

“POR LA LIBERACIÓN DEL INDÍGENA”. TRABAJO PASTORAL Y PROCESOS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA INDÍGENA EN LA REGIÓN DEL CHACO ARGENTINO (1965-1984)*

“Por la liberación del indígena”. Pastoral work and processes of native political organization in the Argentinian Chaco region (1965-1984)

MIGUEL LEONE

CONICET / Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC),
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
miguelleone@hotmail.com

Recibido: 14.04.17

Aceptado: 1.12.17

Resumen

Varios trabajos se refieren al proceso de organización política indígena generado en torno de la misión Nueva Pompeya durante los primeros años setenta. Este artículo propone ubicar ese caso en un marco más general. El texto analiza la dinámica de conformación de una red indigenista eclesíastica en la región del Chaco argentino entre los años 1965-1980. Sugiere que, además del caso de Nueva Pompeya, otros espacios de misión también articularon formas de organización política indígena. En el artículo se sostiene que el conjunto de las misiones formaba una red social amplia, con límites difusos, pero con influencias significativas en los procesos de organización política indígena en la región durante las décadas de 1970 y 1980.

* La elaboración de este artículo y la investigación que el mismo refleja fueron hechas con el apoyo financiero del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se agradece los aportes recibidos por parte de evaluadores anónimos convocados por la revista *Sociedad y Religión*.

Palabras clave: pueblos originarios – Iglesias – pastoral aborígen – región del Chaco

Abstract

Many works refer to the process of native political organization generated in the wake of the mission of Nueva Pompeya during the early 70'. This article proposes to situate this case in a broader framework. The text seeks to analyse the dynamics of forming of an ecclesiastical indigenist network in the region of the Argentinian Chaco between the years 1965-1980. It suggests that, besides the case of Nueva Pompeya, other spaces of mission also articulated similar forms of native political organization. The article argues that the group of missions formed a wide social network, with diffuse limits, but with significant influence in the processes of native political organization at the Chaco region during the 1970s and 1980s.

Keywords: indigenous people – Churches – aboriginal pastoral – Chaco region

INTRODUCCIÓN

Durante la segunda mitad de la década de 1970 fue frecuente que sacerdotes adherentes a la Teología de la Liberación y miembros del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) establecieran contactos con obispos o grupos de trabajo eclesialístico de zonas rurales para realizar misiones con campesinos, obreros e indígenas. En distintas zonas del Noreste Argentino (NEA) se produjeron intervenciones de pastoral rural bajo una lógica que Soledad Catoggio (2016) definió como inserción en los márgenes. Este artículo analiza la conformación de una red social de trabajo indigenista que, en el marco de este proceso, se gestó –específicamente– en la región del Chaco argentino¹ entre finales de los años sesenta y principios de los setenta del siglo pasado.

¹ La región del Chaco argentino abarca los territorios provinciales de Formosa, Chaco, centro y norte de Santiago del Estero, norte de Santa Fe, este de Tucumán y este de Salta. 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. 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).

Dentro del conjunto de misiones indigenistas emergentes por entonces, ha tenido particular visibilidad la emprendida por la hermana Guillermina Hagen y un grupo de laicos y religiosos terciaristas en Nueva Pompeya (provincia de Chaco). Fue una experiencia referida en libros testimoniales y textos académicos en los que se subraya el impulso dado a la organización y la acción política de los indígenas (Almirón, Artieda y Padawer, 2013; Iñigo Carrera, 1998; Lanusse, 2007; Lenton, 2009). También han sido señalados los conflictos existentes entre el grupo de trabajo pastoral de Nueva Pompeya y otros grupos misionales de la región chaqueña (Cid, 1992; Doyle, 1997; Zapata, 2016). En esta lectura de la historia, la de Nueva Pompeya habría sido una experiencia única y claramente distinta de otras iniciativas misionales de la zona. Este artículo propone revisar esas ideas a partir del espacio chaqueño como el lugar de articulación de una red social más amplia en la que la organización, la politización y la generación de lazos de solidaridad entre grupos indígenas fueron objetivos centrales de una particular forma de intervención pastoral nacida en aquellos años.

MISIONES DE PASTORAL ABORIGEN EN EL CHACO ARGENTINO

Desde fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, la región del Gran Chaco argentino fue escenario de una variedad de misiones indigenistas (franciscanas, anglicanas, menonitas, entre otras).² Ello configuró un importante bagaje histórico en el campo de las relaciones entre iglesias, pueblos originarios, capital y dispositivos estatales. Desde las décadas de 1930 y 1940, por ejemplo, misioneros pentecostales facilitaron la “incorporación” –legal y cultural– de los indígenas a la sociedad nacional mediante gestiones para el otorgamiento de documentos de identidad y la enseñanza del castellano (Citro, 2009) y entre 1930 y 1960 las misiones protestantes intervinieron en el reacomodamiento territorial de los grupos indígenas de la región (Ceriani Cernadas y Lavazza, 2013). En este marco, la generación de nuevas iniciativas indigenistas de misionalización (Ceriani Cernadas y Lavazza, 2013) en los años sesentas y setentas no parece ser un fenómeno demasiado disonante con aquella historia. Pero tales misiones (que este artículo analiza y conceptualiza bajo la categoría nativa de pastoral aborigen)

² Ver: Ceriani Cernadas, 2011; Citro, 2009; Giordano, 2003; Miller, 1979; Silva, 1998; Teruel, 2005; Wright y Ceriani Cernadas, 2007.

tuvieron particularidades que es preciso destacar, en primer lugar, atendiendo al sentido ecuménico que estas misiones imprimieron a sus prácticas. Atravesadas por los cambios que el Concilio Vaticano II trajo a este respecto, las misiones de pastoral aborígen mostraron una fuerte predisposición para emprender formas de trabajo mancomunado entre católicos, anglicanos, metodistas y pentecostales (Leone, 2016). Con ello mostraron además una particular apertura a conocer y comprender los cultos indígenas.

En segundo lugar, gracias a la interacción con los indígenas, los agentes de pastoral aborígen aprendieron nuevas claves de interpretación y planificación de su propia práctica de intervención. En Paraguay, René Harder Horst (2004) observó que, en esas décadas, los pueblos originarios modificaron la práctica del cristianismo. Algo homólogo ocurrió en el Chaco argentino. Los misioneros se mostraron predispuestos a reflexionar críticamente sobre el sentido asimilacionista que por momentos sus prácticas podían adoptar e intentaron respetar y promover lo que entendían como especificidad cultural de esos pueblos (comunicación personal, Ernesto Stechina, 7 de junio de 2013 Formosa).

En una época en que el desarrollo se configuraba como "un nuevo campo del pensamiento y de la experiencia" (Escobar, 2007: 24), las misiones de pastoral aborígen convirtieron su trabajo misional en un trabajo de "promoción" y "desarrollo de las comunidades". Es por ello que se ocuparon especialmente de promover la alfabetización, crear centros de salud, formar "agentes sanitarios" y generar cooperativas de consumo y producción. Plantearon a su vez una particular idea de evangelización: la inculcación de principios religiosos se subordinó a la mejora de las condiciones de vida de los destinatarios de la misión. Precisamente, la noción de "evangelización integral"³ hacía referencia a la necesidad de intervenir en el ámbito de la salud, el trabajo, la educación.

