



DOSSIER SOCIEDAD Y RELIGIÓN
RELIGIÓN Y POLÍTICAS PÚBLICAS EN
TIEMPOS CONTEMPORÁNEOS.
REFLEXIONES DESDE EUROPA Y AMÉRICA LATINA

INTERSTICIOS Y FRAGMENTACIONES: “PROMOCIÓN” DEL ABORIGEN EN EL CHACO (1970–1990)

Interstices and Fragmentations: “promotion” of the Chaco indians (1970-1990)

Laura Zapata

Doctora en antropología social, Museu Nacional,
Universidad Federal de Rio de Janeiro
Universidad Nacional de José C Paz / CAS - IDES
lauramarcelazapata@yahoo.com

Resumen

Inspirándonos en la antropología del desarrollo y los colonialismos en este artículo analizamos los proyectos de promoción desarrollados en El Sauzalito (provincia de Chaco), emprendidos bajo la égida de la iglesia católica y del estado argentino en la provincia del Chaco entre 1970 y 1990, como artefactos socialmente producidos y culturalmente significados por los agentes que los protagonizaron: aptos para desarrollar sobre ellos una operación etnográfica. De ellos nos interesan especialmente los procesos de constitución de unidades políticas de acción local de base interétnica, como una estrategia de incorporación de sociedad ácefa a esquemas de dominación, caracterizados por la autoridad centralizada.

Palabras claves: Promoción; política; Chaco

Abstract

Inspired by the anthropology of development and colonialisms, in this paper we analyze the promotion projects developed in El Sauzalito (Province of Chaco, Argentina), undertaken under the aegis of the Catholic Church and the Argentine Government between 1970 and 1990, as artifacts socially produced and culturally signified by the agents who carried them out, apt to be subjected to an ethnographic operation. We are especially interested in the formation processes of political units for local action with an interethnic base, as a strategy for the incorporation of acephalous societies into a domination schema characterized by a centralized authority.

Keywords: Promotion, politics, Chaco

Pese a las sucesivas críticas políticas y teóricas que han recibido, el discurso y la práctica de la integración del aborígen chaqueño a la sociedad nacional ha tenido una insidiosa pervivencia en la Argentina, *aggiornados* bajo la forma contemporánea del “desarrollo” sustentado por las políticas públicas del estado y por organismos no gubernamentales (ONGs.), algunos de ellos de base eclesial. Comenzando con los planes desarrollistas implementados en la década de 1960, sus premisas básicas fueron retomadas por los regímenes autoritarios que se sucedieron entre 1966 y 1983 (Serbín, 1981; Lenton, 2005). Curiosamente, entre uno de los efectos que tuvo la renovación ideológica que provocó el Concilio Vaticano II entre las filas del catolicismo argentino, estuvo la mentada “ida a los márgenes” de nuestra sociedad con el objeto de “servir a nuestros hermanos pobres”, al “pueblo” desposeído.

Los estudios históricos del pasado reciente han registrado cómo esta consigna tuvo un efecto no esperado por las autoridades eclesiales: los sacerdotes, religiosas y laicos/as que se volcaron a las villas, fábricas y otros márgenes sociales provocaron un movimiento político de amplias repercusiones, facilitando la emergencia de formas de conciencia y organización política, dispuestas incluso a la lucha armada, inexistentes previamente (Mayol, Habegger y Armada, 1970; Touris, 2010; Campos,

2010; Lida, 2012). Otro tanto puede decirse con respecto a las prácticas de promoción que han desarrollado grupos de activistas católicos entre los pueblos indígenas del Chaco a lo largo del siglo XX.

El rol que desempeñaron los cuadros eclesiales junto a las fuerzas armadas en la sedentarización, control y reproducción de la fuerza de trabajo indígena inserta en los procesos de emergencia del capitalismo regional dependiente (azucarero, algodónero y forestal) en el Chaco durante el siglo XX, ha sido destacado por varios estudios (Iñigo Carrera, 1988; Conti, Teruel y Lagos, 1988; Giordano, 2003). Otros detectaron el nudo de relaciones de dependencia e intermediación que generaron las acciones de promoción desarrolladas por los grupos eclesiales entre la población indígena del Chaco (Gordillo 1992 y 1995; Hermitte y equipo, 1995; Castelnuovo, 2013; Castelnuovo y Boivin, 2013). Finalmente, algunos han destacado el rol que desempeñaron las acciones de promoción por parte de cuadros eclesiales para el surgimiento de formas modernas de conciencia étnica (Torres, 2007), de organización política destinadas a la expresión de las propias demandas indígenas (Sebín, 1981; Lanusse, 2007; Zapata 2011; Leone, 2014).

