



De “pueblo pobre” a “pueblo indígena”. Pastoral aborígen y saberes antropológicos en la región chaqueña argentina (1970-1985)¹

Miguel Leone²

Resumen

El artículo estudia el despliegue de redes sociales de pastoral aborígen en la región chaqueña argentina entre 1970 y 1985. En él se describe el proceso de estructuración de esas redes y se analizan las relaciones que “agentes de pastoral aborígen” mantuvieron con antropólogos y saberes antropológicos. El análisis se fue nutriendo de archivos –a los que el autor ha tenido acceso– ubicados en lo que funcionó como un centro regional de capacitación. El planteo es que, como paradigma hegemónico en la década de 1960, el desarrollo generó condiciones de posibilidad para el despliegue de estas redes. Pero además, que las marcaciones étnicas sobre las poblaciones con las que trabajaban los agentes de pastoral estuvieron mediadas por la incorporación de diversos saberes antropológicos. De esa forma, poblaciones en principio asumidas como “los más pobres entre los pobres” pasaron a ser nombradas como “comunidades” y pueblos aborígenes.

Palabras clave: Pastoral aborígen; antropología; región chaqueña; indigenismo.

1 La elaboración de este artículo fue posible gracias al financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y se enriqueció de las críticas y sugerencias hechas por diversos evaluadores anónimos. Cursan entonces los respectivos agradecimientos. Una versión previa de este texto fue presentada en el VII Seminario Internacional “Políticas de la Memoria. Presente y tradición del pensamiento emancipatorio”, Buenos Aires, 7, 8 y 9 de octubre de 2014.

2 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe-Universidad de Buenos Aires. Miembro del Grupo de Estudios en Sociología Histórica, Argentina. Correo electrónico: miguelleone@hotmail.com



From “pueblo pobre” to “pueblo indígena”. Pastoral Aborígen and anthropological knowledge in the Chaco region in Argentina (1970-1985)

Abstract

The article examines the deployment of social networks of pastoral aborígen in the Argentinean Chaco region between 1970 and 1985. It describes the structuring process of these networks and analyzes the relations that pastoral aborígen agents held with anthropologists and anthropological knowledge. The analysis is based on files –which the author has had access to– located in what functioned as a regional training center. The paper suggests that, being Development an hegemonic paradigm in the 1960s, it created conditions of possibility for the deployment of these networks. Furthermore, the article argues that ethnic markings on populations in which the pastoral agents were involved with were mediated by an incorporation of different anthropological knowledge. In this regard, people first assumed as “the poorest of the poor” gradually became named as “communities” and pueblos aborígenes.

Key words: Pastoral aborígen; anthropology; Chaco region; indigenism.

Fecha de recepción de originales: 22/09/2014.

Fecha de aceptación para publicación: 04/12/2015.

De “pueblo pobre” a “pueblo indígena”. Pastoral aborígen y saberes antropológicos en la región chaqueña argentina. 1970-1985

Presentación

Hacia la década de 1970, en las provincias de Chaco y Formosa –región del Gran Chaco argentino– comenzó a estructurarse una red de laicos, monjas, sacerdotes y pastores abocados a lo que concebían como “promoción del aborígen”. En su mayoría pertenecían a estratos sociales medios y eran oriundos de Buenos Aires y otras grandes ciudades del país. Se autodenominaban “agentes de pastoral aborígen” y algunos de ellos contaban con formación académica. Este artículo tiene por objetivo describir el proceso de estructuración de aquella red, entendiéndola bajo la genérica denominación de red de pastoral aborígen.

Los agentes de pastoral aborígen se trasladaban a zonas alejadas de las grandes ciudades y pasaban largos períodos en poblados indígenas de la región con el propósito de realizar gestiones en las áreas de salud, educación y trabajo. Desde la perspectiva de los sujetos implicados se trataba de caminar junto a los aborígenes para mejorar sus condiciones de vida, revalorizar su cultura y

buscar una reparación histórica de estos pueblos. En su conjunto, alcanzaron a conformar una red pastoral que se relacionó con redes homólogas en otros países del continente americano (Leone, 2014). Las experiencias del *Conselho Indigenista Misionário* en Brasil y del Equipo Nacional de Misiones en Paraguay nutrieron buena parte del trabajo generado en el Chaco argentino.

