Nacional de Pastoral Aborigen 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. El Encuentro contó con más de doscientos asistentes (Zapata, 2013). Gracias a esta amplia convocatoria, la red de pastoral aborigen chaqueña adquirió una visibilidad entre los grupos indigenistas del país que nunca antes había tenido. Y si bien la presencia más destacada del evento fue la de Jaime de Nevaes de Neuquén, las palabras inaugurales quedaron a cargo del padre Francisco Nazar como representante de la red de pastoral de la región chaqueña.

El sacerdote pasionista hizo un llamado en pos de que los trabajos de pastoral aborigen desarrollados en distintas partes del país convergieran en un espacio programático común, imitando así el proceso que en escala regional estaba dándose en torno de la existencia del CECAZO. En este sentido, Nazar 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 hermanos²⁰².

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 *wichi, kolla, mapuche, pilagá, gom*. Oriundos de las provincias de Río Negro, Salta, Jujuy, Chaco, Formosa, Santa Fe, Chubut, Neuquén y Buenos Aires, los agentes de pastoral se ocuparon de solventar la logística de traslados y alojamiento de esos líderes.

²⁰⁰ Las invitaciones al Encuentro Nacional de Pastoral Aborigen fueron cursadas en abril de 1980, es decir, pocas semanas después del Encuentro de São Paulo.

²⁰¹ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, p. 1, CECAZO, folio 47.

²⁰² Encuentro Nacional de Pastoral Aborigen. Buenos Aires, 24 al 27 de noviembre de 1980. Mimeo.

Los temas abordados en el Encuentro condensaron tanto las problemáticas sociales y económicas traídas a colación por los referentes indígenas, como los objetivos programáticos de los agentes de pastoral que prepararon los temarios: la cuestión de la tierra ocupó un lugar importante; también la educación, el trabajo, las formas de 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 era explícito:

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 vivimos²⁰³.

Los Encuentros de Hermanos

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, Chaco, Salta y Jujuy”. Lo primero se concretó en 1985. Lo segundo, en cambio, nunca sucedió.

Sin embargo, inmediatamente después del 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

²⁰³ Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen. Buenos Aires, 24 al 27 de noviembre de 1980. Mimeo, p. 5.

de pastoral de la región chaqueña²⁰⁴. El primero de estos encuentros se concretó 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 lógicas 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 abordadas las temáticas propuestas y otras eventualmente emergentes en el proceso.

Como describe Laura Zapata (2013: 58),

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.

Los contenidos de los Encuentros de Hermanos fueron plasmados en “cartillas” mimeografiadas con el mismo sentido que las ya mencionadas.

Estos Encuentros también se beneficiaron de otra experiencia de la pastoral rural del NEA: 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 acontecido²⁰⁵. Asimismo, los vínculos con el CIMI le facilitaban la difusión a través del periódico de esta entidad²⁰⁶.

²⁰⁴ 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 Neuquén) también haya sido deudora de los desafíos planteados en el Encuentro Nacional (ver: *Porantim*, año V, N° 43, septiembre de 1982. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 11).

²⁰⁵ Entrevistas a Cristina Marinosi, 29 de junio de 2013 y Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013.

²⁰⁶ Periódico *Porantim*, año V, N° 43, septiembre de 1982. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 11.

Estos Encuentros facilitaban la articulación de un novedoso espacio de organización indígena regional. Rememorando el período, Mabel Quinteros relata que:

Guillermo [Starlinger] (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 reunieran²⁰⁷.

Así, los Encuentros de Hermanos se convirtieron en ámbito de convergencia entre indígenas de distintos puntos de la provincia y las cartillas elaboradas funcionaban como dispositivos de capacitación comunitaria fomentando 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.

Por un lado, a través de este tipo de intervenciones, los agentes de pastoral aborígen afirmaban entre los nativos sentidos de pertenencia grupal y conciencia histórica de distintividad cultural para fortalecer a partir de ellos categorías identitarias como “comunidad” y/o “pueblo”. Por otro lado, promovieron entre los nativos procesos de agregación de demandas políticas. En palabras de los agentes de pastoral, se trataba de establecer “un diálogo” con “lo indígena” buscando

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 hermanos²⁰⁸.

En el trabajo con las CABs, la nacionalidad argentina y la ciudadanía provincial eran reapropiadas en la ideación de solidaridades reivindicatorias transcendentales de las particularidades culturales, étnicas o regionales. Un nosotros aborígen era configurado en

²⁰⁷ Entrevista a Mabel Quinteros, 27 de mayo de 2013.

²⁰⁸ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 21.

la apelación a la unión. Categorías como las de “comunidad” “pueblo indígena” y/o “pueblo indígena argentino” devenían así categorías de reivindicación política.

En relación con esto, la cartilla correspondiente al tercero de los Encuentros de Hermanos (1983) 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: wichi, pilagá, toba, y también las otras comunidades aborígenes que están en todo el país²⁰⁹.

Como lo hacían los programas pastorales del CIMI y el ENM, los agentes de pastoral aborígen chaqueña buscaban configurar espacios en los que la generación de formas de militancia política indígena se hiciera posible. El Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur realizado en São Paulo en 1980 había sido contundente a ese respeto:

el 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 indígenas²¹⁰.

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 por las tierras²¹¹.

El lugar de la mujer en los procesos de organización y la acción política fue una problematización bastante frecuente en este tipo de encuentros. La exposición que Nazar hiciera en el Encuentro Nacional de 1980 fue cerrada con un saludo a la “presencia en

²⁰⁹ Tercer Encuentro de Hermanos. CECAZO. Pozo del Tigre, 4 al 9 de julio de 1983. Mimeo.

²¹⁰ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 36.

²¹¹ *Acción de Incupo*, septiembre de 1990, p. 17.

este encuentro de la mujer aborígen”, pidiendo un aplauso “por todas las mujeres aborígenes del país”²¹². Al año siguiente, el Encuentro de Hermanos de 1981 incorporó la cuestión de la mujer como problematización, y en 1983 tuvo lugar la primera reunión de mujeres *wichi* y *pilagá* de Formosa²¹³.

En las cartillas surgidas de esos encuentros eran frecuentes las expresiones sobre la “necesidad de organizarse” y “la importancia de la organización”. Estos eran tópicos que en definitiva apuntaban a potenciar la adopción de planteos políticos por parte de los nativos.

Con reminiscencias a la idea cristiana del peregrinaje, en las cartillas eran plasmadas expresiones como la de “caminar juntos” para referir a la urgencia de coordinar esfuerzos y avanzar colectivamente en las luchas políticas por la tierra o por los derechos. Precisamente en esta dirección, la cartilla del primer Encuentro de Hermanos indicaba:

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 castellano²¹⁴.

Las cartillas se caracterizaban también por apelaciones reiteradas a la conveniencia de generar la “unión” entre los nativos. Esa “unión” remitía a una idea de crear lazos entre “comunidades” de la zona, trascendiendo las particularidades de cada núcleo poblacional y cada localidad. Remitía también a una idea de conjunción entre los distintos pueblos indígenas existentes en la provincia con afán de que se constituyeran formas de organización interétnica. Asimismo, aparecía relacionada con la construcción de un colectivo aún más extenso del tipo “los pueblos indígenas de Argentina”.

En el Encuentro de 1981, pueden leerse reflexiones como: “yo no soy cacique, ni representante, ni Comisión Vecinal. Falta organización en ese lugar [de] donde venimos”²¹⁵. O también: “hay hermanos que dicen que no hay Comisión donde él vive, entonces es difícil conseguir tierras”²¹⁶. En la misma línea, una memoria del grupo de trabajo pastoral asentado en Laguna Yema detalla que el grupo de indígenas que en 1981

²¹² Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen. Buenos Aires, 24 al 27 de noviembre de 1980. Mimeo, p. 5.

²¹³ *Acción de Incupo*, septiembre de 1990, p. 18.

²¹⁴ Encuentro de Hermanos. CECAZO. Pozo del Tigre, 19 al 22 de noviembre de 1981. Mimeo.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Ibidem*.

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”²¹⁷. En Laguna Yema, ante la visita del gobernador (interventor) de la provincia, los agentes de pastoral buscaron “reflexionar con la gente qué necesidades le íbamos a plantear” e incluso se esforzaron en cristalizar esas reflexiones en demandas concretas. Al respecto, una memoria sostiene que 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 comunidad²¹⁸.

Al tiempo que servían para consolidar formas de organización política entre los distintos referentes indígenas de la provincia, los Encuentros de Hermanos contribuyeron también a generar una solidificación de la red de pastoral aborígen a nivel local.

En efecto, los Encuentros de Hermanos eran un momento de intercambio (y convivencia de varios días) entre agentes de pastoral aborígen de distintas partes de la región chaqueña. Ello se complementaba con Encuentros Regionales Ecuménicos de pastoral indígena que eran realizados en la ciudad de Resistencia (provincia de Chaco). En ellos no sólo asistían agentes de pastoral aborígen sino incluso profesores en teología y antropología llegados desde Buenos Aires. En el tercero de estos encuentros, realizado en Resistencia (Chaco) en 1982, se cuenta la presencia de Severino Croatto, profesor en teología en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), y la antropóloga Lucía de Garaño. Entre los agentes de pastoral que asistieron se cuentan: Ana Rosa de Benedetto y Carlos Benedetto (metodistas) (Juan José Castelli), Lois de Buckwalter y Albert Buckwalter (menonitas) (Sáenz Peña); Luis María de la Cruz (anglicano) (Ingeniero Juárez), Willys Horst y Miguel Mast (menonitas) (Ciudad de Formosa), Marcelo Abel (bautista) (Resistencia) y Amadeo Benz (católico), en representación del ENM, de Paraguay²¹⁹. Uno de los objetivos definidos en el Primer

²¹⁷ Acerca del proceso comunitario y situación actual de Laguna Yema, CECAZO, C202, c. 1983, p. 2.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ 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, São Paulo, Brasil.

Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur fue que en cada país se creara “un organismo propio que anime una acción pastoral específica para los pueblos indígenas”²²⁰. En 1982 el periódico del CIMI, *Porantim*, señalaba que desde mediados de 1981 “*uma equipe de agentes de pastoral está se reunindo periodicamente com os indios, numa tentativa de criação de um grupo missionário indigenista com a estrutura do CIMI*”.²²¹ Para conseguir este objetivo, en los años siguientes los agentes de pastoral aborígen de la región chaqueña hicieron gestiones en pos de obtener un reconocimiento orgánico por parte de la CEA. El respaldo institucional al mismo tiempo generaría nuevas y mejores oportunidades de financiamiento.

Para ello, los agentes de pastoral aborígen de la región chaqueña pudieron apoyarse en el marco que la región eclesiástica del NEA les proveía. A través de INCUPO, en diciembre de 1983, impulsaron la realización de un encuentro de tres días en la ciudad de Formosa con los obispos de Misiones, Sáenz Peña, Formosa y Oran²²². La comisión “ejecutiva” nombrada al efecto de organizar y conducir la reunión estuvo conformada en su mayor parte por agentes de pastoral aborígen radicados en Formosa o con estrecha relación con el CECAZO²²³. Así, bajo la coordinación del Obispo de Santiago del Estero Monseñor Gerardo Sueldo, formaron parte de la comisión: Mabel Quinteros, la Hermana Guía Franco, Francisco Nazar, Oscar Ortiz, y Guillermo Starlingher²²⁴.

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 aborígen”. El documento construyó una genealogía dadora de sentido a la dispersa historia de las acciones indigenistas católicas desde la década del setenta 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

²²⁰ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, p. 1, CECAZO, f47.

²²¹ *Porantim*, año IV, N° 37, marzo de 1982. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil.

²²² 4to asamblea-encuentro Nacional. ENDEPA. Material de apoyo, 1990, CECAZO, folio n° 37 p. 3.

²²³ Diario *Clarín*, 4 de diciembre de 1984.

²²⁴ Entrevista a Francisco Nazar, 17 de mayo de 2000. Realizada por Eduardo Berteá.

aborigen específica adaptada a la cultura de cada una de las etnias que componen el mundo indígena²²⁵.

El documento se refirió, a su vez, a lo “arduo y difícil” de la “tarea evangelizadora” de estos indigenismos eclesiásticos abocados a trabajar en “zonas inhóspitas” y cuestionó “la ausencia de una pastoral orgánica, tanto diocesana como nacional”²²⁶, que diera apoyo a esas iniciativas.

Con el fin de la dictadura las relaciones entre la red de pastoral aborigen chaqueña y los espacios estatales se reconfiguraron. En este movimiento, el Derecho fue un punto de convergencia.

Las históricas preocupaciones por la educación, la salud y el trabajo continuaron vigentes. Otras como la cuestión de la tierra y la práctica de una educación bilingüe fueron enfatizadas. Pero todas ellas fueron redibujadas. Se produjo una creciente lectura de los objetivos pastorales –y con ello, de las demandas indígenas– dentro de una gramática de derechos. Al compás de este movimiento, la expresión de promover el desarrollo de las comunidades indígenas –si bien no fue abandonada– cedió lugar a otra fundada en la promover el cumplimiento de “los derechos de los pueblos indígenas”. Así emergió la idea de acompañar a los pueblos en “la lucha por sus derechos”.

De esta manera, los agentes de pastoral aborigen de la región chaqueña intentaron construir caminos en los que el acompañamiento a los pueblos indígenas en sus luchas, la formación de líderes y referentes comunitarios, y la organización política de los pueblos comenzaran a transitar las sendas de la reclamación jurídica de las tierras. El par promoción-liberación mudaba así a nuevos principios de acción ordenados ahora según el par tierra-derechos.

El Encuentro de Hermanos de 1982 (1 al 5 de junio) se propuso explícitamente analizar la situación jurídica de las tierras indígenas en la provincia de Formosa (Zapata, 2013) y el derecho de los nativos a poseer títulos de propiedad sobre sus tierras. Aunque se evitaba entrar en tecnicismos jurídicos para facilitar su comprensión, las disposiciones

²²⁵ Documento-Base de Trabajo Pastoral Aborigen, Conferencia Episcopal Argentina, IL° Asamblea Plenaria, abril de 1984, p. 9.

²²⁶ *Ibidem*.

de la ley N° 113/1960 eran objeto de pormenorizados análisis. Dicha ley habilitaba al “ciudadano aborigen” 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”²²⁷.

Las relaciones transnacionales fueron uno de los principales canales por los que el derecho de los pueblos indígenas ingresó como objetivo de acción en el espacio de pastoral aborigen chaqueño. Durante la segunda mitad de la década del setenta, los encuentros nacionales e internacionales organizados por el ENM y el CIMI fueron instancias en donde las reivindicaciones indígenas comenzaron a ser enfáticamente 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 sus derechos”. Ya en 1973-1974, el Proyecto Marandú había propuesto entre las líneas acción de formación de líderes indígenas, su capacitación en el conocimiento de la legislación paraguaya (Derecho Laboral, Procesal Penal, Constitución Nacional). Entonces el ENM contó con la colaboración y el apoyo de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Asunción, un espacio de resistencia intelectual, cultural y política durante la dictadura de Alfredo Stroessner (Luc y Soler, 2014; Soler, 2009; 2014; 2015).

El ejemplo más contundente de cómo la “defensa de los derechos indígenas” ingresó en estos espacios misionales probablemente es el Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de 1980. En él se planteó la necesidad de brindar “un apoyo en casos de situaciones conflictivas, persecuciones y martirios tanto de indígenas como de misioneros”²²⁸ y se propuso defender “los derechos fundamentales de los pueblos indígenas”. Adscribiendo a una postura definida como “liberacionista”, reflexiones sostenidas en el documento final planteaban la necesidad de reconocer

que 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 moral²²⁹.

²²⁷ Entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013.

²²⁸ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, CECAZO, f47, 15 de febrero de 1980, p. 1.

²²⁹ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 37.

La quinta de las líneas de acción definidas en el Encuentro recuperó referencias al derecho a la tierra en palabras que, distanciadas ya de terminologías desarrollistas, fueron semejantes a las esbozadas en el encuentro de Melgar de 1968:

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 vida²³⁰.

Pero, a instancias del Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur, las experiencias de una década de luchas por la tierra acumuladas por el CIMI y el ENM llevaron a entender la “lucha por tierra apta y suficiente” en una específica línea de interpretación: la proclamación y la defensa de los derechos de los pueblos originarios exigían ser jurídicamente garantizados.

Hacia 1980, estas pastorales comenzaban a buscar y ensayar mecanismos concretos de intervención en la producción misma de los derechos indígenas reconocidos por los Estados. Cuando en 1978 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)²³¹, un conjunto de instituciones indigenistas eclesásticas 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 el Instituto Paraguayo del Indígena. Además del Instituto de Bienestar Rural, la Asociación de Parcialidades Indígenas y el ENM, participaron de dichas reuniones: la Asociación Indigenista del Paraguay, la Asociación de Servicios de Cooperación Indígena (Menonita), y el Vicariato Apostólico del Pilcomayo. Bajo el título “sobre el Régimen Jurídico de las Comunidades Indígenas

²³⁰ *Ibíd.*, p. 41.

²³¹ 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.

del Paraguay”, el Anteproyecto de Ley fue elaborado en septiembre de 1978 y presentado al Poder Ejecutivo en julio de 1980 (Gaska y Ferreira, 2012).

La intervención de la pastoral aborigen paraguaya en la sanción de este Estatuto fue una lección nada despreciable para el resto de los espacios de pastoral aborigen de la región. La experiencia fue referida en el Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur²³². Además, miembros del CIMI fueron invitados a participar de seminarios sobre el tema “Interpretación del Estatuto de las Comunidades indígenas” en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Diplomáticas de la Universidad Católica de Asunción. En ellos eran abordados asuntos como: “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” y “La vinculación del Estatuto con el derecho penal”, entre otros²³³.

Lo hecho por la pastoral aborigen paraguaya en relación con el Estatuto de las Comunidades Indígenas mostraba que no sólo se podía “acompañar a los pueblos indígenas en la lucha por sus derechos”, sino que también se podía activar un repertorio de acciones capaces de producir juridización indigenista.

Siguiendo una línea de acción semejante, hacia 1983, el CIMI sostuvo reuniones con parlamentarios nacionales y estatales (tanto en la sede central del CIMI –en Brasilia–, como en la Asamblea Legislativa de Belo Horizonte) a fin de que éstos visitasen áreas indígenas y canalizaran por la vía jurídica algunas de las demandas de los pueblos nativos (Suess, 1987: 78).

En definitiva, el campo de la juridización indigenista aparecía como un nuevo espacio de intervención. En los años sucesivos, la codificación de derechos indígenas se convirtió en un campo prioritario. Las relaciones mantenidas con funcionarios y agencias estatales fueron un canal provechoso ya no tanto para obtener financiamiento para el desarrollo, sino más bien para influir en espacios gubernamentales y generar formas de inserción de la temática indígena en las agendas legislativas. En Argentina, esto fue así a partir de 1983, cuando la apertura democrática dio lugar a nuevos espacios de acción

²³² Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 9.

²³³ El *Porantim*, año V, Nº 43, septiembre de 1982. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 11).

indigenistas y nuevos puntos de interconexión entre la red de pastoral aborígen ya institucionalizada y la política estatal indigenista.