Como puede advertirse, la bibliografía abocada al estudio de la presencia eclesial en el Chaco reconoce razones mutuamente contrapuestas, espurias o loables. No debiera sorprendernos si entre los nativos, los propios promotores, oímos replicarse esta ambivalencia conceptual con respecto al rol intersticial que fueron llamados a desempeñar y que, con gran entusiasmo, accedieron a performar: se presentan como loables agentes de la defensa y movilización indígena o como promotores fracasados, frustrados en sus ansias de ver al cazador-recolector chaqueño transformado en un “digno” chacarero o un tenaz operario.

En este artículo tomamos esa dicotomía como principio de organización de la experiencia de la promoción aborígen emprendida por algunos grupos eclesiales entre 1970 y 1990. Nos interesa especialmente la que se desarrolló en la localidad de El Sauzalito, distante setenta kilómetros de otro proyecto de promoción con el que

se halla íntimamente vinculada, Misión Nueva Pompeya, en el noroeste de la provincia del Chaco, nordeste argentino.

Inspirándonos en la antropología del desarrollo y los colonialismos (Thomas, 1994; Escobar, 1995; Stoler y Cooper, 1998) vamos a tomar los proyectos de promoción desarrollados en El Sauzalito, emprendidos bajo la égida de la iglesia católica y del estado argentino en la provincia del Chaco, como artefactos socialmente producidos, culturalmente significados por los agentes que los protagonizaron y aptos para desarrollar sobre ellos una operación etnográfica. En base a esta perspectiva consideramos que estos proyectos y sus agentes no pre-existieron a las operaciones por medio de las cuales les dieron una forma social simbólicamente reconocible: la narración presente que los actualiza forma parte de uno de los principales dispositivos mediante los cuales cobran existencia histórica. Intersticialidad y fragmentación son dos rasgos que caracterizaron a los emprendimientos de promoción.

Los proyectos de promoción conforman, bajo esta lectura, procesos de constitución de unidades políticas de acción local de base interétnica. ¿Qué entendemos por política? Pues “la tendencia a ajustarse a determinados valores en determinadas situaciones, y el valor va determinado por la relación estructural de las personas que componen la situación” (Evans-Pritchard, 1977: 154). Estamos proponiendo el análisis del proceso político por el cual una sociedad segmentada, acéfala, como es el pueblo wichi, es conflictivamente incorporada en procesos de centralización política por medio de los proyectos de promoción estatales, eclesialmente ejecutados (Pacheco, 1988), a partir de la generación de posiciones intersticiales, liminales o interestructurales (Turner, 1980) como las de los promotores.

Nos interesa describir la forma en que esos proyectos son objeto de narraciones que los rememoran desde el presente, por medio del análisis de un pequeño pero significativo conjunto bibliográfico producido por el ex promotor y ex sacerdote pasionista Patricio Doyle. Nos concentramos en este autor por varios motivos. Primero, se desempeñó como agente de la integración del aborígen chaqueño entre

1974 y 1994, pasando por varios de los proyectos de promoción presentes en la provincia del Chaco y el oeste formoseño: Ingeniero Juárez, entre 1978 y 1980; El Sauzalito, entre 1980 y 1994. Segundo, después de pasar casi veinte años viviendo en el Chaco, abandonó la provincia para transformarse en director del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) entre 1994 y 1996, dependiente de la entonces secretaría de Desarrollo Social de la Nación bajo la presidencia de Carlos Saúl Menem. Tercero, a diferencia de otros promotores de la época, en Doyle predominaba un tono amargo y crítico con respecto a la presencia eclesial en el Chaco y a sus frustrados intentos de integración.

Antes que una trayectoria clara y linealmente orientada a la promoción de los marginados, la lectura de sus textos revela intentos fallidos por encontrar un lugar y una estrategia en la que la integración tuviera algún grado de continuidad y un efecto perceptibles. El esfuerzo que realiza en sus manuscritos por explicar este gran fracaso se presenta, ante la mirada etnográfica que practicamos aquí, como una oportunidad para describir el trabajo simbólico que realizaron los promotores en pos de instalar al Chaco y a su población como un potencial objeto de realización promocional y, al mismo tiempo, como un lugar de renegación de este deseo.