En la mayoría de los casos, las misiones de pastoral aborígen se generaron a partir de que misioneros y misioneras se asentaron allí donde los indígenas se encontraban viviendo. Habitualmente se trató de núcleos poblacionales de entre cincuenta y cien familias, con alto porcentaje de niños y jóvenes, y elevados índices de desnutrición, mortalidad infantil, tuberculosis y mal de Chagas.

Estos proyectos de "promoción del aborígen" constituyeron "unidades políticas de acción local de base interétnica" (Zapata, 2016: 166). Sus prácticas se inscribieron en lo que Michael Löwy (1999) denominó cristianismo

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

liberacionista y fueron al mismo tiempo políticas y religiosas. Se basaron en ideas sobre la “liberación de los pueblos” así como en preceptos teológicos y morales emergentes de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, Colombia, 1968). Se concentraron fundamentalmente en la zona centro y oeste de la provincia de Formosa (Leone y Vázquez, 2016) y oeste de la provincia de Chaco (puntos colorados en el mapa).

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



Fuente: Elaboración propia

Los obispos de Formosa, monseñor Marcelo Scozzina, y su par de Sáenz Peña (provincia del Chaco), monseñor Ítalo Di Stéfano, promovieron la instalación de misiones indigenistas como un modo eficaz de ganar alcance parroquial en los territorios de sus diócesis.

Hacia 1965 la orden Oblatos de María Inmaculada (OMI) se instaló en la localidad de Ingeniero Juárez (provincia de Formosa), creando cuatro misiones de pastoral aborígen, orientadas a la “integración y [el] desarrollo” de los indígenas en espacios rurales.⁴ Pocos meses antes de ello, misioneros protestantes se instalaron en Juan José Castelli (provincia de Chaco) (comunicación personal, Néstor Míguez, 24 de agosto de 2015, Buenos Aires.)⁵. La iglesia Metodista y la iglesia Discípulos de Cristo articularon esta intervención de forma conjunta, creando un programa denominado Misión Evangélica Cristiana Unida (MECU) (Padawer, Artieda, Borton y Almirón, 2017). A fin de dar una coordinación más formal al trabajo conjunto de las iglesias, en 1966 fue creada la Junta Unida de Misiones (JUM). El Instituto del Aborígen del Chaco dio su apoyo a la instalación de la misión, la cual se orientó a “las áreas de atención médica[,] de la educación y de la promoción comunitaria, de los miembros de las comunidades aborígenes”⁶ y buscó generar “un programa de servicio cristiano” que ofreciera respuestas a los altos índices de tuberculosis, desnutrición y falta de atención médica⁷ de la población de la zona.⁸

4 Las misiones fueron: Pozo Verde, San Nicolás, Cacique Cóquero y San José (*Actualidad Pastoral*, marzo 1970: 23).

5 Se trató de una misión encomendada a Humberto Enrique Cicchetti, médico de la Armada Argentina. Cicchetti había sido enviado a trabajar junto a indígenas en el Chaco boliviano. Sin embargo, dada su voluntad de asentarse en Argentina, la Iglesia le asignó la misión en Juan José Castelli y allí se radicó junto a su compañera Virginia Bunn y dos enfermeras suizas. Cicchetti permaneció en esa obra pastoral durante más una década y falleció en 1975 (Carta del Obispo C. T. Gattinoni a Humberto Cicchetti, 6 de noviembre de 1975, Archivo Histórico Metodista, Caja JUM Tobas, p. 1).

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

7 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).

8 JUM – 23 años de servicios a comunidades tobas del Chaco, 1989, ISEDET, p. 1. Se acercaron a la misión familias *qom* y *nichí* oriundas de Cabá Ñaró, El Espinillo,

Como había sucedido con las históricas misiones de principios de siglo XX, las misiones de pastoral aborígen se nutrieron de misioneros extranjeros (franceses, estadounidenses, suizos, entre otros). Como también había ocurrido entonces, resultó frecuente que fueran los propios indígenas quienes buscaran a los misioneros para que los ayudaran y –eventualmente– protegieran, instalándose en sus asentamientos. Sin embargo, una especificidad propia de estas últimas fue la elevada participación de laicos provenientes de grandes ciudades argentinas como Buenos Aires, La Plata o Córdoba. En su mayoría fueron personas de clase media, con orientaciones político-ideológicas progresistas, estudios universitarios y/o formación profesional: “agentes de salud”, educadores, trabajadores sociales, enfermeros, ingenieros y médicos. Algunas de las más habituales lógicas de reclutamiento fueron los vínculos familiares, de militancia política o las relaciones dentro del espacio de acción parroquial en el barrio de residencia.

Las misiones de pastoral aborígen mostraron una clara expansión hacia finales de la década de 1960. Entonces, el “compromiso cristiano” realizado en Medellín dio sentido a la decisión de muchos laicos de ofrecerse como voluntarios en este tipo de misiones y postergar sus carreras profesionales para “ayudar al aborígen”, contribuir a “desarrollar las comunidades” y acompañar sus procesos de “liberación”.

En 1968, con el aval del obispo de Formosa, la congregación de la Doctrina Cristiana instaló una misión junto a la población *wichí* de los alrededores en Ingeniero Juárez (provincia de Formosa), a la vera de la ruta nacional N° 81⁹. Varios sacerdotes y laicos visitaron la misión (en enero de 1969 se registra la presencia de los padres José María Ferrari -miembro de Acción Misionera Argentina- y Eduardo Muré, junto a otros nueve laicos¹⁰).

Colonia Aborígen Chaco, entre otras localidades del oeste chaqueño (Almirón, Artieda y Padawer, 2013).

⁹ Entre las misionadas 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 Gracia lo hizo en 1972 (Acerca del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez, c. 1980, C200, CECAZO, p. 1).

¹⁰ El obispo Scozzina convocó al padre Ferrari señalando la necesidad de “llevar el mensaje de liberación traído por Cristo y reafirmado recientemente por los obispos de toda América Latina reunidos en Medellín” (*Cristianismo y revolución*, abril de 1969: 18).

En agosto de 1969, otro grupo misional conformado por siete voluntarios del obispado de Sáenz Peña se asentó en la localidad de Nueva Pompeya en la provincia del Chaco.¹¹ La Hermana Guillermina Hagen, miembro de la congregación de las Hermanas del Niño Jesús, asumió la dirección de un trabajo pastoral dedicado a trabajar con los grupos *wichí* de la zona (Iñigo Carrera, 1998). 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–, mientras avanzaba sus estudios como ingeniera agrónoma. Allí había establecido contactos con los sacerdotes Arturo Paoli y Rafael Yacuzzi, entre otros referentes del progresismo católico de entonces.

La existencia de una movilizadora militancia cristiana dispuesta a viajar y vivir en lugares inhóspitos fue vista por el indigenismo gubernamental como una alternativa nada despreciable para aplicar sus estrategias de política desarrollista e integracionista. Es por ello que el director del Instituto del Aborigen de la provincia de Chaco, Oscar Cervera, invitó a Hagen a iniciar un programa de Asistencia y Desarrollo de las Comunidades Indígenas del Chaco en Nueva Pompeya (Doyle, 1997; Lanusse, 2007; Almirón, et.al., 2013) nombrándola delegada oficial en la zona (Cid, 1992). Entonces, la instalación de la misión contó 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 de la política indigenista estatal. 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 recordada por el espíritu asambleario y la promoción de la organización y la movilización indígena. Los misioneros editaron el boletín informativo y de divulgación *Entre amigos* para difundir el trabajo realizado (Lanusse, 2007) y facilitar las comunicaciones entre los distintos grupos *wichí* de la zona.