TERCERA PARTE
DINÁMICA JURIDIZADORA EN LA PASTORAL ABORIGEN
CHAQUEÑA (1984-1994)

CAPITULO VII

**El derecho como horizonte: política indigenista provincial y pastoral
aborigen**

Alianzas, diálogos y derechos: la ley formoseña

Hacia 1983, el final de la dictadura dio lugar a una gran movilización de distintos sectores de la sociedad civil y formas de acción colectiva inéditas en la historia argentina. En este contexto, el derecho habilitó un espacio de demandas ante los atropellos perpetrados por el Estado Terrorista. En el marco de un movimiento societario (Bringel, 2015) mucho más amplio, los derechos de los pueblos indígenas fueron genéricamente referidos como parte de los derechos conculcados y merecedores de reparación y reconocimiento. La inscripción de las prácticas de pastoral aborigen 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.

La convergencia entre el interés gubernamental por producir legislación regulatoria de las formas de vida y organización de la población indígena y el interés de los agentes de pastoral aborigen por generar un reconocimiento de los derechos indígenas dio origen a un espacio de práctica pastoral nuevo. En él se desplegó una dinámica juridizadora de lo indígena.

En Formosa, a principios de 1983, con la ayuda de algunos agentes de pastoral aborigen, los “tobas del oeste”²³⁴ llevaron a cabo relevamientos territoriales que reconstruyeron la memoria histórica de las familias del lugar y las tradujeron en minuciosos mapeos de las áreas de caza, recolección y pesca. Estos grupos elevaron un reclamo al Estado formoseño por 90 mil hectáreas al tiempo que afirmaron su derecho sobre otras 120 mil ubicadas en territorio paraguayo (de la Cruz, 1995; Spadafora, 2010). En el escenario de inminentes sufragios nacionales y provinciales, estos reclamos dieron renovada importancia a la población indígena en tanto electores²³⁵.

El Partido Justicialista fue quien mayor cercanía mostró con las demandas indígenas y quien mayor atención puso a lo que tenían 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 podía pasar desapercibida para los sectores de poder locales.

El candidato a gobernador provincial por ese partido, Floro Bogado, se esforzó por construir un espacio político articulado y en alianza con ellos²³⁶. Durante la campaña electoral, él y su esposa Adriana Bertolotti (candidata a diputada por el mismo partido) visitaron distintas localidades en las que la red de pastoral aborigen tenía arraigo territorial. 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.

A instancias del proceso electoral, comenzaron a darse ciertas relaciones entre los candidatos del Partido Justicialista y los agentes de pastoral. Los primeros prometían dar respuesta a las reivindicaciones indígenas al tiempo que 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:

²³⁴ 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 *wichí* y *pilagá*.

²³⁵ 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, su participación en cargos públicos como concejales e incluso intendentes se halla generalizada.

²³⁶ Entrevista a Ernesto Stechina, 4 de julio de 2013.

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 Bertolotti 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] ²³⁷.

En este contexto, 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 plataformas electorales contemplaban derechos indígenas y qué tipo de derechos ellas planteaban.

Tal como observaron Spadafora, Gómez y Matarrese (2010: 245)

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.

Los agentes de pastoral tuvieron roles significativos en la potenciación de los vínculos entre líderes indígenas y espacios gubernamentales. Así, se producían interesantes imbricaciones entre las acciones indigenistas eclesíásticas y el desenvolvimiento de determinadas formas de acción política indígena.

A fines de 1983, cuatro referentes políticos indígenas firmaron un documento orientado a que el gobierno que surgiera de las inminentes elecciones nacionales 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

²³⁷ Entrevista a Ernesto Stechina y Beatriz Stechina, 4 de julio de 2013.

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 política²³⁸.

El reclamo de una ley indígena reactualizó muchas de las demandas configuradas a instancias del *Futa Traun* de 1972: el derecho a la tierra, la “educación bicultural y bilingüe”, la salud, el trabajo, los recursos naturales, la preservación de “la Identidad Cultural”, la utilización de “nombres de origen ideomático, propio de cada nación india”, entre otras cosas²³⁹.

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 indígenas²⁴⁰.

Durante los primeros meses de 1984, diversos actores del Partido Justicialista provincial buscaron establecer vínculos con dirigentes indígenas. En febrero, el diputado Pedro Insfrán se acercó a referentes del Barrio Toba de la ciudad de Clorinda²⁴¹. 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 Aborigen²⁴².

²³⁸ Revista *El Pueblo Indio*, 1983, p. 56, Archivo privado Marta Tomé, Buenos Aires, Argentina. (mayúsculas en original).

²³⁹ *Ibíd.* P. 55.

²⁴⁰ *La Mañana*, 31 de diciembre de 1983, p. 11.

²⁴¹ *La Mañana*, 17 de febrero de 1984, p. 8.

²⁴² *La Mañana*, 2 de marzo de 1984, p. 9.

En abril de 1984 se creó una comisión en la que siete representantes indígenas de cada una de las tres etnias reconocidas en la provincia (*wichí, qom y pilagá*)²⁴³ oficiaran de contralores y asesores del Poder Ejecutivo en la elaboración de un proyecto de “ley aborígen”. En virtud de su número total de miembros, se llamó “Comisión de los 21”. Acompañando las actividades de esta Comisión, los agentes de pastoral aborígen formoseños promovieron la realización de encuentros de referentes políticos indígenas destinados a debatir las reivindicaciones que debían ser incorporadas en la ley. El primero de ellos tuvo lugar en la ciudad de Formosa entre el 21 y el 24 de mayo. El segundo, en la localidad de Ingeniero Juárez entre el 14 y el 15 de julio, bajo el lema “Tierra y pensamiento aborígen”.

Sin embargo, lejos de incentivar “la participación de los aborígenes”, las iniciativas gubernamentales se caracterizaron más bien por recurrir al asesoramiento de los miembros de la pastoral aborígen local (además de otros especialistas) para conocer a través de ellos la situación de los indígenas. Así, los agentes de pastoral aborígen formaron parte de una tensión en la que políticos y funcionarios les asignaban el rol de simples intermediadores para abordar la “cuestión indígena”, al tiempo que ellos intentaban hacer valer sus propias intenciones y perspectivas sobre lo que consideraban que debía ser la política estatal indigenista.

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. El rol de Nazar puede ser interpretado desde lo que Pierre Bourdieu definió como portavoz. Como representante de un grupo, la palabra del portavoz se halla autorizada por el ejercicio mismo de reconocimiento que el grupo hace sobre su figura. Se trata de un reconocimiento de su palabra como una palabra legítima para “hablar en nombre del grupo”. Nazar oficiaba de portavoz de dos grupos sociales distintos: los líderes y referentes indígenas de la provincia y el conjunto de agentes de pastoral aborígen. Como señala Bourdieu (2005: 76), “cuando habla el portavoz, es un grupo el que habla a través de él, pero que existe en tanto que grupo a través de esa palabra y de quien es su portador”. Nazar se presentaba como palabra autorizada para “hacer ver y hacer creer” al político y “a la sociedad” (en este

²⁴³ La etnia *nivacle* quedó sin representación. Actualmente, ocho comunidades de este pueblo se encuentran jurídicamente reconocidas.

caso, la formoseña) sobre la real existencia y las reales necesidades de “las etnias aborígenes de la provincia”.

En abril de 1984, el principal diario local publicó una entrevista a Nazar en la que éste, “en nombre de la Iglesia”, 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 “sólo se habla de lo nuestro”²⁴⁴. Con sus palabras, Nazar ponía en acto la magia de lo social que hace hablar al colectivo y lo presenta “como un solo hombre” (Bourdieu, 2005: 76), con específicas demandas y una nítida “concepción cultural”.

En una carta que Nazar enviara al periódico *Porantim*, el sacerdote explicitaba de forma contundente su lectura sobre los horizontes de acción en esa particular coyuntura política:

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.²⁴⁵

El reconocimiento que el gobierno de Formosa hacía sobre la figura de Nazar como voz autorizada funcionaba como una reactualización de aquella histórica matriz de la política indigenista argentina que reconoce en el cristianismo un gestor válido de las cuestiones indígenas. Así, se cubría de legitimidad a las iniciativas gubernamentales de política estatal indigenista en detrimento del diálogo directo con referentes y representantes indígenas.

²⁴⁴ *La Mañana*, 9 de abril de 1984, p. 9.

²⁴⁵ *Porantim*, año VII, Nº 68, octubre de 1984. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 2.

La Ministra de Acción Social Bertolotti, esposa del gobernador, fue co-redactora del proyecto de “ley aborígen”. Sus principales lineamientos no siguieron las propuestas planteadas por la Comisión de los 21 sino que fueron elaborados a partir del trabajo mancomunado entre el IPA, el Instituto Provincial de Colonización y Tierras Fiscales (IPC) y el gobernador.

No es que no existieran posiciones explícitas de parte de los pueblos indígenas. Recordemos el pronunciamiento que en 1983 hicieron Sergio Rojas, Domingo Collueque, Diego Armincio y Asunción Ontiveros Yulquila. Recordemos también lo planteado en las Primeras Jornadas de la Indianidad. Estas Jornadas se llevaron a cabo entre el 14 y el 15 de abril de 1984 en la ciudad de Buenos Aires. Participaron de ellas referentes indígenas, militantes de los derechos humanos, funcionarios gubernamentales nacionales y agentes de pastoral aborígen. El documento final de las Jornadas afirmó en el tercer punto de sus “Conclusiones y recomendaciones” que “En toda cuestión que se refiera a su destino, los indios reclaman ser los únicos interlocutores válidos para tomar las decisiones en cuestión”²⁴⁶.

Así, con exclusión de la participación directa de la militancia indígena, las deliberaciones sobre el proyecto de ley se hicieron sobre un borrador basado en el “Estatuto de comunidades indígenas” (N° 904)²⁴⁷ que había sido aprobado en diciembre de 1981 en Paraguay, bajo la dictadura de Stroessner.

El IPA presentó este Estatuto ante el Poder Ejecutivo provincial. Es probable que en virtud de sus vínculos con el ENM, hayan sido los agentes de pastoral aborígen quienes a su vez facilitaron a los funcionarios del IPA dicho Estatuto. Como vimos, los agentes de pastoral aborígen mantenían estrechas relaciones con el ENM, actor protagónico en su elaboración. Además, desde enero de 1984 uno de los principales gestores del CECAZO, el laico Ernesto Stechina, era funcionario de rango medio en el IPA.

Los agentes de pastoral formoseños no sólo fungieron como legitimadores de la iniciativa gubernamental sino también como sus orientadores. En lugar de tratarse de una

²⁴⁶ 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).

²⁴⁷ Entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013.

legislación realizada, como muchas otras, puertas adentro de oficinas gubernamentales desconocedoras de las realidades de los pueblos indígenas, la participación de agentes de pastoral aborígen en su elaboración garantizó una mejor consideración de esas realidades.

El 11 de julio de 1984, el gobernador Bogado entregó a la Legislatura provincial el proyecto de Ley Integral del Aborígen. El Poder Ejecutivo sólo se reunió con la Comisión de los 21 luego de que dicho proyecto fuera ya concertado entre los diferentes sectores del gobierno provincial.

A continuación, los agentes de pastoral se esforzaron en organizar un tercer encuentro, el cual se llevó a cabo en la ciudad de Formosa durante los días 25, 26 y 27 de julio, para que el proyecto de ley fuera analizado minuciosamente por los referentes indígenas de la provincia. Abogados convocados por los agentes de pastoral aborígen 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 indígenas²⁴⁸.

Tan sólo veinte días después de haber sido presentado por Bogado, el proyecto de ley fue aprobado por la asamblea legislativa. 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 bajo el lema “Pueblos aborígenes unidos y de pie”. Ello ocurrió el 31 de julio de 1984, horas antes de que se iniciara el debate en la asamblea. El mismo Bogado se hizo presente en la movilización 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*²⁴⁹. 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.

²⁴⁸ *Porantim*, año VII, N° 68, octubre de 1984. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 10.

²⁴⁹ 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, p. 18; *Porantim*, año VII, N° 68, octubre de 1984. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 10).

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 incorporar al proyecto de ley siguiendo las ideas debatidas en el encuentro de referentes indígenas realizado pocos días antes. A su izquierda, el gobernador formoseño escuchaba atento el discurso. A su derecha, lo hacía Francisco Nazar.

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.

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 cámara²⁵⁰.

En un “un clima de optimismo y euforia” por estar en una “jornada histórica”²⁵¹, el 3 de agosto la “Ley Integral del Aborígen” (Nº 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 incorporadas²⁵². La ley fue promulgada por el Poder Ejecutivo el 14 de noviembre de 1984. Atendiendo 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 Aborígen, Art. 1).

²⁵⁰ HCD, Provincia de Formosa, exp. 335, 2 de agosto de 1984, p. 1.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Porantim*, año VII, Nº 68, octubre de 1984. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 10.

La posición intersticial llevaba a los agentes de pastoral aborigen a situaciones éticas y políticas no siempre fáciles de resolver: la legitimidad que los agentes gubernamentales reconocían en los agentes de pastoral daba a éstos 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.

La ley se hizo eco de muchos de los objetivos de los agentes de pastoral aborigen. Así, el artículo N° 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 aborigen” y la “creación de fuentes de trabajo”.

Pero sin dudas el voto indígena fue un estímulo vital en el interés que el poder Ejecutivo provincial mostró por sancionar la ley²⁵³. Así lo interpretan Spadafora, Gómez y Matarrese (2010: 245) al afirmar que en los primeros años ochenta, políticos, funcionarios y militantes del partido radical y peronista formoseño “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”.

Respecto de esta última, desde la perspectiva gubernamental, el reconocimiento del derecho de los indígenas sobre sus tierras abría la posibilidad de regular y delimitar el uso de los suelos en manos de los pueblos indígenas. 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 (Hocsman, 2014a, 2014b). En el caso de la región chaqueña, las

²⁵³ Entrevista a Patricio Doyle, 24 de febrero de 2015.

tierras de 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, et. al., 2010: 451), favorecidos por la pavimentación de la Ruta N° 81 (a la vera de la cual trabajaban muchas de las misiones de pastoral aborígen formoseñas).

Todo esto ayuda a entender los motivos por los que hubo un gran consenso en el parlamento formoseño para que la ley regulase el “asentamiento de las comunidades aborígenes”. Para ello la ley previó también la creación de un nuevo organismo estatal, el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA), que renovó la política indigenista provincial.

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 cinco mil hectáreas y así poner coto a las potenciales reclamaciones 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.

Asimismo, era un modo de contener los conflictos por desalojos de grupos *wichi*²⁵⁴ que se comenzaron a gestar 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 y con ello se inició la producción petrolera formoseña.

A partir de 1986, luego de una generalizada entrega de títulos comunitarios de tierras a las “comunidades aborígenes”, el gobierno formoseño se abocó a regularizar las ocupaciones informales de tierras que pobladores criollos mantenían en el oeste

²⁵⁴ 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.

provincial²⁵⁵. Pero hubo resistencias por parte del gobierno ante reclamaciones como las de los “tobas del oeste”. Ellas sólo alcanzaron cierta respuesta parcial hacia 1989, cuando ya se había concretado la mayor parte de las titulaciones comunitarias de tierras.

La lucha que los grupos *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 un total de 35 mil hectáreas. El gobierno provincial no estaba dispuesto a entregar más de cinco mil hectáreas a cada “comunidad”. Este reconocimiento estaba muy lejos de las 90 mil hectáreas que esos grupos reclamaron a principios de 1983 (sin considerar las 120 mil hectáreas reclamadas en suelo paraguayo). Aun así, el proceso de lucha sirvió para que, al decir de Spadafora, Gómez y Matarrese (2010: 247), “los tobas emergieran como actores políticos con capacidad de negociación y construyeran sentidos de unidad étnica como ‘pueblo toba’ y supra-étnica con los ‘hermanos aborígenes’ de las otras etnias de la provincia”.

El otorgamiento de títulos comunitarios funcionó a su vez 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, 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, *et. al.*, 2010: 242). Tras el argumento de que “los indios tienen ya sus propias tierras”, ganó legitimidad social la prohibición de mariscar el monte en tierras fiscales y/o privadas.

A partir de la Ley Integral del Aborígen, la entrega de títulos de propiedad comunitaria de tierras quedó sujeta al reconocimiento jurídico de determinado grupo de familias como Comunidad Aborígen, y esto a su vez fue anclado al otorgamiento de Personerías Jurídicas. De esta manera, el término “comunidad aborígen”, ingresado en

²⁵⁵ Reunión con asesores técnicos - ENDEPA. Tema Tierra”, 1 de julio de 1988, p. 1, CECAZO, c35.

los debates parlamentarios nacionales al calor del desarrollismo (Lenton, 2005), aparecía ahora reconfigurado bajo nuevos esquemas legislativos contruidos al compás de las acciones de la red de pastoral aborígen chaqueña.

Entre los requisitos formales para la presentación de los pedidos de reconocimiento de personería jurídica figuraban no sólo 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 426/84, art. 7).

Como plantea Luis Zapiola (2011: 103),

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. [Particularmente en relación con los pueblos de La Pampa, Patagonia y Chaco,] (...) lo que hoy denominamos `comunidades´, resultan, en la mayoría de los casos, producto de campos de prisioneros, reagrupamientos humanos en áreas rurales de escaso o nulo valor económico, o producto de migraciones forzosas de índole económica.

La utilización globalizante del término desatiende diversas trayectorias de radicación y diversas “trayectorias de aboriginalidad” (Ramos, 2005), convierte a la categoría de comunidad en “epítome de aboriginalidad” e impone “una modelización autoritaria de lo que la grupidad indígena debe ser” (Lenton, 2010: 78).

La categoría jurídica de “comunidad aborígen” exige ser considerada en tanto instrumento de territorialización. Ella restringió el reconocimiento de derechos a un sujeto localizado y localizable. Como afirman Bisadeca y otros (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 –como así también las otras leyes indigenistas que en adelante serían sancionadas– no reconocieron territorios a los pueblos indígenas. Tampoco entregaron tierras a las “comunidades”. En su lugar, las leyes solo otorgaron títulos de propiedad comunitaria a núcleos de familias indígenas sobre tierras que, en la mayor parte 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).

Desde el punto de vista del Estado capitalista formoseño –léase, las clases dominantes–, 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 a manos de los pueblos indígenas (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, et. al., 2010)– que pueden ser representadas como “manchas” en el extenso territorio provincial.

Como afirma Joao Pacheco de Olivera (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. Ella fue una forma de cristalizar en el derecho fragmentaciones históricas de los territorios indígenas. Fue también 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 Olivera, 2010: 20).

La construcción de ciudadanía implica procesos de construcción desigual de derechos (Giordano, 2012: 26; en prensa).

El replanteamiento jurídico sobre la cuestión indígena iniciado en los ochenta no fue un proceso lineal de democratización, sino más bien un fenómeno inmerso en un proceso histórico tensionado por lógicas de acumulación de capital que crecientemente convirtieron a los territorios indígenas en mercancías de alto valor en el mercado mundial.