Después de su paso por el INAI escribió varios libros, de los que resulta de interés para nuestro trabajo “Camino desde la marginación a la libertad: testimonio de una vida de promoción entre los aborígenes wichi del área El Sauzalito del Impenetrable chaqueño. Chaco - Argentina. 1974 - 1994”, del año 1997.¹

Adoptando la perspectiva de los promotores nos preguntamos ¿Qué significados adoptaba la “integración” y la “promoción” del aborígen en la región del Chaco entre 1970 y 1990 para los diversos agentes que

¹ Otras obras consultadas del autor para el presente texto son “Mario Mariño, Wichi y Obispo: Luz en las tinieblas y alboradas del mundo wichi (mataco) de Formosa” (2003a); “Material de Informantes sobre la vida y trabajos entre los aborígenes wichi. Años 1997 / 98”, (2003b); y, la novela “Silotaj: Al encuentro del distinto. Historia del mundo wichi, vista desde la utopía del Amor” (2004).

actuaban en nombre de esas nociones? ¿Qué relaciones de proximidad y enfrentamiento generaban entre los promotores y los aborígenes los diversos significados que le eran dados al concepto promoción?

INTERSTICIOS

Patricio Doyle es hijo de inmigrantes irlandeses llegados a la Argentina a principios del siglo XX; fue ordenado sacerdote por la Orden Pasionista en 1960. El autor no fue una personalidad que se haya destacado en la década de 1970 entre los promotores que actuaron en la amplia región del Chaco argentino. A fines de los sesenta miles de “católicos renovadores” o “progresistas” (sacerdotes, seminaristas, religiosos/as y laicos/as) se trasladaron, desde sus lugares de origen - Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, San Juan y Mendoza- a los “márgenes” sociales y geográficos del país, adonde, decían, se encontraban el “pueblo”, los “pobres”, los “necesitados”, los “marginales”. Uno de esos destinos fue la zona rural del nordeste argentino.

La fuerte inversión institucional que tanto el estado argentino como la Iglesia Católica realizaron para generar cuerpos sociales dispuestos a ocupar estos lugares de intermediación, fueron ingentes a fines de la década de 1960. Por un lado, los llamados de los obispos del nordeste (Juan José Iriarte, Ítalo Di Stefano, Vicente Zazpe y Alberto Devoto, entre otros) para que personal eclesial y laicos/as se trasladaran a las zonas rurales de sus extensas diócesis, fueron de singular importancia mientras se organizaban servicios pastorales como el Movimiento Rural de Acción Católica, el Instituto de Cultura Popular (INCUPO), y las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs.).

Por otro lado, tanto el Servicio Nacional de Asuntos Indígenas, dependiente a fines de los sesenta del ministerio de Bienestar Social, como la Dirección Provincial del Aborigen, de la provincia del Chaco, favorecían la instalación de equipos de trabajo pertenecientes a organismos confesionales en zonas rurales con presencia indígena, con

objeto de que se responsabilizaran por los programas de promoción social dirigidos hacia aquella población.

Pero la existencia de grupos de promotores dispuestos a ir al "monte" no fue tributaria de una planificación centralizada, externa a la voluntad de los sujetos envueltos. Tampoco respondían a un ideario diseminado desde estructuras tan abstractas como el Concilio Vaticano II. De hecho, las villas miseria y la clase trabajadora eran vistas con mayor interés por los grupos de católicos progresistas de la época que los aborígenes; un contingente, de todas maneras, destinado a su desaparición teniendo en cuenta los programas de aculturación destinados a ellos.

Es verdad que hacia 1970 varios institutos religiosos abrieron comunidades en las provincias de Chaco y Formosa (como la congregación Pasionista, las Hermanas de la Compañía de María y las Hermanas de la Doctrina Cristiana), respondiendo al llamado de salir en busca de los hermanos necesitados. Pero lo que se destaca en el relato de los promotores es el impacto ocasionado por el testimonio de sacerdotes y religiosos/as acerca de su trabajo con los "pobres. A este impacto inicial generalmente le seguía una visita exploratoria de pocos días a la zona a la espera de una decisión definitiva.

En este primer contacto, los sacerdotes y seminaristas, las religiosas y los/as laicos experimentaban el lugar de intermediación que se les proponía ocupar en el monte chaqueño. Para la población local los sacerdotes y laicos/as eran extranjeros, afuerinos prestigiosos. A su vez, al regresar a sus lugares de origen, llevaban noticias de un mundo desconocido para sus parientes, amigos/as y compañeros/as. Esa ubicación estructuralmente intersticial, entre los "pobres" y "marginados" y "nuestro mundo", "occidental y cristiano", le prestaba toda la riqueza y ambigüedad simbólica a la figura del promotor de aborígenes. De esta situación de intermediación emergía un conocimiento autorizado, un poder, que, en algunas ocasiones, los promotores usaban como carta de presentación y, en otras, se podía transformar en una cualidad objeto de desconfianza.