¹¹ 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 “el gordo” Cavalli (amigo cercano del secretario del MSTM, el sacerdote Miguel Ramondetti).

El grupo misional, por su parte, guardaba una filiación peronista, lo cual fue una fuente adicional de articulaciones con los grupos indígenas. En efecto, desde los momentos fundacionales del peronismo, muchos grupos indígenas chaqueños habían construido lazos cercanos y dinámicas de identificación con ese movimiento político¹².

Lo hecho en Nueva Pompeya fue una referencia central para todos aquellos misioneros interesados en dedicar sus vidas a la “promoción del aborigen”. Fueron varios los sacerdotes, religiosas, seminaristas, laicas y laicos que realizaron estadias en ese paraje (Taurozzi, 2006) y que luego se trasladaron a emprender misiones de pastoral aborigen en otras zonas y 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 aborigen 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.

Aprovechando la experiencia de las Hermanas del Niño Jesús en Nueva Pompeya, la orden pasionista encomendó a los sacerdotes Basilio Howlin y Diego “el nene” 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 —quien, según varios registros, estaba vinculado con la organización político-militar Montoneros— y Roberto Vizcaíno (Taurozzi, 2006). A continuación, Nazar, Vizcaíno y Soneira se trasladaron a Ingeniero Juárez (provincia de Formosa), en donde formaron “un equipo de trabajo para la promoción del aborigen” junto con las Hermanas de la Doctrina Cristiana previamente asentadas allí (Taurozzi, 2006: 285). Gracias a la participación de varios activistas laicos, este grupo pastoral alcanzó a actuar en las localidades de Laguna Yema, Campo Bandera, el denominado Barrio Obrero y el “Barrio Viejo” de Ingeniero Juárez.

¹² Como sostiene Silvia Citro (2009), entre los *gom*, las políticas sociales y las entregas de tierras y herramientas realizadas por el peronismo fueron claves en su adscripción histórica a esa identidad política.

Otros importantes centros de trabajo pastoral indigenista fueron los emprendidos en Pozo del Tigre, en Formosa; y El Suzalito, en Chaco (noventa kilómetros al noreste de Nueva Pompeya). En el primer caso, la acción de pastoral aborigen se montó sobre el trabajo que desde años anteriores estaban realizando otros grupos católicos en el Barrio *Quompi* Julio Sosa, en las cercanías de Pozo del Tigre. En el segundo caso, estamos ante una trayectoria de misionalización en la cual fue una comitiva indígena la que buscó a actores eclesiásticos para que fundaran puestos misioneros en sus territorios: un grupo de *wichi* se acercó a la misión de Nueva Pompeya para pedir que en el espacio donde moraban (conocido como *Sipohí*; más tarde conformada como localidad de El Sauzalito) se articulara un proyecto de similares características (comunicación personal, Marta Tomé, 2 de enero de 2016, Buenos Aires). Así lo relata la activista laica Marta Tomé, quien fue protagonista central de ese movimiento junto a su compañero Carlos Cavalli. El Sauzalito/Sipohí fue otro de los casos en que grupos indígenas movilizaron estrategias y recursos para la construcción de espacios de misionalización caracterizados por la interacción y la negociación interétnica (Ceriani Cernadas y Lavazza, 2013).

Dado que este tipo de misiones también contó con el acompañamiento de organismos gubernamentales, los agentes de pastoral aborigen no sólo ocuparon una posición intersticial entre el "mundo de los blancos" y los indígenas (Zapata, 2016; Torres Fernández, 2008) (cuya indigenidad contribuían a producir), sino también entre éstos y los espacios estatales y gubernamentales (Leone, 2016).

Las misiones de pastoral aborigen también contaron con el apoyo financiero, logístico y de asesoría de instituciones laicas católicas de gran extensión en la región del NEA como el Instituto de Cultura Popular (INCUPO) y la Fundación para el Desarrollo y Paz (FUDAPAZ). Jean Charpentier, asesor en ambas instituciones y experto en programas de escuelas de la Familia Agrícola, fue frecuentemente recibido en los grupos de pastoral aborigen del Chaco con el fin de adaptar aquella modalidad a las necesidades de los grupos *qom*, *wichi* y *pilagá*. (comunicación personal, Patricio Doyle, 24 de febrero de 2015, Buenos Aires) Por su parte, como director de INCUPO, Oscar Ortiz acompañó de cerca a estos grupos misionales.

Un elemento a destacar en la conformación de estos espacios de acción indigenista es la densidad de los lazos afectivos y a veces de parentesco dentro de los grupos. Con el paso del tiempo se fueron consolidando vínculos dentro de cada uno de los espacios de misión. Amistades, trayectorias de militancias políticas compartidas, relaciones de pareja y matrimonios contribuían a

fortalecer los grupos y encuadrar las sociabilidades de sus miembros. Asimismo, los indígenas eran actores protagónicos en las misiones y los vínculos que éstos mantenían con distintos pueblos y comunidades facilitaron los flujos de información en el espacio chaqueño en su conjunto. En tal sentido, si bien los proyectos de “promoción del aborigen” se caracterizaron por la fragmentación (Zapata, 2016), es posible pensar que ellos conformaron un gran campo misional articulado en forma de red social (Ayala, 2014; Bidart, 2009) con vínculos de tipo “débil” (Granovetter, 1973). La experiencia de Nueva Pompeya funcionó, en un principio, como uno de los principales espacios de condensación de esa red.

NUEVA POMPEYA, ENTRE ORGANIZACIÓN INDÍGENA Y REPRESIÓN GUBERNAMENTAL

Hacia finales de los años sesenta, comenzaron a emerger en el nivel nacional destacados referentes indígenas como Eulogio Frites, Elena Cayuqueo, Nimia Apaza y Luis Coliqueo¹³. Ellos eran individuos con fuerte capacidad y destreza para conducir procesos de construcción política, organización y, sobre todo, institucionalización de entidades representativas en los niveles nacional e internacional. El grupo de pastoral aborigen asentado en Nueva Pompeya buscó vincularse con algunos de ellos. Existían reuniones entre la abogada *kolla* Nimia Apaza, la hermana Hagen y referentes indígenas del Chaco como el líder *gom* de Pampa del Indio, Nieves Ramírez. La obra de Nueva Pompeya gozaba de miradas elogiosas por parte de estos dirigentes indígenas (Cid, 1992).

¹³ 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 indígenas (Serbín, 1995). 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).

El grupo indigenista de Nueva Pompeya contribuyó a concretar, en enero de 1972,¹⁴ el 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"¹⁵ a grupos pertenecientes a distintos pueblos originarios en la región chaqueña. Andrés Serbín observa que "el éxito de la cooperativa [de Nueva Pompeya] (...) repercutió en otras comunidades y etnias vecinas, generando una atmósfera de movilización indígena" (Serbín, 1995: 20).¹⁶

El encuentro interétnico en Cabá Ñaró dio paso a la realización del primer Parlamento Indígena del Chaco (agosto de 1973, Roque Sáenz Peña). El hecho representó "un acontecimiento inédito y, en muchos sentidos, inaugural del movimiento indígena regional".¹⁷ A instancias de ese parlamento se fundó la Federación Indígena del Chaco (Colombres, 1975; Serbín, 1995), organización que, en poco tiempo, generó vínculos con sectores sindicales y formas de organización campesina y que sostuvo importantes reivindicaciones como el nombramiento de delegados indígenas en la dirección Provincial del Aborigen y la utilización de "los idiomas maternos en las escuelas de las comunidades".¹⁸

¹⁴ 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.