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 Aborigen–, 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

tratamiento²⁵⁶ para poder estudiarla y, eventualmente, presentar un proyecto similar en su provincia. Días antes, también el legislador *mapuche* de Neuquén, Aquilino Namuncurá (miembro del Bloque del Movimiento Popular Neuquino del Partido Justicialista)²⁵⁷, había enviado una nota similar a esa misma legislatura.

Asimismo, 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.

En 1985, luego de un año de debates en la cámara de Diputados y en el Senado, el proyecto inspirado en *Futa Traun* se convirtió en la Ley Nacional N° 23.302 “Sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes”. Esta Ley creó un organismo dedicado a gestionar el reconocimiento de “comunidades”, la entrega de títulos de tierras y demás “asuntos indígenas”. Al día de hoy este instituto es el principal organismo de política estatal indigenista a nivel nacional.

La fundamentación del proyecto de ley indígena nacional recomendó especialmente a las provincias “el dictado de normas análogas a efectos de lograr una legislación armónica sobre la materia en todo el territorio de la República”²⁵⁸.

De Formosa a Chaco: la ley chaqueña

Hacia 1984, también en la provincia del Chaco hubo iniciativas gubernamentales dirigidas a responder demandas indígenas.

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 1984 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

²⁵⁶ HCD Provincia de Formosa, exp. 335/84, p. 18.

²⁵⁷ HCD Provincia de Formosa, exp. 335/84, p. 19.

²⁵⁸ Diario de Sesiones HCDN 8 de agosto de 1984 p. 1174.

centenares de ustedes aquí, frente a la casa de Gobierno”²⁵⁹ (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”²⁶⁰.

En aquella reunión, el *qom* Nieves Ramírez, histórico referente indígena de la provincia, desafió la gestión del Gobernador Tenev planteando que su política indigenista sólo tendría éxito en la medida en que consultase al movimiento indígena, “de otra manera todo lo que haga estará condenado a fracasar”²⁶¹.

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 “mocovíes”).

Sin embargo, no pareció ser el interés por la participación indígena lo que motorizó al Poder Ejecutivo provincial a reactivar líneas de política estatal indigenista. Por el contrario, ello parece haber estado vinculado a una necesidad gubernamental de registrar, contabilizar y administrar los grupos de población indígena asentados en el territorio provincial. 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 distribución²⁶².

En Chaco, la idea de sancionar una “ley aborigen” comenzó a ocupar líneas en los periódicos recién hacia 1986. Es probable que el gobierno chaqueño haya tenido la precaución de observar cómo funcionaba la aplicación de la ley aborigen en la vecina provincia de Formosa antes de dar impulso oficial a ese tipo de política indigenista. Lo cierto es que cuando las influencias cruzadas de las políticas indigenistas estatales de

²⁵⁹ *La Mañana*, 24 de febrero de 1984, p. 4. Aunque dice 1974, la cita refiere al acampe de 1973, el cual contó, como vimos, con el acompañamiento de la Juventud Peronista y el equipo de pastoral de Nueva Pompeya.

²⁶⁰ *La Mañana*, 24 de febrero de 1984, p. 4.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² Reunión con asesores técnicos - ENDEPA. Tema Tierra, 1 de julio de 1988, p. 1, CECAZO, c 35.

Formosa y Chaco se pusieron nuevamente en movimiento, la presencia que la red de pastoral aborigen chaqueña había conseguido consolidar en la región le permitió acompañar esos movimientos también en la provincia de Chaco.

Hacia 1986, la red de pastoral había expandido sus vinculaciones.

Los años de 1983 a 1985 fueron tiempos de activo funcionamiento del CECAZO. 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 trabalham entro os indios Pilagá e Mataco (ou Wichi), na provincia de Formosa*” bajo el título “*Evangelização e Culturas Indigenas*”²⁶³. Asimismo, por esos años llegó al CECAZO un equipo de misioneros y promotores comandados por el experto en CEBs José Marins. Este sacerdote brasileño incitaba a que se realizaran convergencias con los procesos de organización de CEBs y de comunidades indígenas a nivel internacional²⁶⁴.

Uno de los más asiduos visitantes del CECAZO fue el antropólogo Adolfo Colombres²⁶⁵. En julio de 1984, a instancias de Colombres, los agentes de pastoral implementaron una “Experiencia piloto de antropología social” para el “fortalecimiento de organizaciones aborígenes de las provincias de 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 autogestión 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 Culturales²⁶⁶

Colombres proponía la realización de cursos para “aborígenes” con *cassetes* y *videotapes*, tomando como modelo las herramientas audiovisuales utilizadas por él

²⁶³ *Porantim*, año V, Nº 51, mayo de 1983. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 13.

²⁶⁴ Iluminación del equipo de Marins, c. 1984, p. 7, Archivo CECAZO, f66.

²⁶⁵ Entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013.

²⁶⁶ Plan Colombres, julio 1984, CECAZO cajas, c39, p. 2.

mismo en una reciente experiencia de “desarrollo comunitario” en México. Inspirado en la programática idea de concientizar al indígena haciendo “todo aquello que sirva para hacerlos tomar conciencia de su entorno inmediato y la realidad en que viven”²⁶⁷, el proyecto (conocido como Proyecto Colombres) estuvo lejos de alcanzar los niveles de concreción que su ideólogo aspiraba²⁶⁸. 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”²⁶⁹.

Sin embargo, este tipo de relacionamientos habla de la ampliación de los arcos de alianzas que la red de pastoral aborígen chaqueña estaba consiguiendo tener expandiendo capilarmente su predicación indigenista sobre otros actores sociales y otros grupos políticamente relevantes.

En buena medida fue gracias a las gestiones hechas por los agentes de pastoral de la región chaqueña que, en agosto de 1984, se llevó a cabo 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 encuentro 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 de toda la región del NEA, e incluso, del gobierno nacional. En efecto, 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 Nación²⁷⁰.

²⁶⁷ *Ibídem.*

²⁶⁸ Entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013.

²⁶⁹ *Ibídem.*

²⁷⁰ *La mañana*, 23 de agosto de 1984, p. 12.

También asistieron al Encuentro Adolfo Colombres, miembros del Centro Kolla de Buenos Aires y figuras de renombre en el indigenismo local como el documentalista (y otrora Director del Aborigen de la provincia de Salta), Guillermo Magrassi²⁷¹.

En 1985, el Colegio de Graduados en Antropología y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires organizaron una “Jornada debate legislación sobre política indígena”. Nazar fue invitado al “Panel de Invitados Especiales”²⁷². El reconocido párroco no asistió pues la carta de invitación llegó en forma tardía²⁷³), pero el hecho pone en evidencia que la red de pastoral aborigen mantenía vínculos con espacios de la academia a nivel nacional y sus miembros tenían interés por conocer los debates sobre derechos indígenas generados en otros ámbitos y otros espacios de discusión (Nazar respondió la invitación “rogando” se le enviaran las conclusiones de la Jornada y comentarios que “les parezca pueda ser de interés”)²⁷⁴.

También en 1985 la antropóloga Isabel Hernández visitó el CECAZO. Hernández 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). A su vez, estaba vinculada a la ONU a través del *International Council for Adult Education* (ICAE) –creado en 1973– y, en el marco de programas de esa organización, había viajado a Perú y Brasil y realizado trabajos de investigación acción en las sierras ecuatorianas²⁷⁵.

La visita de Hernández al CECAZO fue con motivo de la coordinación de 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 aborigen 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 de Chaco (Pampa del

²⁷¹ *Ibídem.*

²⁷² Carta del Colegio de Graduados en Antropología a Francisco Nazar. Buenos Aires, 12 de junio de 1985, Archivo CECAZO, Carpetas n° 7685.

²⁷³ Carta de Francisco Nazar al Antropólogo Marcelo Álvarez. El Potrillo, 5 de julio de 1985. Carpetas n° 7686, CECAZO.

²⁷⁴ *Ibídem.*

²⁷⁵ Revista *Pueblo Indio*, 1984, s/n, p. 40-41.

Indio). También Jean Charpentier viajó desde Reconquista, Santa Fe, para participar del encuentro²⁷⁶.

El taller no se limitó al asunto de la educación bilingüe. También, buscaba responder a la necesidad de “descubrir la cultura de la gente con la que estamos trabajando” y subrayaba la “intención de ayudar y conocer un mundo con una cultura diferente”²⁷⁷. Asimismo, afirmó la necesidad de “fomentar y compartir el encuentro entre los grupos de una misma etnia”²⁷⁸, “promover la causa indígena” para que “la sociedad global” conociera y reflexionara sobre la realidad de los “aborígenes”.

Tal como había sido interés del Plan Colombres, el taller se proponía impulsar la movilización de los indígenas. En este sentido, inquiría sobre “cómo hacer para que... [“los aborígenes”] vaya[n] participando en la sociedad global, diciendo su propia palabra”²⁷⁹. Claramente, 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”²⁸⁰.

Así, cuando Colombres coordinó la publicación del libro *Cine, Antropología y Colonialismo*, Hernández colaboró con un artículo en el que se pronunció en favor de “la integración social igualitaria del aborígen” (Hernández, 1985, p. 124). La antropóloga repetía lo que había señalado en otras oportunidades²⁸¹, pero avanzaba también en explicitar un objetivo político que parecía ir en línea con los programas indigenistas sostenidos por la red de pastoral aborígen chaqueña:

Sería beneficioso que con la institucionalización del país comience el tiempo político de admitir errores históricos, de trabajar en el desarrollo de la conciencia crítica, y bregar por subsanar lo subsanable (Hernández, 1985, p. 123).

²⁷⁶ Carta de Francisco Nazar a Cristina Marinosi, 27 de marzo de 1985, CECAZO, carpetas, n° 7702.

²⁷⁷ Visita de Isabel Hernández desde Buenos Aires, s/f [c. 1985], CECAZO, cajas n° 57.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ Revista *Pueblo Indio*, 1984, s/n, p. 40.

²⁸¹ En la entrevista dada a la revista *Pueblo Indio* en 1984, la antropóloga se había referido a ello en términos de la búsqueda de una “integración social igualitaria del indio en la sociedad nacional” y afirmaba “nosotros queremos una igualdad, un equiparamiento entre una y otra cultura” (Revista *Pueblo indio*, 1984, s/n, p. 41).

ENDEPA

La expansión de las vinculaciones de la red de pastoral con distintos grupos sociales y políticos de la sociedad argentina permitió una consolidación de su dinámica juridizadora. Pero también contribuyeron a ello determinadas reorganizaciones internas vividas por la red.

Hacia finales de 1984 hubo a una notable expansión de la influencia de la red de pastoral chaqueña hacia dentro de la Iglesia Católica.

Como vimos, la voluntad de configurar un espacio propio dentro de la CEA había sido sostenida por la red de pastoral aborígen chaqueña desde el comienzo de la década del ochenta. Con ese espíritu había sido promovido un Primer Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen y, en octubre de 1983, había sido confeccionado el “documento-base” conteniendo los principales lineamientos de lo que debía comprenderse por “pastoral aborígen”.

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, Oran 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 construir 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 de Neuquén, Río Negro y Chubut²⁸².

En noviembre de 1984, los obispos del NEA presentaron ante la IL° Asamblea Plenaria del Episcopado Argentino la propuesta de creación de un Comisión de Pastoral Aborígen (CEPA). Como argumentación principal de la moción, 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 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 de pastoral aborígen

²⁸² 4to asamblea-encuentro Nacional. ENDEPA. Material de apoyo, 1990, p. 2, Archivo CECAZO, f37.

chaqueños se convirtió en el acta fundacional y fundamentación teológica, histórica e ideológica de la nueva entidad orgánica de la Iglesia.

Reproduciendo 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 aborígenes²⁸³.

Para ello, 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 éste último)²⁸⁴; un Secretariado Ejecutivo; y Asambleas Nacionales y regionales que funcionarían como espacios de deliberación colectiva sobre los problemas y las situaciones emergentes en cada espacio diocesano²⁸⁵.

Con la creación de la CEPA y ENDEPA se cerró un largo proceso de institucionalización de la red de pastoral aborígen chaqueña. A partir de la existencia de esta Comisión, las que antes era dispersas iniciativas de pastoral aborígen adquirieron un nuevo status dentro de estructura institucional de la Iglesia. El logro conseguido por los agentes de pastoral aborígen chaqueños se producía en un tiempo en que la CEA reconfiguraba sus formas de participación política (Fabris, 2011).

La presión que los agentes de pastoral chaqueños hicieron para que la pastoral aborígen 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 muchos 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 aborígen 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.

²⁸³ Documento-Base de Trabajo Pastoral Aborígen, Conferencia Episcopal Argentina, IL° Asamblea Plenaria, abril de 1984, p. 16.

²⁸⁴ 4to asamblea-encuentro Nacional. ENDEPA. Material de apoyo, Archivo CECAZO, f37, 1990, p. 2.

²⁸⁵ *Ibíd.*, p. 9.

En ese proceso de institucionalización, los agentes de pastoral aborígen chaqueños ocuparon posiciones de importancia. Si bien el Secretariado Ejecutivo estaba subordinado al Equipo Episcopal, en verdad desde el principio éste funcionó como el órgano ejecutivo en el que recayeron las decisiones operativas y cotidianas. En un primer momento, fue nombrada a cargo de ese Secretariado Mabel Quinteros, y al año siguiente (en 1985), el cargo rotó a manos de Francisco Nazar²⁸⁶. Con ello, la sede del Secretariado fue trasladada a la ciudad de Formosa.

Es importante notar que la existencia de ENDEPA abrió también un nuevo horizonte en el plano de las relaciones con espacios de pastoral de otros países de América Latina. En una entrevista ya citada Nazar señaló:

Ya como ENDEPA trabajamos de una manera muy estrecha con el CIMI, la CONAPI de la iglesia paraguaya y de panamá, con México, Chile, Perú, Guatemala, Ecuador, Bolivia, etc... donde se fue gestando una cosa más continental a nivel de nuestra iglesia como también de las iglesias ecuménicas y armamos la ARTICULACIÓN ECUMÉNICA LATINOAMERICANA²⁸⁷.

Poco tiempo después de la creación de ENDEPA, estos agentes de pastoral 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 sólo 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.

Gracias a esta serie de nuevos resortes y recursos, la creación de ENDEPA representó para los agentes de pastoral aborígen chaqueños un notable incremento de su capacidad de interpelación hacia gobiernos y su capacidad de intervención en el devenir de la política indigenista estatal.

²⁸⁶ 4to asamblea-encuentro Nacional. ENDEPA. Material de apoyo, Archivo CECAZO, f37, 1990, p. 2.

²⁸⁷ Entrevista a Francisco Nazar, 17 de mayo de 2000. Realizada por Eduardo Berteá.

Al comenzar la década del ochenta la política indigenista se encontró inmersa en una paradójica situación según la cual, la mayor proclamación discursiva de derechos indígenas fue correlativa con un creciente cercenamiento de las posibilidades de efectivización de los mismos (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, ella dejó de ser enfocada como ejecución de programas sociales, sanitarios o educativos estatales. En este contexto de desaparición de oportunidades de financiamiento estatal para la realización de las misiones de pastoral aborígen, fue frecuente que los agentes de pastoral comenzaran a buscar en la conformación de ONGs una vía de obtención de recursos.

Por un lado, ella era una manera de acompañar y sacar provecho de las mutaciones que entonces atravesaba la lógica de cooperación internacional indigenista. La Conferencia Internacional de ONG sobre la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas, realizada en Ginebra en 1977, puede ser considerada como el comienzo de un proceso transnacional en el que este tipo de organizaciones contribuyeron cada vez más a la generación de procesos de “concientización étnica” (Bengoa, 2000: 22-23) en América Latina²⁸⁸. A su vez, desde 1984 en adelante, las intervenciones estatales sobre “comunidades indígenas” frecuentemente 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 cual 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’s.

Por otro lado, el proceso de onegeización de la red de pastoral aborígen chaqueña se inscribió en una paradójica dinámica interna: 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.

²⁸⁸ La Conferencia internacional de ONG de 1977 fue también un hito importante en el proceso de incorporación de dirigentes indígenas en la ONU (Giraudó y Sanchez; 2008).

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 y/o burocráticos ejecutores de política indigenista estatal. Muchos agentes de pastoral abandonaron el trabajo en el terreno y se trasladaron a las ciudades capitales para desempeñar esos cargos. La red de pastoral aborígen no se desarticuló en tanto red social, pero se reconfiguró geográfica e institucionalmente. En este contexto, la creación de fundaciones y asociaciones permitió a los agentes de pastoral canalizar fondos para “comunidades indígenas” –conformadas ahora jurídicamente como tales. Desde su perspectiva, la conformación de ONGs era una forma de concretar sus objetivos de “ayudar al aborígen”, salvando así su incapacidad para acompañar la cotidianidad de los grupos indígenas. Fue este un trasfondo material y concreto de lo que Braticevich (2009; 2010) entendió como el proceso de onegeización del modelo misional.

Como se mostró a lo largo de esta tesis, las relaciones de la pastoral aborígen con espacios gubernamentales fueron una constante en la historia de este particular sujeto histórico. Ella adquirió nuevas tonalidades y dimensiones durante el periodo de recuperación de la democracia. A partir 1984, se configuró una de esas coyunturas históricas en las que, al decir de Giorgi y Mallimaci (2012: 114), “la burocracia estatal se vuelve porosa para el movimiento católico”. Fue un nuevo capítulo en “el mito de la Argentina laica” (Mallimaci, 2015; Pinto y Mallimaci, 2013). Pero, en el caso de la pastoral aborígen, la burocracia estatal se volvió porosa también para el activismo protestante.

Los casos de Ernesto Stechina y Carlos Benedetto son ejemplos de inserción de agentes de pastoral aborígen en los nuevos organigramas indigenistas estatales²⁸⁹. El primero había sido un referente fundamental de la red de pastoral aborígen de Formosa, contribuyendo ampliamente en la preparación de los Encuentros de Hermanos, entre otras cuestiones. El segundo había ocupado durante muchos años el puesto de director de la JUM en Juan José Castelli. Ambos se insertaron en los organigramas indigenistas estatales de Formosa y Chaco respectivamente.

²⁸⁹ 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).

Por medio de los contactos con Bogado y Bertolotti durante la campaña electoral, Stechina fue invitado a ocupar un cargo en el Instituto Provincial del Aborigen de Formosa. En enero de 1984, este laico pasó a trabajar para esa dependencia estatal como responsable de la coordinación de los “Centros de producción” (una figura a través de la cual el IPA organizaba el trabajo de indígenas en distintas zonas de la provincia para la producción de postes de quebracho con destino al tendido de redes de cableado eléctrico y/o telefónico en las grandes ciudades del país). Stechina califica estos Centros de producción como “una especie de patronal” que sometía a los indígenas a elevados niveles de explotación. Según relata, su acción en esa oficina gubernamental intentó desarticular esas estructuras²⁹⁰.

Luego de la sanción de la Ley Integral del Aborigen, por medio de la cual el IPA fue disuelto y reemplazado por el ICA, Stechina continuó formando parte de este nuevo Instituto indigenista.