Tomemos el caso de Doyle. En 1997, en su primer libro, se presentaba como una persona que había estado años “hondamente metido en la vida diaria del monte [chaqueño]” (Doyle, 1997: 8), por eso sentía la responsabilidad de “hacer llegar la voz de los aborígenes al resto de nuestro mundo” que no los conocía. También podemos analizar el caso de la religiosa Guillermina Hagen, responsable de la misión Nueva Pompeya entre 1969 y 1973, en el Chaco, que treinta años más tarde de esa experiencia, era presentada como “una piedra demasiado grande en el zapato de varios poderosos” (Lanusse, 2007).

El prestigio asociado al rol de promotor y al conocimiento allí obtenido de la sociedad indígena, operaba con determinadas restricciones. Por un lado, hacia fines de la década de 1960 para muchos de los grupos de católicos envueltos en la puja política (el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, la Juventud Obrera Católica, la Juventud Universitaria Católica), los aborígenes no conformaban masas políticamente dispuestas para la toma de conciencia y la movilización, armada o pacífica, en contra de los sistemas autoritarios que tomaron el control del estado argentino después del golpe de 1955. Además, las propias autoridades eclesiales que los convocaron a trabajar en sus territorios, vieron con desconfianza el nulo interés que los promotores mostraban por el aspecto sacramental de la promoción y el efecto que tenían algunas de sus prácticas, que provocaron incipientes procesos de politización aborígen, como era el caso de Nueva Pompeya.

Por otra parte, sobre todo después del golpe militar del año 1976 y trabajando bajo la esfera de las políticas de estado emanadas de los regímenes militares, los promotores del Chaco aparecían doblemente sospechosos. Los grupos de católicos radicalizados los tomaban por simples “colaboracionistas” de la dictadura. A su vez, su sensibilidad y trabajo sistemático junto a los marginados despertaban las sospechas de las autoridades militares, nacionales y provinciales, que solían verlos como dispuestos a colaborar con “zurdos” y “subversivos”.

FRAGMENTACIONES

Pero concretamente ¿qué significaba integrar a los marginados, a los aborígenes? ¿Qué acciones realizaban los promotores en nombre de esta categoría? ¿Qué organización social desarrollaban en nombre de estas actividades y valores?

La población indígena de la provincia del Chaco abarcaba entre quince y treinta mil personas, según el Censo de 1960. La crisis demográfica que mostraba la región junto a la alta tasa de emigración que provocó la crisis algodonera y la mecanización de la zafra azucarera, medios de vida estacionales de buena parte de indígenas y criollos, fueron paralelas a la implementación de proyectos de promoción social que facilitarían la “integración” del aborígen. Considerados como sector ideológica y culturalmente “marginal” al polo moderno, su integración dependía de su incorporación paulatina al proceso económico. Esta era la visión de las autoridades políticas (véase al respecto Arnedo y Cervera, 1970: 472).

Pero para los promotores que tenían entre sus manos tareas operativas, la integración de los “marginados” requería la creación de un espacio social diferenciado pero poco conceptualizado, adonde debían llevar adelante acciones -que no estaban previstas ni eran objeto de una reflexión crítica- para que “ellos”, los aborígenes, se aproximaran a “nosotros”. El proyecto, el equipo, el lugar y la población marginal sujeta a integración no eran cosas dadas, ya constituidas. Por el contrario, debían ser objeto de una producción contingente simbólica en la que indígenas y promotores se jugaban su propia existencia como tales. Para hacer funcionar un proyecto era necesario trabajar en la conformación de unidades políticas de acción de base interétnica.

El grupo de promotores que nos interesa desplegó su actividad en una amplia zona del Chaco argentino, que abarcaba, entre fines de la década de 1960 y mediados de la década de 1990, las provincias de Chaco y Formosa. Se extendió de este a oeste, siguiendo el río Teuco, desde misión Nueva Pompeya, pasando por El Sauzalito para finalmente asentar un núcleo de promoción en el oeste formoseño, en misión San Andrés-Potrillo, en las proximidades de Ingeniero Juárez.

Con apoyo del obispo de la diócesis de Sáenz Peña, Ítalo Di Stefano, y de la recientemente creada Dirección Provincial del Aborigen, por medio de la ley provincial N°970, se había re-abierto en 1969 misión Nueva Pompeya, después de que los franciscanos cerraron el emprendimiento en 1950 (Beck, 1994). Ubicada a 450 km. al noroeste de Resistencia, capital de la provincia del Chaco, la dirección de la misión fue entregada a la religiosa Guillermina Hagen, de la congregación Hermanitos de Jesús, que trabajó intentando reunir a los grupos wichi que residían en las proximidades.