¹⁵ 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).

¹⁶ De esta forma, se intentaba replicar en la provincia del Chaco los procesos de organización indígena que el pueblo mapuche estaba generando de forma pujante en la provincia de Neuquén. En efecto, el Congreso Indígena Regional de Cabá Ñaró se hizo con la voluntad de generar ciertos consensos mínimos entre referentes *wichí* y *qom* para asistir al Primer Parlamento Indígena Nacional o Futa Trawn ("gran parlamento", en idioma mapudungun), realizado pocos meses más tarde (entre el 14 y el 19 de abril de 1972) en la provincia de Neuquén. Para profundizar sobre este Parlamento ver Lenton, 2010.

¹⁷ *Noticias*, 27 de abril de 1974: 4. Asistieron Manuel Chascoso y José Barreto, ambos oriundos de Bartolomé de las Casas.

¹⁸ *Noticias*, 27 de abril de 1974: 4.

El acompañamiento que el grupo pastoral de Nueva Pompeya hizo de los procesos de organización indígena en la zona representaba un problema político en el nivel local. En 1972, el mismo fue acusado de tener ambiciones “guerrilleras”. El gobierno dictatorial de 1966-1973 enmarcaba esas acusaciones en el esquema ideológico de la doctrina de Seguridad Nacional, pero detrás de las acusaciones también asomaban razones políticas y económicas de otro tenor: el crecimiento de la cooperativa significó que muchos *nichí* pudieran trabajar allí de forma continua a lo largo del año. Consecuentemente, las chacras de los alrededores de Juan 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, 1975).

Simultáneamente, comenzaron a cristalizarse diferencias entre el grupo de Nueva Pompeya y la Dirección del Aborigen del Chaco respecto de cómo abordar la acción indigenista. Desde cierta perspectiva, los conflictos fueron 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” (Almirón, et.al., 2013: 16). Pero, tal como fue planteado en su momento en las páginas de la revista *El Descamisado*,¹⁹ las discrepancias entre la Cooperativa de Nueva Pompeya y la Dirección del Aborigen también merecen explicarse a partir del plan Agrex y las tensiones que el mismo representó en cuanto a la posesión y uso de la tierra. El plan Agrex intentaba crear en la zona un complejo agro-industrial en beneficio de varias empresas norteamericanas y la familia presidencial Lanusse (Ferrara, 2007).

Cuando en septiembre de 1973 la Federación Indígena del Chaco se movilizó a la plaza central de Resistencia (capital de la provincia de Chaco) reclamando la renuncia del director provincial del Aborigen, el grupo indigenista de Nueva Pompeya acompañó de cerca la acción y brindó a los manifestantes vehículos de INCUPO para facilitar el transporte y la logística.²⁰ La respuesta gubernamental fue una “política de asfixia a la cooperativa de trabajo de Nueva Pompeya”²¹ que, entre otras cosas, redujo las autorizaciones de venta de sus productos

¹⁹ *El Descamisado*, 4 de septiembre de 1973: 16 y ss.

²⁰ *Noticias*, 27 de abril de 1974: 4.

²¹ Carta abierta de la Hermana Guillermina Hagen al Gobernador Bittel, reproducida en *El Descamisado*, 16 de octubre de 1973: 18.

(Lanusse, 2007). Acusaciones de dudosa veracidad (promover actos guerrilleros, falsificar firmas, vender postes sin autorización gubernamental, realizar actos de violencia contra otros grupos de “promoción aborígen” de la zona) fundamentaron el encarcelamiento de quince miembros de la cooperativa (entre ellos, su líder, Guillermina Hagen). Sectores del peronismo de izquierda se pronunciaron en defensa de los detenidos; la revista *El Descamisado*²² denunció la situación²³ y diez diputados peronistas de la rama juvenil del Frente Justicialista para la Liberación (FREJULI) reclamaron por la libertad de estos presos políticos.²⁴ Las tensiones entre el grupo Nueva Pompeya y el gobierno provincial corrieron parejo con una creciente repercusión mediática del conflicto.²⁵ Finalmente, con el visto bueno del propio gobernador provincial, la cooperativa de Nueva Pompeya fue intervenida militarmente (Taurozzi, 2006). El grupo de trabajo se disolvió y Hagen se exilió en Perú en 1974.

La resonancia adquirida por el caso de Nueva Pompeya en los niveles local y nacional contribuyó a construir un relato de memoria de esa iniciativa pastoral como un fenómeno único y particular. En muchos aspectos, lo fue. Sin embargo, también es preciso observar que formó parte de un espacio social mucho más extenso en el que la politización y el impulso a la organización indígena fue una constante.

²² 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.

²³ *El Descamisado*, 16 de octubre de 1973: 16 y ss. *El Descamisado*, 23 de octubre de 1973: 5 y 12.

²⁴ 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).

²⁵ Ver *Noticias*, 26 de abril de 1974.

UNA RED PASTORAL PARA LA “LIBERACIÓN DEL INDÍGENA”

Como dijimos, el espíritu de renovación conciliar afectaba al conjunto de las misiones que componían la red de pastoral aborigen de la región. Todas ellas se pronunciaban en favor de convertir al pobre en “agente de su propia liberación” y “sujeto de su propia historia”. Fueron misiones fuertemente interpeladas por la Declaración de Barbados²⁶, en la cual la “liberación del indígena” y el abandono de las prácticas misioneras “cómplices de la colonización de los Estados” se instalaron como consignas de primer orden.

Capacitar y formar “líderes comunitarios” fue un objetivo siempre presente entre estas misiones. Desde el inicio la JUM buscó trabajar “con los líderes naturales y los grupos directivos de las comunidades elegidas”²⁷. El desafío radicaba en “encontrar” a aquellos individuos que –a juicio de los agentes de pastoral– tuvieran mayores y/o mejores aptitudes para transformarse en “líderes comunitarios”, e impulsar entre los indígenas la “toma de consciencia de su situación como sector marginado” y “la creación de un espíritu solidario y mancomunado”²⁸. La formación de “agentes sanitarios” indígenas era propuesta como un modo de empoderamiento de los sujetos y la alfabetización era pensada como una forma de concientización social, histórica y política.

²⁶ 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 Iglesias, en alianza con la Universidad de Berna (Suiza) y la Universidad de la Indias Occidentales (Barbados). El encuentro de Barbados fue un primer gran hito en la condensación de posturas críticas a los efectos nocivos de las políticas desarrollistas sobre los pueblos originarios, sus territorios, sus identidades y sus prácticas culturales. El documento final del simposio se tituló “Por la Liberación del Indígena” pero pasó a la historia como Declaración de Barbados I.

²⁷ Proyecto de promoción rural comunitaria “Chaco”. Breve Síntesis general, marzo de 1972, AHM, Caja JUM Tobas, 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).

²⁸ PPCR Chaco. Período Inicial de la Primera Etapa. Primer Informe General, 1974, AHM, Caja JUM Tobas, p. 1.