Carlos Benedetto, por su parte, ocupó el cargo de Director Provincial del Aborigen del Chaco. Así, a través de Benedetto la pastoral aborigen conseguía obtener un acceso directo a espacios decisorios y cruciales de la política indigenista provincial.

Como se dijo para el caso de Formosa, la incorporación de agentes de pastoral aborigen al organigrama burocrático cubría de legitimidad a la política indigenista estatal. También, los indigenistas eclesiósticos eran una valiosa fuente de información a la hora de tomar decisiones gubernamentales sobre la materia. Sin embargo, nuevamente esto implicaba el cercenamiento de la participación directa de los indígenas en los organismos especializados.

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 pares²⁹¹.

Las relaciones con distintos espacios sociales y políticos de la sociedad argentina, la existencia de ENDEPA, la conformación de ONGs, y la sólida inserción en los espacios estatales de política indigenista, le brindaron a la red una plataforma desde la cual multiplicar los efectos positivos de su dinámica juridizadora.

²⁹⁰ Entrevista a Ernesto Stechina y Betty Stechina, 4 de julio de 2013.

²⁹¹ Entrevista a Ernesto Stechina, 7 de junio de 2013.

Cuando en la provincia del Chaco comenzó a ser problematizado el establecimiento de una nueva “ley aborígen”, la red de pastoral aborígen chaqueña reafirmó e incluso perfeccionó su capacidad de acción juridizadora. A fin de difundir “la realidad indígena en la sociedad nacional”, desde 1984 en adelante la red de pastoral aborígen había estado acompañando y complementando sus acciones juridizadoras con la elaboración de publicaciones, mapas y audiovisuales sobre los pueblos originarios que eran difundidos a nivel nacional. Desde entonces, la red de pastoral aborígen chaqueña hizo significativos esfuerzos por instalar la “Semana del Aborígen” (19 de abril) como conmemoración nacional. Inicialmente la publicación *Acción de Incupo* prestó sus páginas para ello²⁹²; y desde 1985 en adelante ENDEPA también hizo lo propio²⁹³.

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 se contaron entre las principales organizaciones no indígenas que apoyaron la realización de la Asamblea (ENDEPA, 2006: 5). Otras entidades que colaboraron fueron: la Asociación de Amigos del Aborígen de Quitilipi (fundada por René James Sotelo en 1964) y la Asociación de Promotores Chaco (con sede en El Sauzalito). Así, la red de pastoral aborígen chaqueña se hizo presente en la organización de encuentro indígena a través de los recursos que le proveyeron sus instituciones de apoyo (ahora preferentemente denominadas como ONGs). Estas entidades financiaron parte de los costos y facilitaron la logística y los traslados. Asimismo, los agentes de pastoral consiguieron que la reunión recibiera el apoyo institucional y financiero de la Dirección del Aborígen del Chaco, bajo la dirección del ex director de la JUM, Carlos Benedetto.

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). Puntualmente, se discutieron los riesgos concretos de desalojo a 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

²⁹² *Porantim*, año VI, N° 63, mayo de 1984. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 13.

²⁹³ *Porantim*, año VII, N° 75, mayo de 1985. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 5.

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).

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. Sólo 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.

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 indígenas 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*²⁹⁴.

Los agentes de pastoral aborigen 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 aborigen. 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 aborigen” a la Legislatura provincial. ENDEPA fungió como un actor protagónico de ese encuentro brindando asesoramiento jurídico a la Comisión para la elevación de la solicitud. La presencia de ENDEPA en la relación pueblos indígenas y gobierno a la hora de delinear la política indigenista estatal se materializó en la figura de Germán Bournissen (abogado de ENDEPA), que asistió a la reunión entre los representantes indígenas y el Ministro de Gobierno.

²⁹⁴ 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 favorecieron la emergencia de estrategias de ocultamiento de la identidad” (Domínguez, Golluscio y Gutiérrez, 2006: 199); en definitiva, prácticas destinadas a re-direccionar situaciones de estigmatización (Citro, 2006).

El proyecto de ley fue elaborado por Patricio Doyle. Es de suponer, lo hizo teniendo en consideración los puntos emergentes en la referida reunión, así como el proyecto de ley aborígen formoseño. Más tarde, el Diputado de la provincia de Chaco Oscar Alberto Zaragoza acusaría al proyecto de ser “una mala copia de otra [ley] perteneciente a la provincia de Formosa”²⁹⁵.

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 indigenistas en El Sauzalito ayudaron a construir entre ellos una relación de amistad²⁹⁶. Según el relato de Doyle, 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 por representantes indígenas a tal efecto. Como en Formosa, los agentes de pastoral aborígen formaron parte de mecanismos de construcción de políticas estatales indigenistas que a pesar de hacerse en nombre del indígena, no contaron con la participación directa de su voz. El carácter sacrificial del poder pastoral –en la 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 de Doyle (1997: 83):

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.

Avanzado el mes de noviembre de 1986, el Poder Ejecutivo presentó el proyecto de ley ante la Legislatura provincial bajo el número 471/86.

Como se hiciera en Formosa, también en 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”²⁹⁷ había sido un fuerte elemento impulsor de las movilizaciones indígenas en Chaco. No obstante, esta vez no se trató de movilizaciones que legitimaban

²⁹⁵ Diario de Sesiones HCD, Provincia de Chaco, 13 de mayo de 1987, p. 32.

²⁹⁶ Entrevista a Patricio Doyle, 23 de febrero de 2015.

²⁹⁷ *Acción de Incupo*, septiembre de 1990, p. 20.

la posición del gobierno provincial –como en Formosa–, sino que ellas fueron un recurso para presionar a legisladores y miembros del Poder Ejecutivo que se mostraban reticentes a la sanción de una “ley aborígen”. Tal el caso del citado diputado de la Unión Cívica Radical (UCR), Alberto Zaragoza que denunció una supuesta inconstitucionalidad del proyecto²⁹⁸. La movilización sobre la capital provincial ocurrió el 1 de marzo de 1987. La organización se apoyó más en la capacidad de los referentes indígenas pues en Chaco el movimiento indígena era históricamente más fuerte y había crecido durante los primeros años de democracia. Aun así, la red de pastoral también tuvo una activa participación brindando apoyo logístico tanto frente a la movilización del 1 de marzo, como a la réplica que ella tuvo durante los primeros días de mayo de 1987 y el acampe realizado frente a la legislatura para que se concretase la sanción de la ley. Asimismo, hicieron llegar a la sede de INCUPO en Reconquista las novedades del proceso legislativo para que estas fueran publicadas en la revista *Acción de Incupo*.

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 la adjudicación de las tierras. No obstante, el proyecto de ley fue aprobado sin modificaciones sustanciales²⁹⁹ como Ley “de las comunidades indígenas” (Ley N° 3258, más conocida como Ley del Aborígen Chaqueño) el 14 de mayo del mismo año³⁰⁰.

Con ello, Chaco se convirtió en la tercera provincia en aprobar una ley aborígen durante la década del ochenta³⁰¹.

Tanto ENDEPA como la JUM se esforzaron en dejar registro de su participación en aquella coyuntura histórica. Los informes internos de la JUM expresaban que la sanción de la Ley del Aborígen Chaqueño representaba, además del reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas, un “reconocimiento tácito”³⁰² hacia el trabajo de la Junta a lo largo de su existencia. La JUM leyó en la sanción de la ley un claro “respaldo

²⁹⁸ Diario *Norte*, 9 de mayo de 1897, p. 2.

²⁹⁹ Diario de Sesiones HCD, Provincia de Chaco, 13 de mayo de 1987; ENDEPA, informe 20 años de la Ley del Aborígen Chaqueño y *Diario Norte*, 14 de mayo de 1987.

³⁰⁰ Por medio de la aprobación de la Ley N° 3258 quedó jurídicamente cristalizada la invisibilización del pueblo *vilela*.

³⁰¹ El año anterior lo había hecho la provincia de Salta (Ley N° 6373/86).

³⁰² Descripción e informes - año 1987, 20 de julio de 1988, p. 3, AHM, Caja JUM Tobas.

político y jurídico de su trabajo” indigenista³⁰³. A tal punto esta fue la lectura, que en 1988, cuando la Junta elaboró un audiovisual para ser difundido en Argentina, Estados Unidos y 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”³⁰⁴.

No sólo fueron ocupados cargos públicos en los institutos indigenistas estatales, sino que también el campo de la aplicación de las políticas de educación (nombramiento oficial de “maestros auxiliares” y docentes con dominio bilingüe) pasó a ser lugar de cobijo de este campo de trabajo indigenista. Como la ley de Formosa, la ley chaqueña creó la figura de los maestros auxiliares bilingües. Esos cargos fueron ocupados por jóvenes indígenas que ingresaban al sistema educativo para formar una “pareja pedagógica” junto con el maestro de grado. Fue el caso, por ejemplo, de Monica 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 Aborigen del Chaco, se incorporó a las acciones que el Ministerio de Educación provincial con la misión de formar y capacitar los Auxiliares Docentes Aborígenes *wichí* y contribuir a la adaptación del sistema educativo provincial al nuevo marco normativo³⁰⁵.

³⁰³ *Ibidem.*

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 1.

³⁰⁵ Entrevista a Mónica Zidarich, *El Boletín*, año 24, N° 60, agosto 2009, Edición Cuatrimestral, p. 4-5.

CAPITULO VII

Hacia la reforma constitucional

Los derechos indígenas como derechos humanos y reparación histórica

Hacia finales de la década del ochenta, las experiencias de juridización realizadas a instancias de las leyes de Formosa y Chaco pasaron a ser basamento de nuevas formas de intervención, esta vez en el campo de la política indigenista del Estado nacional.

Las reivindicaciones indigenistas sostenidas por los agentes de pastoral aborígen fueron inscribiéndose en el esquema más amplio de los derechos humanos y se apoyaron cada vez más en una idea de reparación histórica en nombre del cumplimiento de los quinientos años de la conquista de América. Como señala Carrasco (2000: 14), “la reconquista de la democracia y la entrada en vigor del discurso de los derechos humanos” fueron dos factores concurrentes que viabilizaron el proceso de agregación de demandas indígenas.

Los agentes de pastoral tuvieron injerencia en la presentación de las reivindicaciones en clave de derechos humanos.

A nivel de la iglesia latinoamericana, la conferencia de Puebla implicó un fuerte vuelco teológico hacia la temática de los Derechos Humanos, retomando la denuncia que el 2 de diciembre de 1978, Juan Pablo II hiciera en su mensaje ante la ONU respecto del “aumento masivo, a veces, de violaciones de derechos humanos en todos los sectores de la sociedad y del mundo”³⁰⁶. Así, a través de Puebla, la consagración de la expresión sobre los pueblos indígenas como “los más pobres entre los pobres” condensó una particular confluencia entre el indigenismo católico y los derechos humanos. Con la transición al régimen democrático, las prácticas indigenistas de la red de pastoral aborígen se inscribieron en esa clave de trabajo. Así, en noviembre de 1984, en su Capítulo Provincial N° XXVII la congregación pasionista decidió impulsar la generación de espacios

³⁰⁶ 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. Disponible en: w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1978/documents/hf_jp-ii_mes_19781202_segretario-onu.html

particularmente orientados a abordar cuestiones relativas a los Derechos Humanos y la Pastoral Aborigen (Taurozzi, 2006).

La red de pastoral aborigen ya se hallaba cercana a la esfera de derechos humanos a nivel nacional. En 1975, el obispo de Neuquén Jaime de Nevares –con quien los agentes de pastoral chaqueños 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). Paralelamente, el 18 de diciembre de 1975 la Orden pasionista había prestado las instalaciones de la Casa Nazareth en la Iglesia Santa Cruz para la realización de la reunión inaugural de la Asamblea. De Nevares y Gattinoni integraron el primer Consejo de Presidencia de la APDH, 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. 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).³⁰⁷

A medida que avanzó a dictadura institucional de 1976, tanto la Iglesia neuquina como la Parroquia Santa Cruz se convirtieron en espacios de defensa de los derechos humanos. Durante los años de la dictadura, la conexión entre el episcopado neuquino y el progresismo de distintas zonas del país se estrechó fuertemente (Bohoslavsky, et. al., 2012b: 225). La Iglesia Santa Cruz, por su parte, fue lugar de refugio para muchas de las iniciativas progresistas en la lucha contra la dictadura y en la denuncia de las desapariciones (Loiácono y Echezuri, 2013).

En este contexto, la realización de las referidas Primeras Jornadas de la Indianidad en 1984 parecen ser un resultado del modo en que la práctica pastoral indigenista se volcó sobre el movimiento y la perspectiva política de los derechos humanos. Organizadas por la Subcomisión para los Derechos del Indio de la APDH, ellas fueron una contundente oportunidad de encuentro entre representantes de distintos pueblos indígenas del país, agentes de pastoral aborigen y miembros del gobierno nacional (Mombello, 1991: 2002).

³⁰⁷ Hasta 1988, también participó activamente en la APDH el sacerdote pasionista Federico Richards (Taurozzi, 2006).

Las Jornadas tuvieron por objetivo: 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 con que se juzga el problema. Definir cómo se inserta la cuestión aborígen 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”³⁰⁸.

Las Jornadas fueron también una contundente iniciativa destinada a sensibilizar a “la sociedad nacional” en el carácter universal de los derechos indígenas. En el marco de la Asamblea, las palabras del referente *qom* Isaías Sitaky condensaron esa voluntad expresando la conveniencia de “interesar a todos los sectores progresistas, para que brinden su aporte y comprensión” a la causa³⁰⁹.

Otro de los canales por medio de los cuales acción jurisdicadora indigenista eclesial consiguió desanclar las reivindicaciones de derechos indígenas de las especificidades locales fue el esquema de la “reparación histórica” de los pueblos indígenas en tanto víctimas de la colonización. Este también fue un desplazamiento discursivo inscripto en las lecturas teológicas indigenistas de la Iglesia latinoamericana. Ya en 1979 la Conferencia de Puebla había señalado la necesidad de atender la proximidad de “los 500 años de evangelización” en el continente americano. Luego se sumó el Documento de Bogotá de 1980, que retomó el desafío de comprometerse en “una evangelización nueva” de los indígenas³¹⁰. También, se sumó la semana de reunión de obispos de doce países del continente “en donde existen grupos indígenas” (CELAM, 1987: 9), que fue convocada por el Departamento de Misiones del CELAM en 1986, precisamente a propósito de la proximidad de “la celebración del medio milenio del inicio de la Evangelización en América Latina”.

³⁰⁸ 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.

³⁰⁹ *La Mañana*, 19 de abril de 1984.

³¹⁰ Documento de Bogotá. La evangelización de los indígenas en vísperas del medio milenio del descubrimiento de América, 1980, p. 1.

Asimismo, debe considerarse el pronunciamiento que el Papa hizo el 12 de octubre de 1984 en la homilía pronunciada en el Estadio Olímpico de Santo Domingo, en torno a la necesidad de lanzar un programa para “preparar adecuadamente el medio milenio de la evangelización”³¹¹. Al respecto, el Sumo Pontífice hizo una crítica matizada, señalando:

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 Mundo³¹².

A nivel de la Iglesia argentina, el 16 de noviembre de 1985, la CEA se hizo eco de estos debates emitiendo un Documento titulado “Hacia el V centenario de la evangelización de América” en el cual se replicaban algunas de las ideas centrales circulantes por entonces en la Iglesia latinoamericana.

Como explicitó Nazar muchos años después, la red de pastoral aborígen chaqueña mantuvo fuertes relaciones con los otros espacios indigenistas eclesíásticos de América Latina:

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 bajan mucha doctrina. Ayudó a la consolidación de los pueblos indígenas, de las iglesias y de la causa en general³¹³.

En 1985, en el CECAZO se leía y estudiaba el Documento de Bogotá³¹⁴. Quizás por ello una de las decisiones del Segundo Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen

³¹¹ Homilía del Santo Padre Juan Pablo II, Estadio Olímpico de Santo Domingo, 12 de octubre de 1984.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ Entrevista a Francisco Nazar, 17 de mayo de 2000. Realizada por Eduardo Berteá.

³¹⁴ 4to. asamblea-encuentro Nacional. ENDEPA. Material de apoyo, 1990, p. 3, Archivo CECAZO, f37.

(entre el 3 y el 6 de octubre de 1985, en la ciudad de Sáenz Peña, Chaco) fue la publicación de “folletos explicativos de los 500 años vistos desde el mundo indígena”³¹⁵. Si bien fue un Encuentro Nacional, el mismo tuvo presencia mayoritaria de miembros de las diócesis del noreste argentino (Reconquista, Resistencia, Formosa, Misiones, Orán y Sáenz Peña) y contó con pocos representantes de otras zonas del país (sólo asistieron miembros de las diócesis de Neuquén y Viedma)³¹⁶. Es comprensible pues estos fueron los espacios donde las prácticas de pastoral aborígena habían calado más hondo desde los años sesenta.

A nivel latinoamericano los encuentros de pastoral indigenista fueron convirtiéndose en espacios de disputa en los que la Iglesia era interpelada por los movimientos indígenas de América Latina que exigían la revisión de muchos de sus modos de entender lo indígena. Las relaciones que los agentes de pastoral aborígena locales mantenían con estos espacios latinoamericanos de indigenismo eclesial les permitían empaparse de las discusiones sobre las demandas indígenas del continente y las críticas de los movimientos indígenas hacia las Iglesias, sobre todo la católica. En abril de 1986, el Comité Para América Latina y el Caribe de *Church World Service* organizó la Consulta de Porto Alegre. Ese mismo mes, se realizó un encuentro propiciado por el Consejo Mundial de Iglesias en Lima. La JUM estuvo presente en ambos eventos a través de sus miembros: Carlos Sabanes (en Lima) y Jorge Collet (en Porto Alegre).

Así llegó a manos de los agentes de pastoral chaqueños el manifiesto que representantes de veintidós nacionalidades indígenas de quince países latinoamericanos emitieron en 1986 en respuesta a la reunión convocada por el CELAM el año anterior con motivo de cumplirse “medio milenio del inicio de la Evangelización en América Latina”. Se trató de un manifiesto producido en el marco de la Segunda Reunión Ecueménica de Pastoral Indígena Latinoamericana realizada en Quito, entre el 30 de junio y el 6 de julio de 1986. La misma se pronunció “contra las celebraciones del V centenario del descubrimiento y de la primera evangelización en América”. El documento 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

³¹⁵ *Ibidem.*

³¹⁶ *Ibidem.*

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 indígenas³¹⁷.

En definitiva, con este tipo de desplazamientos discursivos, la red de pastoral aborígen chaqueña contribuyó a deslizar el campo semántico de reivindicaciones indígenas desde el plano de lo local al plano de la reparación histórica, ética y universal.

De esta forma, la expansión del campo de acción dada gracias a la existencia de ENDEPA, las alianzas con otros sectores de la sociedad política, la creación de distintas ONGs y la inserción en los organigramas estatales de política indigenista, tenía su correlato en una expansión discursiva y argumentativa que –apoyada en el eje de los derechos humanos y en la idea de la reparación histórica “por los 500 años”– permitía extender el arco de solidaridades políticas necesarias para legitimar objetivos juridizadores más amplios.