La religiosa Hagen logró que la congregación pasionista dispusiera a varios de sus miembros (sacerdotes y seminaristas) al servicio de su proyecto de promoción: Francisco Nazar, Alberto Cabrera, Basilio Howlin, Diego Soneira y Roberto Vizcaíno. Hagen se enfrentaba abiertamente con los grupos de poder local que hasta esa época habían monopolizado la fuerza de trabajo y el comercio con los aborígenes. Junto a un círculo pequeño de colaboradores, que excluía a los pasionistas y varios/as laicos/as que participaban con el proyecto, instaba la organización de una confederación indígena chaqueña mediante la cual los aborígenes pudieran reivindicar derechos políticos ante las autoridades estatales. Además de la producción forestal y la atención sanitaria y educativa de la población, la promoción incluía para la religiosa una importante cuota de enfrentamiento político abierto.

En el interior del “monte chaqueño”, extenso, despoblado y con pésimas redes de comunicación terrestre o fluvial, era difícil para las autoridades estatales y/o eclesiales someter a control las pautas de organización que seguían los equipos y proyectos de promoción. Por eso cada proyecto se manejaba con un alto grado de autonomía con respecto a las autoridades que los financiaban.²

² La incapacidad del estado federal y del estado de la provincia del Chaco para ejecutar por su propia cuenta los programas de promoción social destinados a la población indígena del Chaco prescindiendo de la “intermediación” de los organismos confesionales, en el momento en que estas políticas estaban siendo diseñadas, a fines de la década de 1960, fue la “dificultad mayor” que encontró el equipo de

Esta condición ecológica impactaba en el ordenamiento político que seguían los grupos de promoción: cada promotor se sentía potencialmente capaz de dirigir un proyecto, hacerse con un lugar y un grupo de indígenas con quienes trabajar, y obtener recursos en el mercado local (trabajando en la industria forestal como capataz o chofer, como hizo Vizcaíno cuando se alejó de Pompeya y se dirigió a Ingeniero Juárez); empleándose como maestros/as o enfermeros/as en las instituciones estatales, siempre faltos de personal calificado; o solicitando fondos a ONGs eclesiales internacionales (Misereor, Adveniat, Interamerican Foundation-IAF). Ello favorecía la inclinación que tenían, sobre todo los sacerdotes y religiosos/as, para la activación de escisiones y expulsiones de los proyectos: una generalizada tendencia a la segmentación ante la emergencia de desacuerdos. El uso de la fuerza física entre los propios equipos de promoción local, como veremos más adelante, no estaba plenamente excluido como herramienta para producir una fractura, con el objetivo de afianzar un proyecto de promoción.

Ante estas condiciones ecológicas y políticas, la posibilidad de conformar un grupo de acción subordinado a Hagen les resultó imposible a la mayoría de los pasionistas que, enfrentados con ella, se alejaron en pocos meses de Pompeya. Aunque varios de ellos abandonaron los votos de castidad y la condición sacerdotal al poco tiempo de vivir en el monte, por su filiación pasionista, estos ex sacerdotes se consideraban a sí mismos “compañeros de compromiso” y como tal se prestaban auxilio mutuo. No conformaron una base de acción común y unificada alrededor de un solo proyecto de promoción; pero, respetando la hermandad que los unía, nunca se enfrentaron abiertamente unos con otros.

Así, entre 1971 y 1972, Vizcaíno y Nazar, con la ayuda de la comunidad de hermanas de la Doctrina Cristiana instaladas en Juárez, se asentaron en misión San Andrés-Potrillo, y junto a un grupo wichi de

investigadores que analizó el año 1969 las prácticas de promoción aborigen llevadas adelante por el grupo eclesial radicado en Misión Nueva Pompeya (Hermitte y equipo, [1970] 1993: 186).

origen anglicano, montaron una cooperativa forestal y un aserradero, que duró algunos años. Diego Soneira, por su parte, después de abandonar el clero y casarse en Buenos Aires con una laica que conoció en Pompeya, regresó al Chaco en 1973, invitado por el responsable de la Dirección del Aborigen Chaqueño, René Sotelo, con el objeto de dirigir un nuevo proyecto de promoción que se abriría en las proximidades de Nueva Pompeya, El Sauzalito, contando para ello con la colaboración de varios/as laicos/as y religiosas que habían pasado por Pompeya como fueron: Sara Bosolasco, Nené Soneira y sus padres, Nelly Trevisan, Carlos Soria y Vicente.