Un espíritu semejante se observaba entre las misiones de pastoral aborígen católicas. En El Sauzalito, la incorporación de auxiliares *wichí* que colaboraban con los docentes no indígenas abrió caminos prontos para la conformación de modos de enseñanza bilingüe orientada a revalorizar la cultura y la identidad propias (Almirón, et.al., 2013). Relatos referidos a la experiencia de Ingeniero Juárez indican que se buscaba plantear un tipo de escuela que sirviera para concientizar a partir de la alfabetización en lengua materna (comunicación personal, Ernesto Stechina y Beatriz Cravero, 4 de julio de 2013, Buenos Aires).

La represión sobre Nueva Pompeya impactó en el desarrollo posterior de las misiones de pastoral aborígen de la región. 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 aborígen" de Ingeniero Juárez y El Potrillo pasaron a cumplir un rol preponderante, sobre todo entre los grupos misionales católicos. Con ello, el espacio principal de condensación 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 pasó a ocupar un lugar referencial.

Durante los años sucesivos, los agentes de pastoral aborígen de El Potrillo organizaron visitas de médicos desde Buenos Aires, consiguieron provisiones relativamente continuadas de medicamentos e impulsaron la construcción de una sala de primeros auxilios recurriendo al apoyo gubernamental. Este espacio de misionalización llegó a funcionar como Centro Intermedio de Supervisión Zonal de todos los agentes de salud del departamento de Ramón Lista²⁹. Al mismo tiempo, 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 formal a la incorporación de nuevos miembros a los equipos de pastoral de la zona. En agosto de 1973, unos catorce agentes sanitarios laicos se incorporaron a ese proyecto, asentándose en Ingeniero Juárez, El Potrillo y otros espacios aledaños de misión.³⁰

²⁹ Acerca del proceso comunitario y situación actual de El Potrillo, c. 1983: 1, CECAZO, C201.

³⁰ Audiovisual "Hilario, Mada y familia. Nuestra vida en el oeste formoseño", 2012, Archivo privado Ernesto Stechina.

Los años 1974 y 1975 mostraron una creciente represión política en el país que desembocaría, en 1976, en la dictadura más cruenta que conoció la sociedad argentina (24 de marzo de 1976 - 10 de diciembre de 1983). A pesar de ello, los grupos de pastoral aborigen de Chaco y Formosa ensayaron estrategias para dar continuidad a sus acciones. Así consiguieron que en 1976 se instalara un nuevo equipo 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 nativos³¹. En ese mismo momento, el equipo asentado en Ibarreta profundizó sus programas de alfabetización y “servicios al aborigen”;³² los agentes de pastoral de El Potrillo impulsaron la realización de cursos de cooperativismo; y en Ingeniero Juárez cobró forma un programa orientado a generar “una capacitación humano-técnica, sentando las bases mínimas para caminar hacia la organización comunitaria”.³³

El respaldo de los obispos y las iglesias se combinaba con diálogos y alianzas puntuales con organismos estatales que, en nombre de programas educativos o sanitarios, sustentaban la intervención pastoral. Entonces, los agentes de pastoral ensayaron estrategias que sintonizaran –o al menos no se presentaran como profundamente disruptivos– respecto del propósito indigenista imperante en el régimen militar. Enfocar las energías en el desarrollo agrario, la atención de la salud y la educación permitía trabajar en esa dirección. Asimismo, 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 país (comunicación personal, Marta Tomé, 2 de enero de 2016, Buenos Aires).

Este tipo de desplazamientos y reacomodamientos ayudan a entender que, incluso en los años más duros de la dictadura, existiera una gran circulación de indígenas y agentes de pastoral entre los puntos de misión, realizando encuentros y capacitaciones, impulsando la organización comunitaria. Tal es el caso, por ejemplo, de la creación de la asociación civil “Comisión Vecinal Barrio

³¹ Acerca del proceso comunitario y situación actual de Laguna Yema, c. 1983, CECAZO, C202: 1.

³² Breve Reseña del proyecto de Promoción de la comunidad toba-pilagá. Parroquia de Ibarreta, c. 1983, CECAZO, C203: 1.

³³ Acerca del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez, c. 1980, CECAZO, C200: 1.

Obrero” (conformada por 262 miembros) para distintos proyectos productivos de índole colectiva³⁴. En ese tiempo, además de impulsar la organización comunitaria local, la tarea de los agentes de pastoral buscó formar referentes locales y promover articulaciones intra e inter pueblos. Los agentes de pastoral se ocupaban de que referentes indígenas de distintas comunidades de la zona viajaran a la sede central de INCUPO, en Reconquista (provincia de Santa Fe), para asistir a cursos en el Centro de Capacitación de Líderes (CECAL).

En 1978, surgió dentro de esta red de pastoral aborígen la voluntad de crear un centro semejante en la provincia de Formosa para así evitar costosos, largos y difíciles traslados hacia Reconquista. Con el asesoramiento del CECAL, fue organizado el Centro de Capacitación Zonal (CECAZO), que se ubicó en la localidad de Pozo del Tigre³⁵, a pocos metros de la Ruta Nacional 81, facilitando la accesibilidad desde los distintos puntos de misión. Fueron ideadas dos líneas de trabajo: la creación de comunidades eclesiales de base (CEBs), conformadas en su mayoría por “criollos”; y la formación de comunidades aborígenes (CABs). Sin embargo, a poco de andar, la línea de las CABs fue la que se afirmó.

El CECAZO contó con el apoyo de INCUPO. Miembros protagónicos de este instituto como Oscar Ortiz, Guillermo Starlinger y Jean Charpentier fueron enfáticos promotores de su creación y desarrollo. Contó también con financiamiento de la Obra de Beneficencia Episcopal Misereor³⁶ que le permitió funcionar como 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 dentro de la red de pastoral aborígen local, la activista laica Mabel Quinteros señala:

³⁴ Acerca del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez, c.1980, CECAZO, C200: 1 y Entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013, Formosa.

³⁵ Una experiencia de educación popular, CECAZO, CABs, CEBs. s/f [c. 1981], CECAZO, C127; entrevista a Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013, Formosa; y entrevista a Cristina Marinosi, 29 de junio de 2013, Buenos Aires.

³⁶ Misereor fue creada en 1958 por impulso del arzobispo de Colonia (Alemania), cardenal Joseph Frings (Boletín Periódico *Puente* (69), tercer cuatrimestre de 2008: 8.). Tuvo un claro perfil de “cooperación para el desarrollo” y fue también conocida como “Fondo para el Desarrollo Socio-Económico” (Beigel, 2011).

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 comer (comunicación personal, Mabel Quinteros, 27 de mayo de 2013, Buenos Aires).

ENCUENTROS DE HERMANOS Y ORGANIZACIÓN INDÍGENA REGIONAL

Al iniciar la década de 1980, comenzaron a organizarse en el CECAZO reuniones continuadas entre indígenas y agentes de pastoral de la región chaqueña bajo el nombre de “Encuentros de Hermanos”. El primero de estos encuentros se concretó en noviembre de 1981; siguieron otros encuentros durante toda la década. Asistían a estas actividades referentes 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. En tales encuentros, además de discusiones, los asistentes compartían momentos de socialización de diverso tipo. Las comidas y los espacios de alojamiento incubaban lazos de solidaridad e incluso amistad.