En el inicio de la década del noventa, las demandas indígenas comenzaron a ser sistemáticamente reapropiadas por los organismos multilaterales de crédito para reinsertarlas en nuevas estrategias de gubernamentalidad. Ejemplo claro de ello fue la Directriz Operacional 4.20 del Banco Mundial. Emitida en 1991, ella planteó como urgente necesidad 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). La noción –esencialista y ahistórica– de multiculturalismo fue una forma de incorporar la “cuestión de la diferencia” reduciendo su potencial irruptor (Hale, 2007; Shelton, 2002; Van Cott, 2000; Stavenhagen, 2002). Al mismo tiempo, quitaba del dominio de los Estados nacionales el control de determinados recursos naturales.

En 1989, la OIT lanzó un convenio (Nº 169) destinado a reconocer “a los pueblos nativos derechos especiales no garantizados a los demás ciudadanos” (Carrasco, 2002: 2). El Congreso argentino incorporó esta normativa en 1992. Y si bien recién fue ratificado en el año 2000, ello no impidió que a lo largo de la década del noventa muchos de los conceptos fundamentales de la legislación indigenista en Argentina retomarn las

³¹⁷ Folleto. Semana del Aborigen, 1988, p, 1, Archivo Marta Tomé.

definiciones jurídicas emergentes en este Convenio. Tal es el caso de la denominación “pueblos indígenas”, el criterio de 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).

El movimiento indígena de Argentina, transnacionalizado, con participación en foros internacionales y en contacto con procesos reivindicatorios indígenas de otras latitudes, pujó para que esos “derechos especiales” fueran reconocidos. Pero la pastoral aborígen dio un impulso particular a esas transformaciones. En muchas oportunidades, ello fue en articulación armónica con referentes del movimiento indígena. En otras, en el marco de tensiones y cuestionamientos mutuos: algunos líderes de organizaciones indígenas desconfiaban del carácter indigenista y la pertenencia eclesial de los agentes de pastoral, al tiempo que estos cuestionaban la real representatividad de aquellos³¹⁸.

Cuando la elaboración de una reforma de la Constitución Nacional comenzó a ser discutida en distintos ámbitos de la sociedad política argentina, el movimiento de los derechos humanos fue un actor relevante en los primeros pronunciamientos a favor de una reforma constitucional, y como ya vimos la red de pastoral aborígen estaba estrechamente vinculada a este movimiento.

En 1988 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”. Ella se refirió a la cuestión de la transición democrática, el rol de los partidos políticos y de los derechos humanos y de los pueblos.

En diferentes países de América Latina las “reformas estructurales” de los años ochenta dieron lugar a reformas constitucionales con las que los gobiernos buscaron generar los re-direccionamientos 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). Pero,

³¹⁸ Entrevista a Mabel Quinteros, 13 de abril de 2015.

paralelamente, este tipo de reformas fueron una oportunidad para la incorporación en los textos constitucionales de muchas reivindicaciones progresistas y derechos de minorías (Assies, *et. al.*, 1999; Yrigoyen Fajardo; 1999; 2004; 2006; Clavero, 2006; Barié, 2003).

En Brasil, ello se expresó de forma temprana y particular. En 1984, el CIMI junto a la Comisión de Derechos Humanos de la *Ordem dos Advogados do Brasil* elaboró una sub-enmienda a la Propuesta de Enmienda constitucional que había presentado el Presidente João Figueiredo en abril de ese año. La misma buscó incorporar la responsabilidad del poder público en la “preservación” de los “valores culturales” de “los selvícolas” y garantizar la integridad étnico-cultural” de los pueblos indígenas (Suess, 1987). Desde 1985, el CIMI estaba comprometido en la campaña *Povos Indígenas na Constituinte*, apoyando acciones del movimiento indígena en el Congreso Nacional y en los distintos Estados federales de Brasil (Verdum, 2009).

Si bien ningún indígena consiguió ser electo para ocupar bancas en la convención constituyente, la acción del CIMI funcionó como canal de incorporación de las demandas indígenas en la asamblea y adquirió un papel de vital importancia en la sanción de nuevos derechos indígenas en la Constitución Nacional brasileña reformada en 1988 (Fioravanti, 1990; Hüttner, 2007). Las gestiones hechas por miembros del CIMI contribuyeron a hacer posible la incorporación de un capítulo específico relativo a los derechos de los pueblos indígenas (Capítulo VIII – *Dos Índios*), abandonando –al menos en el plano del discurso jurídico– perspectivas asimilacionistas y tutelares y convirtiendo a la Constitución de 1988 en una de las más avanzadas para su tiempo en lo que a derechos indígenas refiere (Gómez, 2002).

Entre los derechos reconocidos figuraron: el reconocimiento de la organización social indígena, los derechos imprescriptibles sobre las tierras “que tradicionalmente ocupan”, el usufructo exclusivo de las riquezas del suelo, ríos y lagos existentes en esas tierras, el uso de las lenguas maternas, la protección de las manifestaciones culturales indígenas, el reconocimiento de la capacidad de los pueblos indígenas para organizarse y defender sus propios derechos e intereses.

Esta fue una experiencia seguida de cerca por la red de pastoral aborigen de Argentina. A través de sus viajes relativamente frecuentes a Brasil, y gracias al respaldo de ENDEPA, los agentes de pastoral locales pudieron informarse de las dificultades atravesadas por el CIMI. Por ejemplo, en mayo de 1983, Francisco Nazar y Oscar Ortiz

asistieron como representantes de Argentina a un Curso Piloto de Pastoral Indígena realizado en São Pablo. Paulo Suess fue coordinador del curso.³¹⁹ También hay referencias a la asistencia a ese curso de un abogado que había hecho trabajo indigenista en Pampa del Indio (Chaco) “y ahora trabaja[ba] con Nazar en el IPA-Formosa”. Probablemente se trate de Germán Bournissen.

Con ello, los agentes de pastoral aborigen chaqueños se nutrieron de repertorios de acción que luego utilizaron en el marco de la reforma de la Constitución argentina.

En 1989 el cambio de gobierno en el marco de una gran crisis hiperinflacionaria que obligó al presidente de la transición Raúl Alfonsín a adelantar el traspaso de la presidencia, explica que las primeras iniciativas respecto de la reforma constitucional quedaron en un relativo suspenso. Mientras tanto, los agentes de pastoral aborigen no abandonaron sus acciones jurisdiccionales. Entre los objetivos programáticos para el año 1990, ENDEPA estableció el compromiso de “apoyar la Reforma Constitucional”³²⁰, al tiempo que el lema elegido para la difusión de la Semana del Aborigen fue, precisamente, “Garantizar los derechos indígenas en la constitución nacional”.

En esa línea, en 1990 ENDEPA junto a varios líderes indígenas y otras ONGs indigenistas creó 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”³²¹. En consecuencia, a medida que la realización del evento se aproximaba, el periódico *Acción de Incupo* difundía con

³¹⁹ Carta de Oscar Ortiz sobre Curso Piloto de Pastoral Indígena en Brasil, 27 de mayo de 1985, CECAZO, folio 45.

³²⁰ 4to asamblea-encuentro Nacional. ENDEPA. Material de apoyo, 1990, p. 6, CECAZO, f37. Desde 1985 y hasta hoy inclusive ENDEPA difunde la celebración de la “semana del aborigen” con un lema distinto cada año.

³²¹ Los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución nacional: un imperativo de justicia. Fundamentos, ENDEPA, p. 5

regocijo la noticia y subrayaba la importancia de “que la reforma constitucional, tenga en cuenta, declare y garantice los derechos de los aborígenes argentinos”³²².

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 Patagonia, la Región Noroeste (NOA) y NEA tuvieron entonces oportunidad de debatir frente a algunos legisladores y abogados no indígenas. Miembros de ENDEPA como 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”³²³. Francisco Nazar, entonces Secretario Ejecutivo de ENDEPA, tomó la palabra e hizo explícita su satisfacción por el sentido “pluralista” que la reunión había adquirido y 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”³²⁴.

La Asamblea constituida en estas jornadas emitió una Declaración planteando la necesidad de que “los representantes de los Pueblos Indígenas participen 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 finalizaba exigiendo “la derogación de todas las disposiciones constitucionales discriminatorias tales como el Art. N° 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

³²² *Acción de Incupo*, marzo de 1990, p. 5.

³²³ *Ibidem*.

³²⁴ *Ibidem*.

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 también tuvo un lugar en este importante evento, siendo representado por Ricardo Altabe, miembro de la Asesoría Jurídica de la entidad. También formaron parte de la Comisión Redactora la Diputada provincial por 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 referentes de Formosa, Chaco y otras provincias del NEA. Los resultados del Encuentro 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 sur del país, ello funcionó como una eficaz herramienta de divulgación. En sus páginas, el referente *chané* (oriundo se 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 provincia³²⁵.

Al tiempo que Ruperto Chará, *qom* de la provincia de Santa Fe hizo explícito el papel de articulador de demandas cumplido por el Encuentro:

En el encuentro 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 cuenta. Por eso, si ahora va a haber reforma constitucional como dicen por ahí,

³²⁵ *Acción de Incupo*, julio de 1990, p. 5.

tenemos que hacer escuchar nuestra voz y llegar a los que van a cambiarla. Queremos que reconozcan que existimos y que tenemos derechos³²⁶.

El cierre del Encuentro dejó establecida una serie de derechos que debían ser reconocidos en 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 tomar³²⁷.

Hacia el año 1993, cuando los debates políticos en torno a la reforma constitucional cobraron nuevo vigor, la acción jurisdicadora de la pastoral aborígen fue reforzada en forma significativa. 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 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, intentando 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) dejó explícita la 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

³²⁶ *Ibíd.*, p. 6.

³²⁷ *Ibidem*, p. 6.

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 pluricultural³²⁸.

Fue la Asesoría Jurídica de ENDEPA la que elaboró la fundamentación jurídica de la propuesta, bajo autoría de Ricardo Altabe y Jorge Abel González. Esta fundamentación se apoyó en los contenidos elaborados a instancias del Documento Base de 1984 y apeló al artículo N° 9 de la ley del Aborígen del Chaco para delimitar las formas que debería tener la entrega de tierras a los pueblos originarios. Replicando las denuncias de incongruencia constitucional desde años atrás denunciadas en las páginas de *Acción de Incupo*, la fundamentación de la Declaración se ocupó de subrayar la inconsistencia del artículo N° 65 que exigía “la conversión de los indios al catolicismo”.

En la introducción de dicha compilación ENDEPA hizo explícito al rol que decidía ocupar en el proceso:

como Equipo Nacional de Pastoral Aborígen 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 país³²⁹.

El trabajo hecho por los grupos de pastoral aborígen a lo largo de más de dos décadas era reutilizado discursivamente por ENDEPA para legitimar su posición: “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”³³⁰.

Con la Declaración de Octubre comenzaron a ser delineados algunos de los principales elementos que tuvo el texto constitucional aprobado un año después. En efecto, buena parte de las formas definitivas del artículo constitucional sobre derechos indígenas replicaban literalmente exigencias plasmadas en esa Declaración. Por ejemplo,

³²⁸ Declaración de Octubre. Declaración de los representantes de los pueblos indígenas, Buenos Aires, 14 de octubre de 1993.

³²⁹ ENDEPA, Informe: “Para ir ampliando la información...”, ENDEPA, p. 1.

³³⁰ *Ibidem*.

ella propuso la derogación del artículo constitucional N° 67 y su reemplazo por un reconocimiento al 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”³³¹.

Haciéndose eco de ciertas críticas que ya entonces comenzaban a emerger en ámbitos jurídicos, académicos y antropológicos, la fundamentación que ENDEPA construyó sobre la Declaración de Octubre planteó algunos reparos en relación a la exigencia de conformar 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 ³³².

Lejos de ser “las primeras ideas” sobre el tema (Carrasco, 2002: 10), ellas eran la condensación de una historia de luchas en pos de la juridización de derechos indígenas de las cuales la pastoral aborígen había sido parte desde el comienzo. No sólo 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 aborígen desde finales de la década del sesenta. También expresiones como la necesidad de entregar “tierras aptas y suficientes” eran planteos del indigenismo eclesiástico regional que habían sido explicitados de idéntica forma en 1980 a instancias del Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina.

En la convención constituyente

³³¹ Declaración de los representantes de los pueblos indígenas, Buenos Aires, 14 de octubre de 1993.

³³² Los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución nacional: un imperativo de justicia. Fundamentos, ENDEPA, p. 12.

El 14 de noviembre de 1993, el presidente de la Nación Carlos Menem y el jefe máximo de la UCR Ricardo Alfonsín se reunieron en la quinta presidencial de la localidad de Olivos y convinieron la realización de una Reforma Constitucional. Con la firma del “Pacto de Olivos”, los objetivos del gobierno nacional en relación al tema apuntaban, fundamentalmente, a posibilitar la reelección presidencial y ciertas reformas estructurales en el campo de la política económica.

El asunto fue debatido inmediatamente por el Congreso de la Nación, aprobándose la Ley de Reforma Constitucional (Ley N° 24.309) el 29 de diciembre de 1993, justo antes de que el recinto entrara en período de receso.

Los líderes políticos indígenas y agentes de pastoral (principalmente miembros de ENDEPA) lograron que “la adecuación de los textos constitucionales a fin de garantizar la identidad étnica y cultural de los Pueblos Indígenas” (Ley 24.309, art. 3, inc. LL) fuera incorporada en la ley de Reforma Constitucional.

Con ello, se abría una nueva etapa en el proceso de juridización de los derechos indígenas: la de las gestiones convenientes para intervenir en la definición del contenido concreto que los derechos indígenas constitucionales debían tener.

La Convención Constituyente fue inaugurada el 25 de mayo de 1994 en la ciudad de Paraná, provincia de Entre Ríos. Luego las sesiones pasaron a realizarse en la ciudad de Santa Fe. 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.

Un punto nodal de la estrategia adoptada por la red de pastoral aborígen fue el acompañamiento a la candidatura de Jaime de Nevares como convencional constituyente por la UCR. La figura del obispo neuquino, estrechamente vinculado a las acciones indigenistas eclesiales de las últimas décadas en el país, prometía ser un elemento legitimante y facilitador de las propuestas de reforma ambicionadas por la pastoral aborígen. De Nevares fue uno de los 305 convencionales electos el 10 de abril de 1994.

Sin embargo, en razón de las restricciones jurídicas impuestas al debate por la reforma, renunció al cargo el primer día de reunida la Convención³³³.

El indigenismo juridizador 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 cierto 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 esta comisión recaía la primera y principal responsabilidad en cuanto a los debates sobre los derechos indígenas.

A su vez, los agentes de pastoral aborígen se apoyaron en sus vínculos con Floro Bogado (por la provincia de Formosa) en el bloque del Partido Justicialista.

En su conjunto estas relaciones facilitaron muchas de las gestiones hechas por los agentes de pastoral aborígen durante el proceso constituyente³³⁴.

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. Dada su condición de abogada, Apaza formaba parte también de la Comisión Interamericana de Juristas Indígenas y fue una de las más importantes voces en las discusiones con los constituyentes. El diaguita 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.

³³³ *Página/12*, 11 de abril de 1994, p. 3 y *Página/12*, 26 de julio de 1994, p. 4.

³³⁴ Entrevista a Mabel Quinteros, 13 de abril de 2015.

Este momento fue una nueva instancia de explicitación del carácter intersticial de la pastoral aborígen. En efecto, los vínculos con partidos políticos y espacios decisorios de la construcción jurídica estatal se complementaron con los vínculos con determinadas aristas del movimiento indígena de todo el país. 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). Y 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. Muchos de los referentes indígenas que asistieron a la Convención solventaron sus viajes a través del apoyo brindado por la Secretaría de la Presidencia de la Nación u otros medios³³⁵, pero también muchos otros encontraron en ENDEPA los recursos necesarios. Como señaló Morita Carrasco (2002: 10), 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”. 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 indígena³³⁶ 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 rotativo (parcialmente renovado todas las semanas, este grupo conseguía presencia permanente en los pasillos de la Convención). Según cuenta esta activista laica,

cada lunes venían veinticinco [referentes indígenas] y se quedaban toda la semana. Porque estábamos con la JUM, con [la Asociación] Amigos del Aborígen, con Incupo. Entonces venían los abogados de Endepa, un abogado que trabajaba el mundo aborígen, Maldonado, que estaba acá en Buenos Aires, y estaban toda la semana y el viernes se empezaban a ir. Y

³³⁵ *Página/12*, Suplemento, 28 de agosto de 1994.

³³⁶ Los indígenas en la Reforma Constitucional. Con presencia y protagonismo, ENDEPA-INCUPO, octubre de 1994.

el lunes llegaba otra remesa. Y venían con los compañeros de las distintas instituciones que también se iban turnando³³⁷.

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 comunidades³³⁸.

A través de la acción de la pastoral aborígen, los pueblos indígenas tuvieron una vía para integrarse al proceso de sanción de los derechos constitucionales.

No fueron pocos los indígenas que se habían trasladado a Santa Fe gracias a las gestiones de ENDEPA y eran históricos participantes de las actividades de la red de pastoral aborígen chaqueña. Vale considerar los casos de Luis Paniagua y Alfredo García. El primero, referente *mocoví* en la provincia de Santa Fe, asistente al Encuentro sobre Derechos del Aborígen realizado en el CECAZO en 1990³³⁹ (ENDEPA, 2007: 14). García, primer maestro *pilagá* de la provincia de Formosa, radicado en los alrededores de Pozo del Tigre y estrechamente vinculado a las acciones del CECAZO.

Como afirma un cuadernillo conmemorativo elaborado por ENDEPA e INCUPO apenas finalizada la Convención, la presencia de “indígenas de las distintas etnias del país, junto a representantes de instituciones que los apoyaban” funcionaba “como una velada, una guardia para asegurarse de que la cuestión indígena” sería tratada y sancionada atendiendo a las exigencias del movimiento indígena³⁴⁰. La constante presencia de miembros del indigenismo eclesiástico e indígenas circundando las instalaciones de la Convención dio lugar a que fuera denominado como “los

³³⁷ Entrevista a Mabel Quinteros, 13 de abril de 2015.

³³⁸ Los indígenas en la Reforma Constitucional. Con presencia y protagonismo, ENDEPA-INCUPO, octubre de 1994, Repositorio ENDEPA.

³³⁹ *Acción de Incupo*, julio de 1990, p. 6.

³⁴⁰ Los indígenas en la Reforma Constitucional. Con presencia y protagonismo, ENDEPA-INCUPO, octubre de 1994, p. 8, Repositorio ENDEPA.

convencionales de pasillo”³⁴¹ y su práctica de *lobby* como la “más eficaz de la Convención”³⁴².

En definitiva, tal como había sucedido con la Ley Integral del Aborigen en Formosa, los agentes de pastoral aborigen se ocuparon de construir formas de representación *ad hoc* capaces de facilitar mecanismos de incorporación de las demandas indígenas en la institucionalidad jurídica. Pero esta vez, a diferencia del proceso legislativo formoseño, se incentivó la presencia y la acción de distintos referentes indígenas. Aun así, la participación de los agentes de pastoral aborigen fue potente. Como refería el citado cuaderno conmemorativo de ENDEPA, se preocupaban por:

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).