Ahora bien, la posibilidad de generar una unidad política de acción local de base interétnica, es decir, un proyecto de promoción, no dependía exclusivamente de la voluntad y vocación de los promotores ni de la fuerza que pudieran mostrar las autoridades estatales que financiaban sus actividades. La pauta de distribución que adoptó este grupo en particular, desde Pompeya hasta el oeste formoseño, estuvo condicionada por el grado de aceptación que sus actividades encontraron en las parcialidades wichi con las que negociaron su radicación en uno u otro paraje.

Veamos un ejemplo gráfico de esto. Al ser entrevistado por Doyle, en 1997 Diego Soneira le contó cómo fue la instalación del equipo de promotores en El Sauzalito en mayo de 1973. Es importante señalar que El Sauzalito, en 1973, era llamado “Sipohí” por las sesenta familias wichi que allí residían. En el lugar vivía, además, una familia criolla llamada “los Pérez”. El lugar estaba conformado por un puñado de enramadas y “dos ranchos de adobe buenos”, uno perteneciente a la iglesia anglicana, dirigida por el pastor wichi, Ernesto Avendaño; y el otro, al hermano de Ernesto Reynoso, vocero de uno de los grupos del paraje.

En aquel momento El Sauzalito era considerado por la religiosa Hagen -que se encontraba en la época asediada políticamente por las autoridades estatales y por la falta de protección eclesial- como una parte del territorio controlado por su proyecto en Pompeya. Por este motivo, según Soneira, Guillermina: “había hecho una estrategia de

frenarnos la entrada (...) [Ernesto] Reynoso nos pone una raya y dice que no podemos entrar" y prosiguió su relato: "decidimos acampar del otro lado de la raya, cocinamos algo, y nos quedamos ahí, a conversar qué actitud tomar" (Doyle, 1997: 248). Pero al anochecer aparecieron varios representantes de las parcialidades wichi del paraje a solicitarles que no se fueran: Juancito López, Andrés Segundo, Santiago González, "eran de distintos clanes", aclaró Soneira. A éstos se sumaron otros: "el de Juancito, el de Andrés Segundo, el de Jovino, después se sumó Yaique, se sumó Bramajo, Pedro Bramajo" (Doyle, 1997: 249). Según su relato, ocho clanes apoyaron su instalación en Sipohí.

El grupo se asentó en el algarrobal del Viejo Pérez: una carpa general para el descanso nocturno de todo el grupo y una carpa para la mercadería, adonde se apostaba, también, el matrimonio Soneira, separado de la carpa comunitaria. Organizaron, también, un espacio para la escuela y el puesto sanitario. Con un fuerte apoyo estatal, recibieron autorizaciones para la tala y corte de quebrachos destinado a la fabricación de postes y durmientes, pusieron a su disposición un tractor, para el traslado de los durmientes, y, finalmente, un médico llegó a la localidad para organizar la puesta en marcha de un hospital.

Pero el territorio no le estuvo asegurado a Soneira hasta que los enfrentamientos con Pompeya no fueron reprimidos por la fuerza policial. Una vez que intervino la policía, incluso Reynoso se acercó a los promotores del re-nombrado paraje El Sauzalito, con el fin de integrarse a la producción de durmientes y participar de las actividades agrícolas, que el padre de la esposa de Soneira, don Fernando, organizaba.

En síntesis, si bien los grupos wichi condicionaban la distribución del asentamiento de los promotores en el Chaco, la dinámica de la disputa por el control político del territorio y la población de Sipohí emprendida por los grupos eclesiales -pertrechados con su abundancia de alimentos, conocimientos técnicos, tecnología y munidos de la fuerza armada que le proveía la policía provincial para mediar en los conflictos- impactaba violentamente en la estructura social de esas poblaciones asentadas sobre el río Teuco.

Tenemos espacio apenas para señalar brevemente una cuestión. Es sintomático que ante las condiciones de equilibrio frágil en que se desarrollaban los proyectos, la principal preocupación de los promotores haya sido la contratación de un ladrillero para la marcación del territorio con una edificación sólida y duradera, y el desarrollo de actividades agrícolas. Ante la indiferencia de la población local por el ladrillo, Soneira hizo construir un salón para el dictado de las clases de alfabetización y para la administración del proyecto. Sólo después de que vieron cómo se había levantado una pequeña residencia para la maestra, Nelly Trevisan y para un referente wichi, Ramón Navarrete, la gente se interesó por esas estructuras demasiado rígidas y asfixiantes para el monte chaqueño. Otro tanto pasó con los emprendimientos agrícolas; el trabajo forestal, tanto o más duro que el de la tierra, era mirado con mayor atención por la población, que estaba acostumbrada a moverse de un lugar a otro a lo largo del monte y del río Teuco, que corría a sus pies.