Antes de cada encuentro un “equipo coordinador” definía las temáticas a ser abordadas y las dinámicas de trabajo. En general, un agente de promoción (laico/a o religioso/a) inauguraba el encuentro con una exposición que retomaba los temas abordados en la última reunión y, a continuación, los asistentes eran organizados en grupos según sus lugares de pertenencia para trabajar en torno de consignas asignadas. Luego las reflexiones alcanzadas en los grupos eran expuestas en un plenario de conjunto.³⁷ Los contenidos de los Encuentros de Hermanos eran plasmados en “cartillas” elaboradas siguiendo criterios pedagógicos y mimeografiadas. Con ellas se buscaba que los referentes asistentes al encuentro pudieran replicar en sus comunidades de origen las reflexiones alcanzadas. Así los encuentros facilitaban la articulación de un novedoso espacio de organización indígena regional. Rememorando el período, Mabel Quinteros relata:

³⁷ Respecto del funcionamiento de estas reuniones puede verse Zapata; 2013.

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!’ (...), entonces nosotros íbamos llevando noticias de un lado para el otro, y así fuimos empezando a que se comunicaran y se reunieran (comunicación personal, Mabel Quinteros, 27 de mayo de 2013, Buenos Aires).

Con este tipo de intervenciones, los agentes de pastoral aborígen contribuyeron a afirmar entre los nativos sentidos de pertenencia grupal y consciencia histórica de diferenciación cultural y reflexión identitaria. Así eran fortalecidas categorías identitarias como “comunidad” y/o “pueblo” y se recreaban formas diversas de comunalización (Brow 1990). Como señaló Torres Fernández (2008: 175) para el caso de procesos de misionalización anglicanos, estas prácticas articularon mecanismos homogenizadores, tendientes a la “integración” de los indígenas a la comunidad nacional, pero también –al mismo tiempo– mecanismos diferenciadores orientados a producir un “nosotros aborígen”. Así era apelada la necesidad de crear lazos entre “comunidades” de la zona así como entre los distintos pueblos originarios de la provincia e inclusive del país.

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 país.³⁸

También el lugar de la mujer fue temática frecuente en este espacio de acción pastoral. 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 Formosa³⁹.

Los agentes de pastoral aborígen promovieron entre los nativos procesos de agregación de demandas políticas; buscaron potenciar la adopción de planteos políticos por parte de los nativos y generar espacios de militancia política indígena. En palabras de los agentes de pastoral, se trataba de establecer “un diálogo” con “lo indígena” buscando

³⁸ Tercer Encuentro de Hermanos. CECAZO. Pozo del Tigre, 4 al 9 de julio de 1983. Mimeo.

³⁹ *Acción de Incupo*, septiembre de 1990: 18.

hacer tomar consciencia a la gente; consciencia de que son personas, que son razas, lo más lindo que tenemos en América (...) que ellos descubran la vuelta a su cultura, y (...) que sobrepasen su pequeño pueblo y [puedan] ver todos sus hermanos.⁴⁰

En las cartillas surgidas de estos encuentros eran frecuentes las expresiones sobre la “necesidad de organizarse” y “la importancia de la organización”. Con reminiscencias de la idea cristiana de peregrinaje, aparece la expresión “caminar juntos”, aludiendo así a la urgencia de coordinar esfuerzos y avanzar colectivamente en las luchas políticas por la tierra o por los derechos. En el trabajo con las CABs, categorías identitarias como “comunidad” “pueblo indígena” y/o “pueblo indígena argentino” devenían categorías de reivindicación política.

No es fácil captar el impacto que estas iniciativas alcanzaron entre los indígenas “destinatarios” de la obra pastoral, pero permiten suponer algo de ello. En el Encuentro de 1981, pueden leerse reflexiones de gente *wichí* que señalan: “yo no soy cacique, ni representante, ni Comisión Vecinal. Falta organización en ese lugar [de] dónde venimos”.⁴¹ O también: “hay hermanos que dicen que no hay Comisión donde él vive, entonces es difícil conseguir tierras”.⁴² En la misma línea, una memoria del equipo pastoral asentado en Laguna Yema detalla que el grupo de indígenas que en 1981 asistió al Encuentro de Hermanos realizado en el CECAZO “descubri[ó] la necesidad de unirse a otros para la lucha ya que solos no pueden hacer nada”.⁴³ Precisamente allí, 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, la referida 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

⁴⁰ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil: 21.

⁴¹ Encuentro de Hermanos. CECAZO. Pozo del Tigre, 19 al 22 de noviembre de 1981. Mimeo.

⁴² Encuentro de Hermanos. CECAZO. Pozo del Tigre, 19 al 22 de noviembre de 1981. Mimeo.

⁴³ Acerca del proceso comunitario y situación actual de Laguna Yema, c.1983, CECAZO, C202: 2.

grupito con vistas a ser comisión. Muy inestable. Se sigue, a pesar de todo. Se va viendo la necesidad de organizarse para el bien de la comunidad.⁴⁴

Considerando estos elementos es posible pensar que aquellas formas incipientes de organización local proveyeron un terreno fructífero para el crecimiento de la organización política indígena en la región chaqueña durante los años inmediatamente posteriores al final de la dictadura.

En Formosa, a principios de 1983, con la ayuda de algunos agentes de pastoral aborigen, los “tobas del oeste”⁴⁵ 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, Gómez y Matarrese, 2010). Los inminentes sufragios nacionales y provinciales hicieron que la atención parcial de este tipo de reclamos ingresara en la agenda de candidatos electorales y partidos políticos.⁴⁶

El Partido Justicialista fue el que mayor cercanía mostró con las demandas indígenas, de allí la referida histórica afinidad que los indígenas chaqueños mantuvieron con el peronismo. El candidato peronista a gobernador provincial, Floro Bogado, entendió que, para fortalecer las fidelidades electorales de los indígenas debía vincularse con los indigenistas eclesiásticos de la zona del centro y del oeste provincial (comunicación personal, Ernesto Stechina, 4 de julio de 2013, Buenos Aires). Durante la campaña electoral, él y su esposa Adriana Bertolotti (candidata a diputada por el mismo partido) visitaron distintas localidades de la

⁴⁴ Acerca del proceso comunitario y situación actual de Laguna Yema, c.1983, CECAZO, C202: 2.

⁴⁵ 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 *nichí* y *pilagá*.

⁴⁶ Vale recordar que por entonces salían a la luz diversas voces de reivindicación de derechos indígenas. A finales de 1983, cuatro referentes indígenas nacionales 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 Armancio por el pueblo *qom* y Asunción Ontiveros Yulquilla –miembro del Consejo Indio de Sud América (CISA)– lo hizo como representante del pueblo *kolla* (*El Pueblo Indio*, 1983: 56, Archivo privado Marta Tomé, Buenos Aires, Argentina).

provincia en las que la red de pastoral aborígen tenía arraigo territorial y establecieron diálogo con los grupos vinculados al CECAZO.

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 de la zona tuvieron una injerencia significativa en ese proceso. En efecto, 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 utilizado en ese encuentro estuvo específicamente dedicado a “la política”. En él se explicaba 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, qué plataformas electorales contemplaban derechos indígenas y qué tipo de derechos planteaban.

En abril de 1984, el principal diario local, *La Mañana*, publicó una entrevista a Francisco Nazar. En ella el párroco pidió a los gobernadores “una legislación cada vez más adecuada” para “el normal desarrollo de las comunidades aborígenes”⁴⁷. Ese mismo mes el gobierno impulsó la formación de una comisión en la que siete representantes indígenas de cada una de las tres etnias reconocidas en la provincia (*wichí, gom y pilagá*)⁴⁸ oficiaran de contralores y asesores del poder ejecutivo en la elaboración de un proyecto de “ley aborígen”⁴⁹. En virtud de su número total de miembros, se la denominó “Comisión de los 21”. Acompañando las actividades de esta Comisión, los agentes de pastoral aborígen formoseños promovieron 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

⁴⁷ *La Mañana*, 9 de abril de 1984: 9.