Tal como lo había hecho a instancias de la elaboración de las leyes indigenistas de Formosa y Chaco, el indigenismo eclesiástico canalizaba, en un lenguaje comprensible para gobernantes, juristas y hombres y mujeres de Estado, las demandas de los pueblos originarios.

Otra forma de generar las presiones políticas convenientes fue la realización de distintas actividades de difusión y discusión que funcionaron de forma paralela a las sesiones plenarias de la Convención. Para ello, la red de pastoral aborigen articuló con otros movimientos sociales, sindicatos y organismos de derechos humanos. Así se realizó el panel “Identidad étnica y cultural de los Pueblos Indígenas”, el cual contó con numeroso público ante el cual expusieron sus ideas el abogado y asesor de la AIRA,

³⁴¹ *Ibíd.*, p. 12.

³⁴² *Página/12*, 12 de agosto de 1994, p. 7.

Horacio Maldonado; el secretario ejecutivo del Fondo Indígena Latinoamericano³⁴³; y Francisco Nazar, en representación de ENDEPA³⁴⁴.

Fueron muchos los proyectos de modificación del artículo constitucional N° 67 presentados ante la Comisión de Nuevos Derechos de la Convención (Apaza, 1996; Carrasco, 2002; Mombello, 2002)³⁴⁵. Organismos de derechos humanos como 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 los distintos proyectos bajo una misma propuesta. En efecto, 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”³⁴⁶. Con expresiones y terminologías que por momentos replicaron casi literalmente las fundamentaciones elaboradas por ENDEPA a instancias de la Declaración de Octubre, el artículo concertado por la Comisión de Nuevos Derechos 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 personería 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

³⁴³ El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe es un organismo multilateral de cooperación internacional abocado a “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 (<http://www.fondoindigena.org/drupal/es/quees>, fecha de consulta: 31 de agosto de 2015).

³⁴⁴ Los indígenas en la Reforma Constitucional. Con presencia y protagonismo, ENDEPA-INCUPU, octubre de 1994, Repositorio ENDEPA.

³⁴⁵ Carrasco (2002) y Mombello (2002) indican que fueron 84 las propuestas. Nidia Azpaza (1996), en cambio, postula que se trató de cerca de sesenta propuestas.

³⁴⁶ *Página/12*, 7 de julio de 1994, p. 10

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 Constitución³⁴⁷. 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 materia³⁴⁸.

La Comisión de Redacción incorporó una serie de modificaciones y el artículo finalmente presentado a la Asamblea General planteó:

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).

En consecuencia, la expresión “pueblos indígenas constitutivos de la Nación Argentina” fue reemplazada por la expresión “pueblos indígenas argentinos”. Con ello, quedó planteada una contradicción lógica y jurídica entre la “preexistencia a la Nación” y su condición de “argentinos” (Carrasco, 2000; Altabe, Braunstein y González, 1996).

Por otro lado, la obligación del Estado de “garantizar” la entrega de tierras “aptas y suficientes para *su* desarrollo humano” (itálicas mías), fue reemplazada por la obligación de “regular” la entrega de tierras “aptas y suficientes para *el* desarrollo humano” (itálicas mías). La aptitud y la suficiencia fue referida, no a los modos de

³⁴⁷ *Clarín*, 12 de julio de 1994, p. 7.

³⁴⁸ Entrevista a Mabel Quinteros, 13 de abril de 2015.

producción y desarrollo propios de cada pueblo, sino a un parámetro abstracto y universal de “desarrollo humano”.

Asimismo, mientras que el verbo “garantizar” fue conservado en lo que refería 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”. De esa forma, la “posesión y propiedad comunitaria de las tierras” no sería “garantizada” sino “reconocida” y la “entrega de otras [tierras] aptas y suficientes para el desarrollo humano” no sería “dispuesta” por el Estado Argentino sino “regulada”. Así, la dimensión histórica y jurídico-política de la noción de territorio no fue fielmente reflejada (Carrasco, 2002).

También, la amplia habilitación a “la 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” pasó a ser una participación reducida a “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 “sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes” que había sido ley 23.302 sancionada en 1985³⁴⁹.

Finalmente, la concurrencia de los Estados provinciales con las obligaciones constitucionales mudó la expresión imperativa (“en concurrencia con las provincias”) por el potencial (“las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”).

A pesar de todo esto, los referentes y líderes indígenas con el notorio acompañamiento de los grupos de indigenismo eclesiástico se dedicaron a “convencer convencionales” y a acumular posiciones favorables a la aprobación del artículo constitucional.

El 11 de agosto, el artículo (N° 75 inciso 17) fue definitivamente aprobado “por aclamación y unanimidad” (Apaza, 1996) en la Convención Constituyente. Como refirieron los diarios de la época, “las tribunas del recinto estaban colmadas por un

³⁴⁹ 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 23.302, Art. 1).

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”³⁵⁰. 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).

Vale destacar que apenas el 1,5 % de los proyectos no considerados en la ley de Reforma (en diciembre de 1993) tuvieron éxito en ser incorporados luego en la nueva Constitución (en agosto de 1994)³⁵¹. Temiendo que el proceso de reforma generara modificaciones en cuestiones de política económica, el Poder Ejecutivo buscó presionar a los constituyentes para “evitar los temas” que no hubieran sido habilitados en la ley de convocatoria³⁵². En este contexto, cobran mayor significación histórica las acciones juridizadoras de la red de pastoral aborigen de los primeros años de la década. Estas acciones contribuyeron a la conformación de un espacio de organización reivindicativa plural que, al momento de sanción de la ley de Reforma en el Congreso Nacional, garantizó la incorporación de los derechos indígenas en el debate.

Al decir de Gordillo y Hirsch (2010: 29), la sanción del artículo N° 75 de la Constitución Nacional “galvanizó un notable nivel de militancia indígena”. No obstante, como puede verse, el papel de los grupos de pastoral aborigen fue también importante. ENDEPA nutrió a sectores del movimiento indígena de herramientas jurídicas indispensables (a través de su Asesoría Jurídica). Gracias a su histórico carácter intersticial, además, facilitó al movimiento indígena vías de accesibilidad a los espacios políticos, gubernamentales y estatales en general.

³⁵⁰ *Página/12*, 12 de agosto de 1994, p. 7.

³⁵¹ *Clarín*, 12 de julio de 1994, p. 7.

³⁵² *Página/12*, 6 de agosto de 1994, p. 9.

CONCLUSIÓN

A lo largo de esta tesis buscamos explicar el rol que la pastoral aborígen, en tanto sujeto histórico, 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 Argentina. Fue útil entonces abordar el problema a partir del concepto de juridización. El mismo nos 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 y Ramacciotti y Valobra, 2015).

Como primer paso de nuestra investigación el objetivo fue explicar el surgimiento de una red social de pastoral aborígen en la región chaqueña. Ello requirió 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. El análisis mostró que la cooperación internacional y los programas gubernamentales desarrollistas dieron significativas oportunidades de financiamiento a las misiones de pastoral.

Paralelamente, resultó importante observar que la episteme desarrollista configuró un espacio de repreguntas sobre los pueblos originarios del cual formaron parte los agentes de pastoral aborígen. Las propuestas de acción pastoral sobre “comunidades indígenas” sostenidas por los agentes de pastoral no fueron a-sintónicas 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 espacios 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. La investigación mostró que en ese aspecto el proyecto comunitarista de la modernización conservadora de 1966 fue un caso paradigmático en ese proceso.

Explicar el surgimiento de esta red requirió también observar la combinación producida entre aquellos procesos de cambio social y otros igualmente relevantes producidos en el campo de las Iglesias cristianas de América Latina. Estas también se vieron impactadas por el desarrollismo e hicieron lecturas y reapropiaciones particulares del mismo. Mundialmente, 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 originarios. Lo espacios provinciales que desde el punto de vista planificador y gubernamental eran los “más atrasados” y –por tanto– más urgidos de intervención, eran también los que más urgentes de atender desde el punto de vista de las nuevas sensibilidades cristianas. Así pudimos ver que el proceso de provincialización de la política estatal indigenista fue concomitante con un proceso de provincialización de las acciones de pastoral indigenistas cristianas.

Como se analizó, los procesos de radicalización 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 la aseguración de tierras suficientes para los indígenas pasaron a ser conjugadas con la “lucha por la liberación” de esos pueblos. Dentro del campo de acción indigenista cristiana se volvió moneda corriente la conformación de una mixtura 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” (como vimos, muy ansiada 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 trasmutación de las incipientes experiencias de pastoral aborígen producidas hacia 1965 en un particular espacio indigenista eclesiástico con fuerte arraigo territorial.

Como también pudimos observar, el énfasis que los agentes de pastoral aborígen pusieron en formar y capacitar a los líderes indígenas se conjugaba con apoyaturas en

espacios estatales y programas gubernamentales. Las prácticas de pastoral aborígen se ubicaron en una posición intersticial entre unos y otros. Ello resultó ser una evidencia histórica y conceptual de vital importancia para la interpretación del problema histórico que se pretendía explicar. La denominada posición intersticial fue un patrón histórico de las prácticas de pastoral aborígen de la red chaqueña; y en ello recayó la mayor parte de las posibilidades de su efectividad política.

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 reconfiguraron el espacio de lo posible en el campo de la acción colectiva. 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 (cuanto fuera discutivamente) 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 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 lo “indio” funcionó como una línea de acción equidistante tanto del capitalismo como del socialismo.

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 tomaron a su cargo programas estatales educativos y/o sanitarios no necesariamente ideados como esquemas de política estatal indigenista. Un elemento importante en la continuidad de las misiones de pastoral aborígen chaqueñas fueron las vinculaciones que construyeron 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 de 1970 la red de pastoral aborígen chaqueña experimentó un proceso de latinoamericanización, y pudo reafirmar algunos objetivos pastorales sostenidos desde

antaño y adoptar otros nuevos. Entre los primeros pudimos observar: la formación de líderes, el apoyo a las organizaciones indígenas y la inquietud por la recuperación de las tierras. Entre los segundos: la búsqueda por difundir “la realidad indígena” en las sociedades nacionales y la institucionalización de la red de pastoral aborígen hacia dentro de la estructura eclesiástica católica.

A contramano de lo que un juicio pronto podría suponer, durante la dictadura de 1976-1983, la red de pastoral aborígen chaqueña pudo llevar a cabo con relativo éxito estos objetivos. La institucionalización fue probablemente el resultado conseguido más evidente. Como intentamos mostrar, ella se dio en una dinámica retroalimentada entre procesos locales (creación de Centros de Formación y realización de encuentros periódicos de dimensión regional) y procesos nacionales de institucionalización (Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen –en 1980– y generación de alianzas para conformar un órgano específico dentro de la CEA).

Sin dudas, otra importante mutación que la red de pastoral aborígen comenzó a mostrar desde 1980 en adelante fue la reconversión de sus objetivos pastorales en una nueva clave de interpretación. Por entonces, lo hecho por la pastoral aborígen paraguaya en torno del Estatuto de Comunidades indígenas mostró que era posible activar un repertorio de acciones capaces de producir juridización indigenista y generar formas de inserción de la temática indígena en las agendas legislativas. Consecuentemente, el Derecho se configuró como un nuevo espacio de intervención entre las pastorales indigenistas de la región. El acompañamiento a las luchas por “tierra apta y suficiente” (en términos del Primer Encuentro de Pastoral Aborígen -1980-) se combinó con el ensayo de mecanismos concretos de intervención en la producción de legislaciones. De alguna manera, el par promoción-liberación se mostraba reconfigurado sobre nuevos principios de acción ordenados ahora según el par tierra-derechos.

Esta mirada histórica nos permitió problematizar bajo nuevos prismas las relaciones entre ámbitos gubernamentales y pastoral aborígen desde 1983 en adelante en Argentina. Las relaciones existentes desde antaño entre pastoral aborígen y política estatal indigenista fueron entonces reconfiguradas. Esta vez, agentes gubernamentales y agentes de pastoral aborígen convergieron en pos de crear legislaciones indigenistas. Así cobró forma una dinámica juridizadora de lo indígena retroalimentada en intereses coyunturales distintos.

A continuación, el análisis de los casos de la Ley Integral del Aborigen (N° 426/80) de Formosa y la Ley del Aborigen Chaqueño (N° 3258) de Chaco puso en evidencia patrones comunes de funcionamiento de las prácticas juridizadoras de la red de pastoral aborigen 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; 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) generación de vínculos, apoyaturas y solidaridades con distintos grupos, sectores y personas políticas claves. La investigación mostró que esas prácticas y los sentidos contenidos en ellas en buena medida remitieron a las lecciones hechas por la red de pastoral aborigen chaqueña en su proceso de latinoamericanización.

Como pudimos ver, en el interludio entre uno y otro caso de juridización indigenista la red de pastoral aborigen experimentó una nueva serie de transformaciones que potenciaron la efectividad de sus prácticas juridizadoras. La creación de ENDEPA reubicó las relaciones entre los agentes de pastoral aborigen chaqueños y los Estados en un espacio distinto de interlocución. Ya no fueron sólo misioneros altruistas los que hablaron, sino la Iglesia Católica *qua* institución. Al mismo tiempo, la ocupación de cargos estatales y los nombramientos oficiales históricamente existentes se expandieron y se generalizaron, llegando en algunos casos al ámbito de la dirección misma de los organismos indigenistas provinciales. El análisis también mostró que, como contraparte de este movimiento, la red de pastoral aborigen mostró una reconfiguración geográfica e institucional. El desanclaje del territorio de muchos de sus miembros se articuló con un proceso de onegeización que pudo funcionar como una nueva vía de canalización de fondos. De esta forma, el conjunto de transformaciones dio a la red de pastoral aborigen una capacidad de acción más sólida en el proceso de juridización de 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 de 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. Reconfiguraciones discursivas en cuanto a los modos de presentar las demandas de

derechos fueron el acompañamiento necesario: el Documento de Puebla, 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.

El análisis mostró que las prácticas juridizadoras realizadas por la red de pastoral aborígen a instancias de la reforma constitucional y la consecuente sanción del artículo N° 75 inciso 17 reprodujeron el mismo patrón observable en la sanción de las legislaciones de Formosa y Chaco. La legitimidad que funcionarios y políticos otorgaban a las voces de los agentes de pastoral dio a éstos 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 cual la red de pastoral aborígen chaqueña fue posible. Digámoslo una vez más: el agente de pastoral está ubicado en una posición intersticial y en ella apoya la efectividad que sus prácticas indigenistas pueden tener. En ese marco, 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 donde la voz del sujeto implicado (el aborígen) estaba ausente era vista como una forma necesaria de conseguir objetivos políticos y sociales considerados urgentes. La lógica de poder pastoral que indica actuar en nombre del bien del “aborígen” permite el sostenimiento de los sujetos en esas posiciones, aun cuando puedan resultar ética o políticamente incómodas. En las posiciones intersticiales recae en buena medida la efectividad de este tipo de prácticas indigenistas.

En su desarrollo la investigación abrió algunas líneas interesantes de investigación. Nos importa señalar dos de ellas.

Por un lado, la construcción del concepto de pastoral aborígen aparece como una herramienta interesante para abordar una multiplicidad de situaciones históricas en las que sacerdotes, Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), laicos y hermanas, etc., contribuyeron con procesos de organización social y movilización política de pueblos originarios en América Latina (Baronet, et. al., 2011; Bengoa, 2000; García-Ruiz, 1992; 1998; Gavilanes, 1989; Espinosa, 2007). Considerando las evidencias de esta investigación, es dable pensar que la indagación en torno de este sujeto histórico podría brindar algunas claves nuevas para problematizar la internacionalización de los derechos

indígenas (Rodríguez Piñero, 2007) e incluso de los movimientos indígenas en América Latina (Briones y Kradolfer).

Por otro lado, la investigación dejó traslucir que hay por estudiar un campo de indagación en torno de las relaciones transnacionales existentes entre este tipo de grupos indigenistas en el continente. En los casos de Brasil, Argentina y Paraguay nuestra pesquisa demostró algunos de los mecanismos en los que tales relaciones descansaron; y planteó a su vez que ellas formaron parte de los procesos de juridización de derechos indígenas en los distintos casos nacionales. Esta es una línea de investigación que será especialmente atendida en nuestras investigaciones futuras. Abre el camino para ello una Beca otorgada por la *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro* (FAPERJ) con estancia en el *Instituto de Estudos Sociais e Políticos* (IESP) de la *Universidade do Estado do Rio de Janeiro* (UERJ). Los vínculos generados con el *Núcleo de Estudos de Teoria Social e América Latina* (NETSAL) –radicado en ese Instituto– y los trabajos de archivo en el *Secretariado Nacional do CIMI* (en Brasilia) y en el *Acervo do Instituto Socioambiental* (en São Paulo) garantizan el enriquecimiento de esta línea de indagación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA

- Agulhon, Maurice (1992), "La sociabilidad como categoría histórica", en *Formas de sociabilidad en Chile, 1840-1940*, Santiago de Chile, 1992, 1-10.
- Adams, Julia; Elizabeth Clemens y Ann Shola Orloff (2005), "Introduction: Social Theory, modernity and the three waves of historical sociology", en: Julia Adams, Elizabeth Clemens y Ann Shola Orloff (eds.), *Remarking modernity: politics and processes in historical sociology*, Durham y Londres: Duke University Press, pp. 1-72.
- Alberigo, Guiseppe (2005), *Breve historia del Concilio Vaticano II*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Alemaný, Carlos (2002), "Los cambios de la extensión del INTA y su relación con los paradigmas del desarrollo", *XI Jornadas Nacionales de Extensión Rural y III Jornadas de Extensión del MERCOSUR*.
- Almirón, Victoria S., Teresa L. Artieda y Ana Padawer (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.
- Almirón, Victoria; Teresa Artieda y Anbella Nazar (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, 1-16.
- Almirón, Victoria Soledad y Ana Padawer (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 aceptada para ser presentada en el *XII Encuentro Nacional y VI Congreso Internacional de Historia Oral de Argentina*, 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, 77-101.
- Asad, Talal (2008), "¿Dónde están los márgenes del estado?", *Cuadernos de Antropología Social*, N° 27, pp. 53-62.
- Assies, Willem, Gemma Van der Haar y Andre Hockema (comps) (1999), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado*, Zamora: Colegio de Michoacan.
- Ansaldi, Waldo (2004), "Matriuskas de terror. Algunos elementos para analizar la dictadura argentina dentro de las dictaduras del cono sur", en: Alfredo Pucciarelli (comp.), *Empresarios, tecnócratas y militares. La trama corporativa de la última dictadura*, Buenos Aires: Siglo XXI editores, pp. 27-51.
- Ansaldi, Waldo (2014), "Introducción", en Ansaldi, Waldo y Giordano Verónica (cords.), *América Latina. Tiempos de violencias*, Buenos Aires: Ariel, 11-22.

- Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano (2012), *América Latina. La construcción del orden*, Tomo II De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración, Buenos Aires: Ariel.
- Archetti, Eduardo (1988), “Ideología y organización sindical: las Ligas Agrarias del Norte de Santa Fe”, *Desarrollo Económico*, N° 11, Buenos Aires, octubre 1988, p. 412- 434.
- Apaza, Nimia Ana (1996), “Los derechos de los pueblos indígenas en la nueva constitucion”, Centro de Documentacion de Pueblos Indigenas, Proyecto de Documentación Ñuke Mapu, San Salvador de Jujuy, junio 1996. Disponible en: <http://www.mapuche.info/mapuint/apaza.html>
- 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.
- Barié, Cletus Gregor (2003), *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales: un panorama*, México-Quito: Instituto Indigenista Interamericanos y Editorial Abya-Yala.
- Baronet, Bruno; Mariana Mora Bayo y Richard Stahler Sholl (coords.) (2011) *Luchas muy otras. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Beck, Hugo Huberto (1994), “Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa, 1885-1950, *Cuadernos de Historia Regional*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, N° 29.
- Beigel, Fernanda (2011), *Misión Santiago: El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*, Santiago de Chile: LOM ediciones.
- 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*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- Berryman, Phillipe (1989), *Teología de la liberación*, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Bidart Campos Germán (1996), “Los derechos de los pueblos indígenas argentinos”, en: *La Ley*, B, 1205.
- Bidart, Claire (2009), “Estudiar las redes sociales: Aportes y perspectivas para las ciencias sociales”, *Miriada - Investigacion en ciencias sociales*, 2009, v. 3, n° 2, 199-211.
- Bidaseca, Karina, Andrea Gigena, Leopoldo Guerrero, Facundo Millán y María Marta Quintana (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, junio de 2008.
- Bilbao, Lucas y Ariel Lede (2016), *Profeta del genocidio. El vicariato castrense y los diarios del obispo Bonamín en la última dictadura*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- BM-Banco Mundial (1991), *Directriz Operacional 4.20*, Manual de Operaciones del Banco Mundial, septiembre de 1991, 1-7.

- Bohoslavsky, Ernesto y Jorge L. Muñoz Villagrán (2012a), “Pedagogía política en Don Jaime”, en: Muñoz Villagrán, Jorge L. (coord.), *Pedagogía Política en Don Jaime de Nevares*, Neuquén: Cátedra Libre Don Jaime de Nevares – Universidad Nacional del Comahue, 21-56.
- Bohoslavsky, Ernesto, Susana Debattista y Enrique Masés (2012b), “Cultura y sociedad en los tiempos de Monseñor de Nevares (1960-95)”, en: Muñoz Villagrán, Jorge L. (coord.), *Pedagogía Política en Don Jaime de Nevares*, Neuquén: Cátedra Libre Don Jaime de Nevares – Universidad Nacional del Comahue, 209-233.
- Bottasso, Juan (1992), *Evangelio y culturas. Documentos de la iglesia latinoamericana*, Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- 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*, Barcelona: Editorial Gedisa, pp. 71-79.
- Bourdieu, Pierre (2006), “Génesis y estructura del campo religioso”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVII, núm. 108, 29-83.
- 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, Junio 2009.
- Braticevic, Sergio (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, 2010, 5-21.
- Braudel, Fernand (1968), *La historia y las ciencias sociales*, Madrid: Alianza Editorial.
- Bringel, Breno y Geoffrey Pleyers (2015), “Junho de 2013... dois anos depois: polarização, impactos e reconfiguração do ativismo no Brasil”, *Nueva Sociedad* (Buenos Aires), 4-17.
- Briones Claudia (1995), “Hegemonía y construcción de la `nación`. Algunos apuntes”, En: *Papeles de Trabajo* N° 4, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Sociocultural, U.N.R.
- Briones, Claudia (1998), *La alteridad del «Cuarto Mundo». Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, Claudia (2004), “Construcciones de aboriginalidad en Argentina”, *Société Suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, n° 68, 73-90.
- Briones, Claudia (2005) “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en: Briones, Claudia (ed.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia, 11-43.
- Briones, Claudia y Sabine Kradolfer (2008) “Dilemas y paradojas de la internacionalización de los movimientos indígenas en América Latina: una introducción”, *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, n° 70, 11-19.
- 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.

- Catoggio, María Soledad (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 Soledad Lastra, *Exilio, represión y militancia. Nuevas fuentes y nuevas formas de abordaje de los destierros de la Argentina de los años setenta*, La Plata: UNLP.
- Catoggio, María Soledad (2016), *Los desaparecidos de la iglesia: El clero contestatario frente a la dictadura*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Clemens, Elisabeth S. (2005), “Afterword: Logics of history? Agency, multiplicity and incoherence in the explanation of social change”, en: Julia Adams, Elisabeth S. Clemens and Ann Shola Orloff (eds.), *Remaking Modernity. Politics, History and Sociology*, Durham and London, Duke University Press, 2005, pp. 493-515.
- Conklin Beth y Laura Graham (1995), “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics”, *American Anthropologist*, año 4, n° 97, 695-710.
- Cusicanqui, Silvia Rivera (2010), *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Carrasco, Morita (1991), “Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco centro-occidental”, *América Indígena*, vol. LI, n° 1, enero-marzo 1991. Instituto Indigenista Interamericano, México: 63-122.
- Carrasco, Morita (2001), “Estado, ley y comunidades. Autonomía indígena: La utopía del nuevo siglo”, *BIRA* 28 (Lima): 263-282.
- Carrasco, Morita (2002), “El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas”, Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <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.; Horacio Crespo y Pablo Yankelevich (comps.), *Argentina, 1976: estudios en torno al golpe de Estado*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica – El Colegio de México, 17-34.
- CELAM (1968), *La pastoral en las misiones de América Latina*, Bogotá: Departamento de Misiones.
- CELAM (1987), *De una pastoral indigenista a una pastoral indígena*, Documentos del CELAM N° 83, Departamento de Misiones - DEMIS, Bogotá, enero de 1987.
- Ceriani Cernadas, Cesar (2011), “La misión pentecostal escandinava en el Chaco argentino. Etapa formativa: 1914 - 1945”, *Memoria Americana* 19 (1), enero-junio, pp. 117-141.
- Cid, Alicia (1992), *El indio no debe morir*, Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- Citro, Silvia (2006), “Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto postcolonial”, *Indiana*, 23, 139-170.
- Clavero, Bartolomé (2006), “Derechos Indígenas y Constituciones Latinoamericanas”, en: Mikel Berrondo (coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao: Universidad de Deusto, 313-338.
- Colombres, Adolfo. (comp.) (1975), *Por la liberación del indígena*, Buenos Aires: Ediciones Del Sol.

- Conklin, Beth y Laura Graham (1995), "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and EcoPolitics", *American Anthropologist*, v. 4, n° 97, 695-710.
- Das, Veena y Deborah Poole (2008), "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas", *Cuadernos de Antropología Social*, n° 27, 2008, pp. 19-52.
- De la Cruz, Luis María, (1995), "Comlajepi 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, 65-68.
- De la Cruz, Luis María (1999), "Sedentarización indígena y configuraciones seudourbanas. 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.
- De la Cruz, Luis María (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, febrero del 2000.
- Delrio, Walter M. (2005), *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*, Quilmes: Editorial de la Universidad Nacional Quilmes.
- De Nevaes, 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: Editorial Katz.
- Dianteill, Erwan y Michael Löwy (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.
- 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.
- Domínguez, Marcelo; Lucía Golluscio y Analía Gutiérrez (2006), "Los vilelas del Chaco: desestructuración cultural, invisibilización y estrategias identitarias", *Indiana*, 23, 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, primer semestre 2003, pp. 89-112.
- Donatello, Luis Miguel (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.
- Doyle, Patricio (1997), *Camino. Desde la marginación... a la libertad....* Buenos Aires: edición de autor.
- Ruben Dri (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.
- ENDEPA (2007), *Documentos de ENDEPA, Memoria, 2006*. Formosa: Equipo Nacional de Pastoral Aborigen.
- Escobar, Arturo (2007), *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- 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 Mundos Nuevos* [En línea], Aula virtual, Puesto en línea el 13 julio 2011, consultado el 30 octubre 2016.
- Falaschi, Carlos (1994) “La Confederación Indígena Neuquina. Neuquén”, *Serie La tierra Indígena Americana*, I.R.E.P.S. – A.P.D.H.
- Falaschi, Carlos; Fernando Sánchez y Andrea Szulc (2008), “Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente”, en: Claudia Briones (comp.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Editorial Antropofagia, 149-184.
- 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*, Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Ferrara, Pancho (2007), *Los de la tierra : De las ligas agrarias a los movimientos campesinos . Mendoza*, Tinta Limón.
- 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.
- 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).
- Foucault, Michel (2002), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio y población: curso en el Collège de France: 1977-1978*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- James, Daniel (1981), “Racionalización y respuesta de la clase obrera: contexto y limitaciones de la actividad gremial en la Argentina”, *Desarrollo Económico*, v. 21, Nro. 83, octubre- diciembre de 1981.
- García-Ruiz, 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, 713-733.
- García-Ruiz, Jesús (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 Segre, Francisco (ed.), *Los retos de la globalización*.

- Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos*. Caracas: UNESCO. Disponible en: <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 Susan Ekstein (coord.), Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos, México D.F.: siglo XXI Editores, 292-312.
- Gaska, Henryk y Serafina Ferreira (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, (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, 2000.
- GELIND, (2000b), “La producción legislativa entre 1984 y 1993. En Carrasco M., Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina, IGWIA-LLAKA HONHAT, Vinciguerra, Buenos Aires: 63-190.
- Giordano, Mariana (2003), “De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños”. *Revista Complutense de Historia de América* 29: 5-24
- 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.
- 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: Editorial Teseo.
- Giordano, Verónica, Karina Ramacciotti y Adriana Valobra (2015), *Contigo ni pan ni cebolla”. Debates y prácticas sobre el divorcio vincular en Argentina, 1932-1968*, Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Giordano, Verónica (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, en prensa.
- Giorgi, Guido y Fortunato Mallimaci (2012), “Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970)”, *Revista Cultura y Religión*, Vol. VI, N° 1 (junio del 2012) 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, 2006, 6-32.
- Giraudó, Laura y Juan Martín Sánchez (2008), “Neoindigenismo y movimientos indígenas en América Latina”, *Anuario Iberoamericano Elcano EFE*. Madrid: Real Instituto Elcano y Agencia EFE, 63-76.
- 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, 2011, pp. 279-302.
- Gómez, Magdalena (2002), "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 de 2002.
- Gómez, Magdalena (2002), "Derecho indígena y constitucionalidad", en Krotz, Esteban (ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Barcelona: Anthropos, 235.
- González Bollo, Hernán (2015), "Exploraciones sobre la Argentina planificada (1944-1972)", *Anuario IEHS*, 29 & 30 (2014-2015), 119-124.
- Gordillo, Gastón (2004), "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 (G. SOPRANO coord., IDES, Buenos Aires, 30 de julio de 2004. (m.s.)
- Gordillo Gastón (1995), "Después de los ingenios: la mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco centrooccidental". En *Desarrollo Económico* N° 137, abril-junio 1995, Bs As
- Gordillo, Gastón (2004), *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 Silvia Hirsch, (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires: La Crujía, 15-38.
- Granovetter, Mark (1973), "The strength of weak ties", *American Journal of Sociology*; v. 78, n° 6, 1360 - 1380.
- Guarino, Graciela (2010), "Estrategias identitarias para la resistencia étnica en las organizaciones indígenas Qom del Chaco", *Revista Mad*, N° 22, mayo de 2010. Departamento de Antropología. Universidad de Chile, pp. 56-72.
- Guber, Rosana (2009), "El compromiso profético de los antropólogos sociales argentinos, 1960-1976", *Avá*, vol. 16,11 – 32.
- Guber, Rosana (2010), "La autonomía etnográfica. El trabajo de campo de los antropólogos sociales argentinos entre 1960 y 1975", *Antípoda*; vol. 11, 189 – 213.
- Healey, Mark (2007), *El interior en disputa: proyectos de desarrollo y movimientos de protesta en las regiones extra pampeanas*. In: JAMES, Daniel. *Violencia, proscripción y autoritarismo*. Tomo 9. Buenos Aires: Sudamericana, 2007, p. 169-212.
- 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, 287-346.
- Hernández, Isabel (1985), "El cine antropológico y la autogestión indígena", en: Adolfo Colombes, *Cine, Antropología y Colonialismo*, Buenos Aires: Ediciones del Sol, 121-148.
- Hernández, Isabel (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; Luciano Concheiro Bórquez, João Márcio Mendes Pereira y Carlos Walter Porto-Gonçalves (coords), *Capitalismo: Tierra y poder en América latina (1982-2012). Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, Uruguay*, Volumen I, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 11-16.
- Hocsman, Luis Daniel (2014b), “Tierra, capital y producción agroalimentaria: despojo y resistencias en Argentina”, en: Almeyra, Guillermo; Luciano Concheiro Bórquez, João Márcio Mendes Pereira y Carlos Walter Porto-Gonçalves (coords), *Capitalismo: Tierra y poder en América latina (1982-2012). Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, Uruguay*, Volumen I, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 17-62.
- Huff, Arnaldo Érico Júnior (2012), “Teologia e revolução: a radicalização teológico-política de Richard Shaull”, *Estudos de Religião*, v. 26, N° 43, 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 Omar Jeréz (eds.), *Pasado y presente de un mundo postergado: estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco Pedemonte Surandino*, San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 221-242.
- Jelin, Elizabeth y Azcárate, Pablo (1991), “Memoria y política: Movimiento de Derechos Humanos y construcción democrática”, *América Latina Hoy*, N° 1, julio, 1991, pp. 29-38. Universidad de Salamanca, Salamanca, España.
- Kindgard, Adriana (2004), “Tradición y conflicto social en los Andes argentinos. En torno al Malón de la Paz de 1946”, *E.I.A.L.*, Vol. 15, N° 1.
- Laguado Luca, Arturo (2010), “Cuestión social, desarrollo y hegemonía en la Argentina de los sesenta. El caso de Onganía”, *Universitas Humanística*, n° 70, 2° semestre de 2010, 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: Sergio Visakovsky y Rosana Guber (coomps.), *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*, Buenos Aires: Antropofagia, 153-202.
- Lorenz, Federico (2007), *Los zapatos de Carlito. Una historia de los trabajadores navales de Tigre en la década del 70*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.
- Lenton, Diana (2005), “De centauros 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, diciembre de 2005.
- Lenton, Diana (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 de 2009. Trabajo inédito.
- Lenton, Diana (2010), “Política indigenista argentina. Una construcción inconclusa”, *Anuário Antropológico 2009*, (I), Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 57-97.

- Lenton, Diana, (2011) “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 de 2011.
- 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. 2013, 302-319, ISSN 1853-271 Disponible en: http://iealc.sociales.uba.ar/files/2011/06/OL12-DossierArgentina._30a%C3%B1osdedemocracia.pdf
- Leone, Miguel (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, invierno 2015, 265-280.
- Leone, Miguel y Cristian Vázquez (en prensa), “La pastoral rural en Formosa y el surgimiento de una pastoral aborigen (c.1960 – 1980)”, *Revista Itinerantes*, Instituto de Investigaciones Históricas “Prof. Manuel García Soriano” de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, en prensa.
- 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, 2010.
- Löwy, Michael (1999), *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, México: Siglo XXI editores.
- Levine, Daniel H. (2006), “Religión y Política en América Latina. La Nueva Cara Pública de la Religión”, *Sociedad y Religión*, 26/27, Vol. XVIII, 7-29.
- Lida, Miranda (2012), “Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo. 1955-1965”, *Quinto Sol*, 16 (2), 1-20.
- 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 (comp.), *Desde las profundidades de la historia oral*, Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, pp. 109-123.
- Luc Capdevila y Lorena Soler (2014), “Paraguay: 60 años después. Propuestas para una historia presente”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, puesto en línea el 31 marzo 2014. <http://nuevomundo.revues.org/66558>
- Mallimaci, Fortunato, (1992), “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en: A.A.V.V., *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires: CEHILA.
- Mallimacci (2015), *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*, Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Marcilese, José (2011), “Las políticas del primer peronismo en relación con las comunidades indígenas”, *Andes*, núm. 22, junio, 2011, Universidad Nacional de Salta, Salta, Argentina, 1-12.
- 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", in: Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, 1, 197-370. Washington DC.
- Martín, José Pablo (2010), *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto y Armada, Arturo (1970), *Los católicos posconciliares en la Argentina. 1963-1969*, Buenos Aires: Editorial Galerna.
- Medina, María Clara (1990), "Legislación indigenista argentina: memorias y olvidos", en: *A quinientos años de la conquista de América*, Vol. II Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, p. 71-84.
- Mills, Charles Wright (1997), *La imaginación sociológica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Mignone, Emilio (2006), *El Papel de la Iglesia a la Luz de Sus Relaciones con el Régimen Militar*, Buenos Aires: Ediciones 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, diciembre de 1999.
- Mombello, Laura (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 María Andrea Nicoletti (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, p. 49-72, setembro de 2005.
- Morello, Gustavo (2003), *Cristianismo y revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Morello, Gustavo (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*, XLIX, nº 199, pp. 81-104.
- Morello, Gustavo (2008), "El Concilio Vaticano II y la radicalización de los católicos", en Lida, Clara E., Horacio Crespo y Pablo Yankelevich (comps.), *Argentina, 1976. Estudios en torno al golpe de Estado*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica - El Colegio de México, pp. 111-130.
- Murtagh, Ricardo (2012), "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.
- Obregón, Martín (2007), "La Iglesia argentina durante la última dictadura militar. El terror desplegado sobre el campo católico (1976-1983)", en en Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*, http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php
- O'Donnell, Guillermo (1972), *Autoritarismo y modernización*, Buenos Aires, Paidós.
- Osorio Jaramillo, Oscar (1987), "La Iglesia Católica y el indio latinoamericano", *Revista Javeriana*, Bogotá, ene-jun 1987, 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 de 2009, Casa de la Cultura de la Universidad Nacional del Sur
- Orbe, Patricia (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, 98-113.
- Pacheco de Olivera, Joao (2010), “¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil”, *Desacatos*, n° 33, mayo-agosto 2010, 13-32.
- Pineda, Roberto (2011), “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 2012, 10-28.
- Pittaluga, Roberto (2010), “La memoria según Trelew”, *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, num. 19, 81-111.
- Pompert de Valenzuela, María Cristina (2003): *Política Indigenista en el Chaco*, Corrientes: Ed. Moglia
- Ponza, Pablo (2006) “Intelectuales y lucha armada en Argentina. La década del sesenta”, *e-I@tina. Revista electrónica de estudios Latinoamericanos*, Vol. 4, N° 15, Abril-junio de 2006, pp. 3-14.
- Pinto, Julio y Fortunato Mallimaci (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 N° 8, Córdoba. Disponible en: <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/cean8.pdf>
- Pozzi, Pablo (1988), *Oposición obrera a la dictadura*, Buenos Aires: Editorial Contrapunto.
- Quijada Mauriño Mónica (2004a), “De la indivisibilización al re-nacimiento la cuestión indígena en la Argentina, siglos XIX a XXI”, *Anales del Museo Nacional de Antropología*, n° 10, 117-152.
- Quijada, M. (2004b). “De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX a XXI”. en Ansaldi, W. (coord.). *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente* Buenos Aires: Ariel. 425-450.
- 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: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (comps.), *La Antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 357-390.
- Rodríguez Piñero, Luis (2007), “La internacionalización de los derechos indígenas en América Latina: ¿el fin de un ciclo?”, en: Salvador Martí I. Puig (comp.), *Pueblos indígenas y política en América Latina*, 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.
- 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, 1987.
- 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, abril de 1995,
- 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, 2002. Disponible en: http://www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro_historia_politica/material/186.pdf
- Servetto, Alicia (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. Disponible en: 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 Latina América”, en Rachel Sieder, *Multiculturalism in Latina America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Nueva York: Palgrave.
- 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 (1994a [1984]), “La imaginación histórica de la sociología”, en: Waldo Ansaldi (comp.) *Historia /Sociología / Sociología Histórica*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 117-146.
- Skocpol, Theda (1994b), “Estrategias recurrentes y nuevas agendas en sociología histórica”, en Ansaldi, Waldo (comp.) *Historia/Sociología/Sociología histórica*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 147-196.
- Spadafora, Ana María, Mariana Gómez y Marina Matarrese (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 Silvia Hirsch, (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires: La Crujía, 237-258.
- Smith, Christian (1994), *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*, Barcelona: Ed. 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, 2009, pp. 77-98. Fuente digital: www.novapolis.pyglobal.com
- Soler, Lorena (2014), “De pronto la Iglesia nos obligó a ser sociólogos”. Socialización política y stonismo. Los estudiantes de sociología de la Universidad Católica de Asunción (1971-1976)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, L École EHESS, [En ligne], Questions du temps présent, mis en ligne le 31 mars 2014.
- Soler, Lorena (2015), Elites ilustradas, prácticas culturales y espacios de socialización. Arte y ciencias sociales durante el stonismo”, *Revista de Investigación en Ciencias Sociales*, Instituto de Ciencias Sociales, Asunción, v. 2, n° 3, junio 2015, 31- 57. <http://icso.org.py/>
- Stavenhagen, Rodolfo (2002), “Indigenous People and the State in Latin America. An Ongoing Debate”, en Rachel Sieder, *Multiculturalism in Latina America: Indigenous Rights, diversity and Democracy*, Nnueva York: Palgrave.
- Suess, Paulo (1987), “Brasil”, en: CELAM (1987), *De una pastoral indigenista a una pastoral indígena*, Documentos del CELAM N° 83, Departamento de Misiones - DEMIS, Bogotá, enero de 1987, 63-89.
- Suess, Paulo (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, S. (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*, Buenos Aires, 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.
- Todorov, Tzvetan (2011 [1989]), *Nosotros y los otros*, México D.F.: Siglo XXI editores.
- Torre, Juan Carlos (1998), *El proceso político de las reformas económicas en América Latina*, Paidós, Buenos Aires.
- Touris, Claudia (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*, Rio de Janeiro: vol. 2, n° 3, enero 2010, p. 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.