CONCLUSIONES

Describimos algunas situaciones en las que advertimos cómo grupos de indígenas radicados a orillas del Teuco y un grupo de promotores liderados por el ex sacerdote pasionista Soneira, en la localidad de Sipohí/El Sauzalito, se dieron a la tarea de generar unidades políticas de acción interétnica, llamados proyectos de promoción.

Los magros resultados que obtuvieron las prácticas de promoción y sendentarización del aborigen del Chaco fueron observados con desazón no sólo por los ex promotores; varios trabajos académicos han cuestionado este flagrante fracaso (Von Bremen, 1987; Gordillo, 1993; Braunstein y Rodríguez Mir, 1994). La diferencia irreductible entre dos tipos de organización social (centralizada y orientada a la acumulación capitalista versus segmentaria y de reproducción simple) ha sido un argumento explicativo generalizado. Pero, el caso de Sipohí/El Sauzalito muestra que esa oposición es inexistente pues los propios grupos de promotores se presentaron para el estado y la iglesia, como

unidades políticas con un alto grado de dispersión, autonomía y conflictividad para el acatamiento de normativas y constricciones externas, asemejándose su organización social a la de sus interlocutores wichi. Ello nos hace dudar de la validez empírica y conceptual de la clásica oposición entre sociedades segmentarias y sociedades con autoridad centralizada, y de los problemas teóricos que de ella se desprenden (aculturación, modernización, asimilación, proletarianización, entre otros).

Antes que una línea de mando ordenada y jerárquica, hemos advertido que los promotores se comportaban como "líneas de fuga" que escapan a la centralización y evitan la totalización. Individuos como Doyle, Soneira o Vizcaíno podían operar en el Chaco como sacerdotes/seminaristas católicos, agentes del estado, capataces de la industria forestal y/o agentes de contacto de ONGs. internacionales según las cambiantes coyunturas en las que actuaban y los recursos con que contaban.

A esta clase de agente ha recurrido el estado argentino, que antes que actuar bajo el modelo de la dominación burocrática weberiana -pretensión monopolizante de la violencia física y simbólica- ha procedido a la producción de posiciones intersticiales ambiguas, la figura del promotor de origen eclesial, con objeto de interiorizar, en la esfera de su soberanía, territorios y poblaciones que le eran renuentes.

Si como señalaron hace mucho Oscar Oszlak y Guillermo O'Donnell, las políticas públicas son un ítem inseparable del proceso de dominación que propagan los estados nacionales sobre los conjuntos sociales que pretenden gobernar, y si ese proceso sólo es aprehensible analizando al "estado en acción" (1995: 104); entonces, la clase de fragmentariedad que etnográficamente exhumamos revela procesos específicos de aprehensión política por parte del estado que recurre para ello a cuadros eclesiales.

El promotor del Chaco resumía en sus prácticas una doble lógica. Por un lado, protagonizaba el proceso de creación de esquemas de aprehensión de poblaciones, posibilitando la existencia objetiva de un "aparato de captura" -una forma estatal, al decir de Deleuze y Guattari

(2002: 442). Por el otro, recurriendo al ecumenismo propio de la Iglesia Católica, poniendo el foco en la producción de diferencias irreductibles, obstaculizaba ese andamiaje político; activaba enfrentamientos y escisiones; inhibía la promoción sistemática y generalizada del aborígen chaqueño.

¿Se trata acaso de un típico caso de complementariedad entre “lo político” y “lo religioso”? Ello supondría que las fronteras entre ambos dominios fueran pre-existentes a la práctica de los sujetos; la promoción del aborígen chaqueño muestra lo contrario.

BIBLIOGRAFÍA

- Beck, H. (1994). *Relaciones entre Blancos e Indios en los Territorios Nacionales de Chaco y Formosa: 1885-1950*. Chaco: Instituto de Investigaciones Geo-Históricas.
- Campos, E. (2010). Del catolicismo renovador a la lucha armada. Nueva teología, peronismo y violencia en los primeros números de la revista *Cristianismo y Revolución*. (Argentina 1965 - 1967). *Prohal monográfico*, 2 (2), 57-82.
- Castelnuovo, N. (2013). Los brokers del desarrollo en comunidades indígenas del noroeste argentino: ¿promotores rurales, técnicos estatales y/o miembros de ONG'S?, *Campos*, 14(1-2), 175-193.
- Castelnuovo, N. y Boivin, M. Haciendo desarrollo a lo indígena: proyectos de desarrollo en comunidades indígenas del Chaco Salteño, Argentina, *Hallazgos*, Año 11, No. 2, pp.: 157- 176
- Conti, V. & Teruel, A. & Lagos, M. (1988). *Mano de Obra indígena en los ingenios de Jujuy a principios de siglo*. Buenos Aires: CEAL
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Escobar, H. (1995). *Encountering Development: The Making and Unmaking of Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1977). *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama
- Giordano, M. (2003). De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños. *Revista Complutense de Historia de América*, 29, 5-24.
- Gordillo, G. (1995). Después de los ingenios: la mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco Centro-Occidental. *Desarrollo Económico*, 35 (137), 105-126.