⁴⁸ La etnia *nivacle* quedó sin representación. Actualmente, ocho comunidades de este pueblo se encuentran reconocidas jurídicamente.

⁴⁹ Para un análisis sobre los motivos que llevaron al gobierno provincial a impulsar tal ley, puede verse Leone, 2015: 150-155.

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 aborigen”.

La acción mancomunada entre indigenistas eclesiásticos y referentes indígenas generó formas de organización política con cierta capacidad de presión sobre los poderes ejecutivo y legislativo de la provincia. Así, cuando el 11 de julio de 1984, el gobernador Bogado –en forma un algo precipitada– entregó a la legislatura provincial el proyecto de ley Integral del Aborigen, 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. Entonces, abogados convocados por los agentes de pastoral aborigen se ocuparon de explicar “punto por punto” los artículos del proyecto de ley y tomaron nota de las propuestas de modificación hechas por los líderes indígenas.⁵⁰

El 31 de julio de 1984 estaba previsto el tratamiento legislativo del proyecto de “ley aborigen”. Unas dos mil personas se movilizaron por las calles de la capital provincial tras el lema “Pueblos aborígenes unidos y de pie” y se instaló a las puertas de la legislatura provincial. El presidente de la “Comisión de los 21”, Manuel Chascoso, cerró el acto con un discurso en nombre de los pueblos originarios de la provincia y entregó una lista de modificaciones del proyecto de ley que seguía las ideas debatidas en el encuentro de referentes indígenas realizado pocos días antes. Las modificaciones fueron incorporadas y la ley finalmente sancionada se convirtió en un antecedente de primer orden en el desarrollo posterior de la política indigenista del Estado argentino (GELIND, 2000). En gran medida la movilización estuvo nutrida por miembros de las comunidades *wichí, gom y pilagá*⁵¹ de Pozo del Tigre, El Sauzalito, Laguna Yema, Ingeniero Juárez, Ibarreta, entre otras. Los agentes de pastoral aborigen de esos parajes se ocuparon de garantizar los recursos logísticos necesarios para que eso fuera posible. El lento proceso de organización comunitaria, “concientización” política, y fortalecimiento de lazos comunitarios impulsados por los agentes de

⁵⁰ *Porantim*, octubre de 1984. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil: 10.

⁵¹ Dependiendo de las fuentes, se constata que el 31 de julio de 1984 marcharon hacia la legislatura formoseña entre 2000 y 2500 indígenas (*Acción de Incupo*, septiembre de 1990: 18; *Porantim* VII (68), octubre de 1984. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil: 10).

pastoral aborígen durante más de una década mostró entonces un efecto concreto que sería injusto menospreciar.

A MODO DE CIERRE

El artículo describió y analizó la creación de una red de pastoral aborígen en la región del Chaco argentino desde finales de los años 1970 hasta principios de los ochenta y las relaciones que estos sectores del cristianismo liberacionista mantuvieron con grupos y referentes indígenas locales. Se intentó demostrar que tales relaciones no se restringieron al conocido grupo pastoral organizado por la Hermana Guillermina Hagen, sino a un fenómeno observable en un cúmulo bastante amplio de misiones de pastoral aborígen de la región.

En Nueva Pompeya, el trabajo de concientización y el apoyo a la organización indígena hecho por los voluntarios del Obispado había desembocado, como vimos, en la generación del Primer Parlamento Indígena del Chaco y luego en la de la Federación Indígena Chaqueña. Pero la existencia de una red social de trabajo pastoral en nombre de “la liberación del indígena” habría permitido que, a pesar de las represiones sufridas por el grupo de Nueva Pompeya y su definitiva desarticulación, los procesos de organización y politización indígenas continuaran a lo largo de toda la década de 1970. Así se comprende que, hacia 1983 y 1984, una red de militancia indígena pudiera intervenir con efectividad en los rumbos de la política indigenista del gobierno provincial. El trabajo de organización comunitaria en la provincia de Formosa por medio del CECAZO tuvo un efecto de politización indígena ciertamente distinto al observado en torno de Nueva Pompeya en la provincia de Chaco. Los contextos políticos de una y otra experiencia eran claramente diferentes. Sin embargo, el análisis histórico muestra importantes semejanzas entre ambos casos.

Quedan muchas otras aristas por profundizar. Por el momento baste decir que reconocer a la pastoral aborígen como sujeto colectivo —y particularmente la red social generada en la región chaqueña durante los años setenta— abre líneas de indagación sobre los procesos históricos de organización del movimiento indígena que merecen ser atendidas.

FUENTES

Entrevistas:

- Cristina Marinosi, 29 de junio de 2013, Buenos Aires
- Ernesto Stechina, 7 de junio de 2013 Formosa.
- Ernesto Stechina, 4 de julio de 2013, Buenos Aires.
- Ernesto Stechina, 20 de diciembre de 2013, Formosa
- Mabel Quinteros, 27 de mayo de 2013, Buenos Aires
- Marta Tomé, 2 de enero de 2016, Buenos Aires
- Néstor Míguez, 24 de agosto de 2015, Buenos Aires
- Patricio Doyle, 24 de febrero de 2015, Buenos Aires
- Conversación con Ernesto Stechina y Beatriz Cravero, 4 de julio de 2013, Buenos Aires.

Documentos:

- Acerca del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez, c. 1980, C200, CECAZO.
- Acerca del proceso comunitario y situación actual de El Potrillo, c. 1983, p. 1, CECAZO, C201.
- Acerca del proceso comunitario y situación actual de Laguna Yema, c. 1983, CECAZO, C202.
- Audiovisual "Hilario, Mada y familia. Nuestra vida en el oeste formoseño", 2012, Archivo privado Ernesto Stechina.
- Breve Reseña del proyecto de Promoción de la comunidad toba-pilagá. Parroquia de Ibarreta, c. 1983, CECAZO, C203.
- Carta del Obispo C. T. Gattinoni a Humberto Cicchetti, 6 de noviembre de 1975, AHM, Caja JUM Tobas.
- El Pueblo Indio, 1983, p, 56, Archivo privado Marta Tomé, Buenos Aires, Argentina
- Encuentro de Hermanos. CECAZO. Pozo del Tigre, 19 al 22 de noviembre de 1981. Mimeo.
- JUM – 23 años de servicios a comunidades tobas del Chaco, 1989, ISEDET.
- 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.
- Proyecto de promoción rural comunitaria "Chaco". Breve Síntesis general, marzo de 1972, AHM, Caja JUM Tobas.
- Segundo Encuentro de Pastoral Aborigen, octubre 1986, CECAZO, folio N° 34.

- Tercer Encuentro de Hermanos. CECAZO. Pozo del Tigre, 4 al 9 de julio de 1983. Mimeo.
- Una experiencia de educación popular, CECAZO, CABs, CEBs. s/f [c. 1981], CECAZO, C127.