- Valverde, Sebastián (2013) “De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo indígena Mapuche y sus movimientos en Patagonia, Argentina”, *Anuário Antropológico*, I, 139-166.
- Vázquez, Cristian (2015), “Organización campesina. La Unión de Ligas Campesinas Formoseñas y la migración paraguaya (1960-1970)”, [en línea], *Novapolis*, 8, abril 2015.
- Vázquez, Cristian (2016), "La emergencia de la organización campesina en Formosa durante la década del sesenta", documento de trabajo.
- Venegas, Ramón y Amalio Fiallo (1966), “Principales requisitos para la integración popular en el desarrollo”, en: DESAL, *América Latina y desarrollo social*, Santiago de Chile: DESAL-HERDER, p. 299-359.
- Verdum, Ricardo (2009), “Povos Indígenas no Brasil: o desafio da autonomia”, en: Verdum, Ricardo (org.), *Povos Indígenas: Constituições e reformas Políticas na América Latina*, Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 91-112.
- 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 y César Ceriani Cernadas (2007), “Antropología simbólica: pasado y presente”, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXII, 319-348.
- Williams, Brackette (1989), “A Class Act: Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain”, *Annual Review of Anthropology*, v. 18, 401-444.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel (1999), Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal, Guatemala: Fundación Myrna Mack.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel (2004), “Vislumbrando un horizonte pluralista: rupturas y retos epistemológicos y políticos”, en: Milka Castro, Los desafíos de la interculturalidad, Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, 191-128.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel (2006), “Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino”, en: Mikel Berrondo (coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao: Universidad de Deusto, 537-568.
- Zanatta, Loris (2015), *La larga agonía de la nación católica. Iglesia y dictadura en la Argentina*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Zanca, José (2012), “Los Cursos de Cultura Católica en los años veinte: apuntes sobre la secularización”, *Prismas - Revista de Historia Intelectual*, vol. 16, N° 2, diciembre, 199-202. En línea: <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*, vol. 2, diciembre 2013.
- Zapata, Laura, (2015) “¿Qué significa ser indio/a mapuche?: 'pueblo indígena' y diseminación”, Guber, R. (Comp.): *Reflexividades argentinas. Investigadoras de campo y categorías prácticas de investigación*, Buenos Aires: editorial a determinar.

- Zapiola, Luis (2011) “El derecho consuetudinario indígena y la Personería Jurídica de las Comunidades”, en Frites, Eulogio, *El derecho de los pueblos indígenas*, Buenos Aires: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), p. 101-109.
- Zavaleta Mercado (1986), “El Estado en América Latina”, *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n° 7, 1-13.

FUENTES

- Ley provincial “Integral del Aborigen” N° 426, Provincia de Formosa. 1984.
- Ley provincial “de las comunidades indígenas”, N° 3258, Provincia de Chaco. 1987.
- Ley Nacional N° 23.302 “De política indígena y protección de las comunidades aborígenes”. 1985
- Ley Nacional N° 24.309, “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”.
- Constitución Nacional Argentina. 1994. Disponible en el sitio del Senado de la Nación Argentina,
<http://www.senado.gov.ar/web/interes/constitucion/cuerpo1.php>
- 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.
- CELAM, Declaración de los Cardenales, Obispos y demás prelados, Punto IV, , 1955
- Manifiesto de obispos del Tercer Mundo, 15 de agosto de 1967.
- CEA, Actas XXV Asamblea Plenaria, 18 de mayo de 1972
- 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. Disponible en: w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1978/documents/hf_jp-ii_mes_19781202_segretario-onu.html
- 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.

DIARIOS Y PUBLICACIONES PERIÓDICAS

- Diario *Clarín*. 1984
- Diario *Página/12*. 1994, 2011.
- Diario *Le monde diplomatique*. 1976.
- Diario *Reivindicación*. 1958
- Diario *El Territorio*. 1968.
- Diario *Norte*. 1987.
- Diario *La Mañana*. 1968, 1984.
- Diario *La Capital de Rosario, Rosario*. 1967
- Diario *El Descamisado*. 1973.

- Periódico *Acción de Incupo*. 1990.
- Revista *Actualidad Pastoral*. 1968, 1970.
- Revista *Cristianismo y revolución*. 1969.
- Revista *El Porteño*. 1982
- Revista El Pueblo Indio, 1983, 1984.
- Revista *Noticias*. 1974
- Revista *Vida Pastoral*, 1969.
- Revista *Pastores*. 1998.
- Revista *Primera Plana*. 1967
- Boletín Periódico *Puente*. 2008, 2009, 2012, 2013.

SESIONES LEGISLATIVAS

- Honorable Cámara de la Legislatura de Formosa, Provincia de Formosa, exp. 335, 2 de agosto de 1984.
- Honorable Cámara de la Legislatura de Chaco, Diario de Sesiones, Provincia de Chaco, 13 de mayo de 1987.
- Honorable Cámara de la Legislatura de Chaco, Diario de Sesiones HCDN 8 de agosto de 1984 p. 1174.

DOCUMENTOS

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 del Obispo C. T. Gattinoni a Humberto Cicchetti, 6 de noviembre de 1975, AHM, Caja JUM Tobas.
- Carta de Carlos T. Cattinoni a Humberto Cicchetti, 16 de junio de 1970, AHM. Caja JUM Tobas.
- Descripción e informes - año 1987, 20 de julio de 1988, p. 3, AHM, Caja JUM Tobas.
- Informe n° 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.
- Proyecto de promoción rural comunitaria “Chaco”. Breve Síntesis general, marzo de 1972, AHM, Caja JUM Tobas.
- PPCR Chaco. Período Inicial de la Primera Etapa. Primer Informe General, AHM, Caja JUM Tobas, 1974.

- Operativo Toba. Boletín informativo No. 2. octubre 1970, AHM, Caja JUM Tobas.

CECAZO - Repositorio documental del Centro de Capacitación Zonal, Pozo del Tigre, provincia de Formosa.

- 4to asamblea-encuentro Nacional. ENDEPA. Material de apoyo, 1990, CECAZO, folio n° 37.
- Acerca del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez, c. 1980, C200, Archivo CECAZO.
- Acerca del proceso y situación actual de la comunidad aborígen de Ibarreta, c. 1983, C204, Archivo CECAZO.
- Acerca del proceso comunitario y situación actual de El Potrillo, s/f [c. 1983], Cajas N° 201, CECAZO.
- Acerca del proceso comunitario y situación actual de Laguna Yema, c. 1983, CECAZO, C202.
- Beozzo, Oscar José “Historia pre hispánica y presencia de la Iglesia en el mundo indígena latinoamericano” (mimeo), s/f. circe 1975. Archivo CECAZO.
- Breve Reseña del proyecto de Promoción de la comunidad toba-pilagá. Parroquia de Ibarreta, s/f [c. 1985], CECAZO, cajas, n° 203.
- Carta del Colegio de Graduados en Antropología a Francisco Nazar. Buenos Aires, 12 de junio de 1985, Archivo CECAZO, Carpetas n° 7685.
- Carta de Francisco Nazar al Antropólogo Marcelo Álvarez. El Potrillo, 5 de julio de 1985. Carpetas n° 7686, CECAZO.
- Carta de Francisco Nazar a Cristina Marinosi, 27 de marzo de 1985, CECAZO, carpetas, n° 7702.
- Carta de Oscar Ortiz sobre Curso Piloto de Pastoral Indígena en Brasil, 27 de mayo de 1985, CECAZO, folio 45.
- Documento-Base de Trabajo Pastoral Aborígen, Conferencia Episcopal Argentina, IL° Asamblea Plenaria, abril de 1984.
- Estatuto de la Asociación Indígena de la República Argentina AIRA, 25 de abril de 1975, 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.
- En busca de la tierra sin mal, c. 1981, Archivo CECAZO. Fichero N° 22.
- Encuentros de Promoción Comunitaria. Colección Iglesia Nueva, 1969, Archivo CECAZO, c 135.
- Iluminación del equipo de Marins, c. 1984, p. 7, Archivo CECAZO, f66.
- Invitación al I Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen, abril 1980, CECAZO, folio 35.
- Plan Colombres, julio 1984, CECAZO cajas, c39.
- Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, CECAZO, f47, 15 de febrero de 1980.
- Reunión con asesores técnicos - ENDEPA. Tema Tierra”, 1 de julio de 1988, p. 1, CECAZO, c35.
- Segundo Encuentro de Pastoral Aborígen, octubre 1986, CECAZO, folio N° 34.

- Una experiencia de educación popular, CECAZO, CABs, CEBs. s/f [c. 1981], CECAZO, C127.
- Visita de Isabel Hernández desde Buenos Aires, s/f [c. 1985], CECAZO, cajas n° 57.

Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil

- Periódico *Porantim*, años V – VII (marzo 1982 – mayo 1985).
- Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, 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, São Paulo, Brasil.

ISEDET – Instituto Superior de Estudios Teológicos,

JUM – 23 años de servicios a comunidades tobas del Chaco, 1989, ISEDET.

Archivos particulares

Ernesto Estechina

- Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen. Buenos Aires, 24 al 27 de noviembre de 1980. Mimeo
- Encuentro de Hermanos. CECAZO. Pozo del Tigre, 19 al 22 de noviembre de 1981
- Tercer Encuentro de Hermanos. CECAZO. Pozo del Tigre, 4 al 9 de julio de 1983. Mimeo
- Audiovisual "Hilario, Mada y familia. Nuestra vida en el oeste formoseño", 2012, Archivo privado Ernesto Stechina.

Mabel Quinteros

- 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.
- Los indígenas en la Reforma Constitucional. Con presencia y protagonismo, ENDEPA-INCUPPO, octubre de 1994, Repositorio ENDEPA, Buenos Aires Argentina
- ENDEPA, informe 20 años de la Ley del Aborígen Chaqueño.
- ENDEPA, Informe: "Para ir ampliando la información...", ENDEPA, p. 1.
- Los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución nacional: un imperativo de justicia. Fundamentos, ENDEPA.
- Declaración de Octubre. Declaración de los representantes de los pueblos indígenas, Buenos Aires, 14 de octubre de 1993.

Marta Tomé

- Folleto. Semana del Aborigen, 1988, p. 1, Archivo Marta Tomé
- Sotelo, Melisa, Texto investigación”, *mimeo*, p. 1.

Entrevistas

- Entrevista a Cristina Marinosi, 29 de junio de 2013
- Entrevista a Ernesto Stechina, 7 de junio de 2013
- Entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013
- Entrevista a Ernesto Stechina y Betty Stechina, 4 de julio de 2013
- Entrevista a Francisco Nazar, 17 de mayo de 2000. Realizada por Eduardo Berteá.
- Entrevista a Mabel Quinteros, 27 de mayo de 2013
- Entrevista a Mabel Quinteros, 13 de abril de 2015.
- Entrevista a Marcelo Scozzina, junio de 2001, Archivo privado Cristian Vázquez
- Entrevista a Marta Tomé, 2 de enero de 2016
- Entrevista a Mónica Zidarich, (en: *El Boletín*, año 24, Nº 60, agosto 2009).
- Entrevista a Néstor Míguez, 24 de agosto de 2015.
- Entrevista a Patricio Doyle, 24 de febrero de 2015

Sitios web

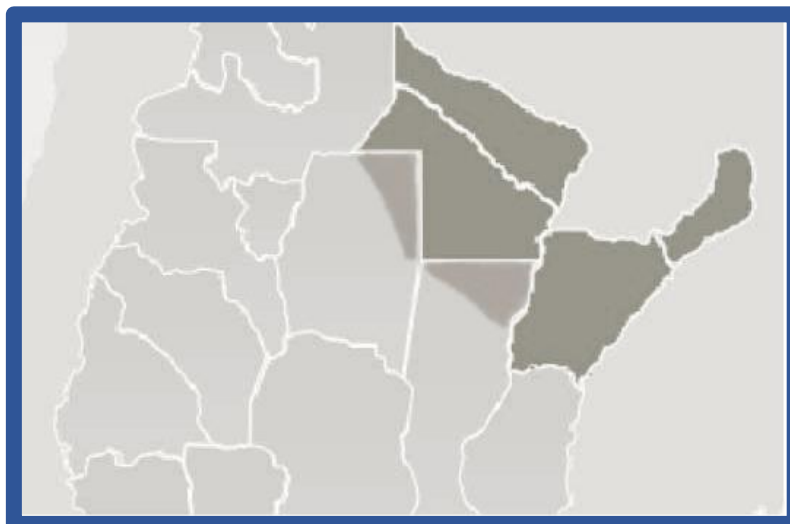
- <http://www.iaf.gov/index.aspx?page=1566>
- http://indigenas.bioetica.org/leyes/leyes_provinciales.htm,
- http://www.cepecuador.org/index.php?option=com_content&view=article&id=9&Itemid=116
- <http://www.icco.nl/Over-ICCO>
- <http://reporterbrasil.org.br/2014/04/ditadura-criou-campos-de-concentracao-indigenas/>
- <http://www.fondoindigena.org/drupal/es/quees>

ANEXO

Anexo N° 1. Chaco Argentino



Anexo N° 2. Región del NEA





Anexo N° 3. Región del Gran Chaco sudamericano



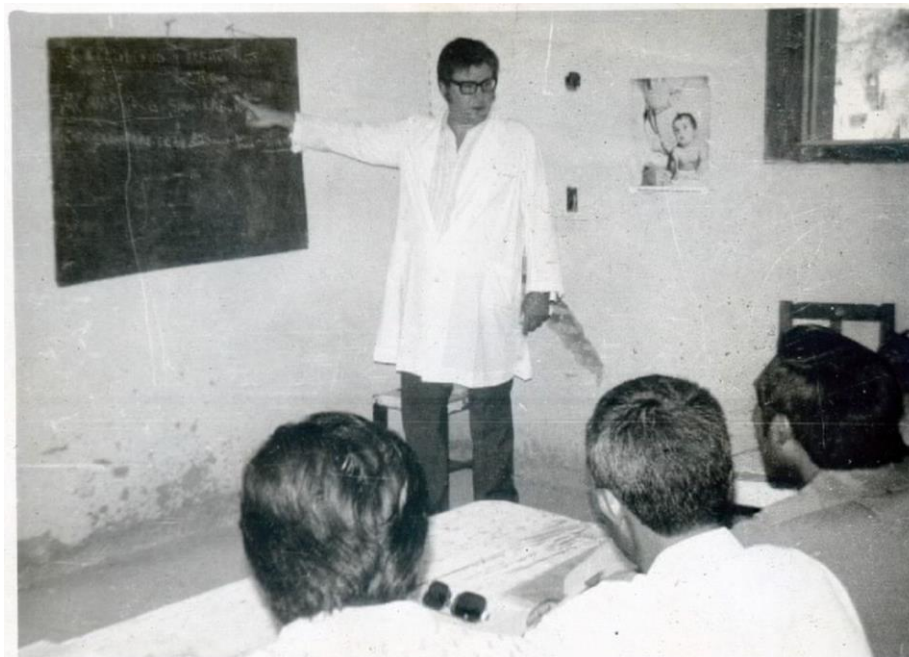
Anexo N° 4. Principales puntos de influencia de la red de pastoral aborígen chaqueña

ILUSTRACIONES

Francisco Nazar (derecha), junto a pobladores *wichi* de El Potrilo, provincia de Formosa. C. 1973.



Capacitación de agentes sanitarios. Ingeniero Juárez, c. 1976.



**Visita del Ministerio de Salud de la Nación a Ingeniero Juárez.
1978**



Manuel Chascoso, Presidente de la “Comisión de los 21”, hablando 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. Institut de Cultura Popular. Video conmemorativo de la sanción de la Ley Integral del Aborigen Nº 426, Formosa.



Movilización para impulsar la sanción de la Ley Integral del Aborigen. Ciudad de Formosa. 30 de julio de 1984.

A la izquierda, de espaldas, el Padre Francisco Nazar encabezado la columna.

Fuente: INCUPO. Institut de Cultura Popular. Video conmemorativo de la sanción de la Ley Integral del Aborigen Nº 426, Formosa.