- Gordillo, G. (1993) La actual dinámica económica de los cazadores-recolectores del Gran Chaco y los deseos imaginarios del esencialismo, En, *Publicar*, Año 2; No. 3, pp. 73-96
- Gordillo, Gastón (1992). “Cazadores-Recolectores y cosecheros, subordinación al capital y reproducción social entre los Toba del Oeste de Formosa”. En Trinchero, H. & Piccini, D. & Gordillo, G. *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental. Salta y Formosa (2 vol.)*, Buenos Aires, CEA, pp. 13-191
- Hermitte E. y Equipo (1995). *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la Provincia del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional*, Posadas: Editorial Universitaria
- Íñigo Carrera, N. (1988) La ‘Violencia’ como potencia económica: las modalidades de la coacción en el capitalismo. La incorporación de los indígenas del oeste chaqueño al sistema productivo azucarero. *CICSO, Serie Estudio* No. 61, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales, Buenos Aires, pp. 1-61
- Lanusse, L. (2007). *Cristo revolucionario: la Iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara.
- Lenton, D (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 - 1970)*. (Tesis inédita de doctorado). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Leone, M. (2015). Entre reordenamiento de tierras y reivindicaciones históricas. El proceso de conformación de la Ley Integral del Aborígen en Formosa, *Trabajo y Sociedad*, 25, 265- 280.
- Lida, M. (2012) Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-1965. *Quinto Sol*, Vol. 16, N° 2, pp. 1-20
- Mayol, A. & Habegger, N. & Armada, A. (1970). *Los católicos posconciliares en la Argentina. 1963-1969*. Buenos Aires: Editorial Galerna
- Oszlak, O. y O'Donnell, G. (1995) Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación. *Redes*, n° 4, vol. 2, pp.:98-128
- Pacheco de Oliveira, J. (1988). *O nosso Governo?: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. Sao Paulo: Marco Zero - MCT\ CNPq
- Rodríguez Mir, J. y Braunstein, J. (1994) Sedentarización y etnicidad: el caso de los matacos en Las Lomitas (Argentina), *Runa*, XXI, pp.: 263-270
- Serbín A. (1981). Las organizaciones indígenas en la Argentina. *América Indígena*, vol. XLI (3), México: Instituto Indigenista Interamericano, p. 407-433.
- Stoler A. L. & Cooper, F. (1998). Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda. En Stoler A. L. & Cooper, F. (Eds.) *Tension of empire: colonial studies in a bourgeois world*, Berkeley: University of California Press, pp. 1- 56
- Thomas, N. (1994). *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government*. Cambridge: Polity Press

- Torres Fernández, P. (2007/2008) Políticas misionales anglicanas en el Chaco Centro-Occidental a principios de siglo XX: entre comunidades e identidades diversas. *Población y Sociedad*, 14/15, 139-176.
- Touris, C. (2010). Sociabilidades católicas post-conciliares. el caso de la constelación tercermundista en la argentina (1966-1976), *Passagens*, Rio de Janeiro: vol. 2 (3), p. 130-158.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*, Madrid: Siglo XXI
- Von Bremen, V. (1987) *Fuentes de caza y recolección: proyectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco, Argentina, Paraguay, Bolivia*, Servicios de Desarrollo de las Iglesias (IGCED), Stuttgart, mimeo
- Zapata, L. (2011). Pastoral aborígen y categorías de identificación de poblaciones indígenas en Formosa (1960-1984). *Uturunku Achachi*, 2, 47-62.

REFERENCIAS

- Doyle, P. (2003a) *Mario Mariño, Wichi y Obispo: Luz en las tinieblas y alboradas del mundo wichi (mataco) de Formosa*, ediciones del autor.
- Doyle, P. (2003b) *Material de Informantes sobre la vida y trabajos entre los aborígenes wichi. Años 1997 / 98*, ediciones del autor.
- Doyle, P. (2004) “Silotaj: *Al encuentro del distinto. Historia del mundo wichi, vista desde la utopía del Amor*”, ediciones del autor.