Publicaciones periódicas:

- *Acción de Incubo*, septiembre de 1990.
- *Actualidad Pastoral*, marzo 1970.
- *Cristianismo y revolución*, abril de 1969.
- *El Descamisado*, 4 de septiembre de 1973, 16 de octubre de 1973 y 23 de octubre de 1973.
- Diario *La Mañana*, 9 de abril de 1984.
- *Noticias*, 27 de abril de 1974.
- *Porantim*, octubre de 1984.
- Boletín Periódico *Puente*, N° 69, tercer cuatrimestre de 2008.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almirón, V. S., Artieda, T. L. y Padawer, A. (2013, julio). Acciones de alfabetización en comunidades indígenas qom y wichí del chaco (1964c-1973). Trabajo presentado en la *X Reunión de Antropología del Mercosur, Situar, actuar e imaginar antropologías desde el Cono Sur*, Córdoba, mimeo.
- Almirón, V. S. y Padawer, A. (2016). 'Me gusta la lectura toba y en castellano...': miradas indígenas sobre su acceso a las prácticas de lectura y escritura (Chaco, 1964-1976c.). Trabajo presentado en el *XII Encuentro Nacional y VI Congreso Internacional de Historia Oral de Argentina*, San Miguel de Tucumán, mimeo.
- Ayala, M. (2014). Los exiliados argentinos en Venezuela. Solidaridad, denuncia y construcción de redes regionales de Derechos Humanos (1976-1981). Trabajo presentado en las *II Jornadas de Estudios de América Latina y el Caribe*, Buenos Aires, mimeo.
- Bidart, C. (2009). Estudiar las redes sociales: Aportes y perspectivas para las ciencias sociales. *Miríada - Investigación en ciencias sociales*, 3(2), 199-211. Recuperado de: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00432592/document>
- Brow, J. (1990). Notes on community, hegemony, and the uses of the past. *Anthropological Quarterly*, 1 (63), 1-6.
- Carrasco, M. (2002). El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas. University of

- Texas at Austin. Recuperado de <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/carrasco.pdf>.
- Ceriani Cernadas, C. (2011). La misión pentecostal escandinava en el Chaco argentino. Etapa formativa: 1914 – 1945. *Memoria Americana* 19(1), 117-141.
- Ceriani Cernadas, C. y Lavazza, H. (2013). Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco Argentino (1935-1962). *Boletín Americanista*, LXIII 2 (67), 143-162. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5065990.pdf>
- Catoggio, M. S. (2016). *Los desaparecidos de la iglesia: El clero contestatario frente a la dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Cid, A. (1992). *El indio no debe morir*. Buenos Aires: Corregidor.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Colombres, Adolfo. (comp.) (1975). *Por la liberación del indígena*. Buenos Aires: Del Sol.
- De la Cruz, L. M. (1995). Comlajé'pi Naleua, nuestra tierra: los sitios que contienen la tierra que da vida a los tobas de Sombrero Negro de la provincia de Formosa. *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, VI, 65-68.
- Doyle, P. (1997). *Camino. Desde la marginación... a la libertad...* Buenos Aires: edición de autor.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Ferrara, P. (2007). *Los de la tierra: De las ligas agrarias a los movimientos campesinos*. Mendoza: Tinta Limón.
- Frites, E. (2011). *El derecho de los pueblos indígenas*. Buenos Aires: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- GELIND (Grupo de Estudios de Legislación Indígena) (2000). El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto 'pueblos indígenas'. Trabajo presentado en el VI Congreso Argentino de Antropología Social, Mar del Plata, mimeo.
- 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. Recuperado de: <https://core.ac.uk/download/pdf/38839816.pdf>
- Granovetter, M. (1973). The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360 - 1380. Recuperado de: <https://www.cs.cmu.edu/~jure/pub/papers/granovetter73ties.pdf>

- Harder Horst, R. (2004). Breaking Down Religius Barriers. Indigenous People and Christian Churches in Paraguay. En Edward L. Cleary & Timothy J. Steigenga (comps.), *Resurgent Voices in Latina America: Indigenous Peoples, Political Mobilization and Religious Change* (65-92). New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press.
- Irigo Carrera, N. (1998). La participación política de los indígenas chaqueños: algunos antecedentes, Misión Nueva Pompeya, 1952-1970. En: Teurel, A. y Omar J. (eds.), *Pasado y presente de un mundo postergado: estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco Pedemonte Surandino* (221-242). San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Lanusse, L. (2007). *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara.
- Lenton, D. (2009). Memorias de la represión de la militancia originaria en Argentina durante la última dictadura militar (1976-1983). Trabajo presentado en las *XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*, Bariloche, mimeo.
- Lenton, D. (2010). Política indigenista argentina. Una construcción inconclusa. *Anuario Antropológico* 2009, (I), 57-97. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/aa/781>
- Leone, M. (2015). Entre reordenamiento de tierras y reivindicaciones históricas. El proceso de conformación de la Ley Integral del Aborigen en Formosa. *Trabajo y Sociedad* (25), 265-280. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1514-68712015000200015
- Leone, M. (2016). Prácticas de pastoral aborigen y juridización de derechos indígenas en Argentina. Un análisis de la región del Chaco (1965-1994). (Tesis inédita de doctorado). Universidad de Nacional de General Sarmiento – Instituto de Desarrollo Económico y Social, Los Polvorines, Buenos Aires.
- Leone, M. y Vázquez C. (2016), La pastoral rural en Formosa y el surgimiento de una pastoral aborigen (c.1960 – 1980). *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, (6), 89-114. Recuperado de: <http://www.unsta.edu.ar/wp-content/uploads/2015/07/5-Leone.pdf>
- Löwy, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI editores.
- Miller, E. (1979). *Los Tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México D.F.: Siglo XXI.
- Padawer, A., Artieda, T., Borton, A. y Almirón, V. (2017). Alfabetización y evangelización: una mirada comparada acerca de propuestas educativas para indígenas qom en el marco de congregaciones religiosas. En: Novaro, G., Santillán,

- L. y Padawer, A. (coords.), *Niñez, regulación estatal y procesos de identificación* (187-202). Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Serbín, A. (1995). Las organizaciones indígenas en Argentina. (Serie La tierra indígena americana, N° 5). Neuquén. Instituto Regional de Educación y Promoción Social – Asamblea Permanente por los Derechos Humanos de Neuquén y Alto Valle.
- Silva, M. (1998). *Memorias del Gran Chaco, 2da. Parte*. Resistencia: Encuentro Interconfesional de Misioneros.
- Spadafora, A. M., Gómez, M. y Matarrese, M. (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* (237-258). Buenos Aires: La Crujía.
- Taurozzi, S. (2006). *Los pasionistas en Argentina y Uruguay: 100 años de historia*. Buenos Aires: Pasionistas.
- Teruel, A. (2005). *Misiones, economía y sociedad: la frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Torres Fernández, P. (2008). "Políticas Misionales Anglicanas en el Chaco centro-occidental a principios de siglo XX: entre comunidades e identidades diversas". *Población & Sociedad. Revista Regional de Estudios Sociales* 14 (5), 139-175
- Wright, P. y Ceriani Cernadas C. (2007). Antropología simbólica: pasado y presente. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXII, 319-348.
- Zapata, L. (2013). Pastoral aborigen y categorías de identificación de poblaciones indígenas en Formosa (1960-1984). *Uturunçu Achachi. Revista de pueblos y culturas originarios*, (2), 47-62.
- Zapata, L. (2016). Intersticios y fragmentaciones: "promoción" del aborigen en el Chaco (1970-1990). *Sociedad y Religión*, XXVI (46), 163-180. Recuperado de: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadreligion/article/download/169/51>