De diversas formas, estos agentes recurrieron a saberes expertos y profesionales para orientar su accionar. Si bien apelaron a conocimientos médicos, históricos, sociológicos, entre otros, este artículo presta especial atención al modo en que se vincularon con saberes antropológicos. El texto sugiere que las marcaciones étnicas que los agentes de pastoral produjeron en su contacto con las poblaciones nativas fueron configuradas en diálogo con herramientas y nociones de la antropología a las que esos agentes accedían de diversas maneras.

Buena parte de las actividades hechas por la red de pastoral aborígen en la región chaqueña desde 1970 en adelante se halla documentada en papeles, ficheros y carpetas que aún hoy existen en un olvidado edificio en el centro de la provincia de Formosa. Se trata del Centro de Capacitación Zonal (CECAZO), que desde 1978 funcionó como punto de encuentro, lugar de reuniones y espacio de organización de la red en cuestión. En diciembre de 2013 accedí a este conjunto de documentos, hasta el momento jamás consultados con fines de investigación académica; aunque corroídos por el paso del tiempo y en mal estado de conservación, éstos revelan un interesante proceso sociocultural, que consiguió tener efectos significativos en distintas esferas de la sociedad argentina. Este estudio se fundamenta en gran medida en el análisis de ese corpus.

Introducción

Las acciones de promoción del aborígen no fueron las primeras ni las únicas intervenciones eclesíásticas y/o religiosas en poblados indígenas del Gran Chaco. Existe una larga historia de intentos frustrados de misiones católicas en la etapa colonial. Las acciones de pastoral aborígen deben ser interpretadas como parte de esa historia, sobre todo merecen ser pensadas a partir de su relación con las misiones franciscanas y anglicanas que se volcaron hacia la región chaqueña durante la primera mitad del siglo XX.

Las primeras comenzaron a establecerse a fines del siglo XIX, al compás del avance del Ejército argentino en la región. Las anglicanas, por su parte, fueron promovidas por los ingenios azucareros,³ necesitados de mano de obra

3 Trinchero (2000) relata que la Iglesia anglicana comenzó a actuar en la zona a partir del apoyo de los patrones del ingenio La Esperanza. En 1914, esta empresa donó a la *South American Missionary Association* terrenos cercanos a Embarcación (provincia de Salta), destinados a fundar Misión Chaqueña.

indígena que pudiera ser sedentarizada y “civilizada”.⁴

Existieron visibles continuidades entre aquellas misiones religiosas de la primera mitad del siglo XX y las acciones de promoción del aborigen gestadas hacia 1970. Muchas veces, los agentes de pastoral aborigen se asentaron en sitios en los que otrora habían funcionado misiones católicas y anglicanas. A su vez, en ambos casos, las relaciones con ámbitos gubernamentales locales y nacionales fueron estrechas: las misiones franciscanas se instalaban con la venia de un Estado nacional urgido por “poblar el territorio” y “civilizar” a los pueblos nativos; los agentes de pastoral, por su parte, en muchos casos llegaban a los poblados indígenas enviados por agencias gubernamentales preocupadas por generar el desarrollo y la integración del aborigen.

Aun así, la evangelización que articuló la pastoral aborigen se asentó en una serie de principios que habían estado ausentes en las experiencias misionales previas.⁵ Enmarcadas en las nuevas visiones evangélicas propias del Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia Episcopal de Medellín (1968), las acciones de pastoral aborigen se orientaron según el concepto de promoción humana.⁶ Estrechamente cercano al *ethos* desarrollista imperante por entonces, este concepto asumió que la tarea evangelizadora debería atender la integralidad de lo humano y lo social. En consecuencia, los agentes de pastoral aborigen mostraron más interés en “mejorar las condiciones de vida de la gente” que en inculcar principios religiosos. En consecuencia, el trabajo, la salud y la educación se convirtieron en ejes principales de su acción. A su vez, plantearon un tipo de evangelización ecuménica, orientada a fomentar la colaboración entre católicos y protestantes, y abierta a promover la confluencia entre los cultos cristianos y las cosmovisiones “aborígenes”.

Desde 1984 en adelante, los agentes de pastoral aborigen participaron activamente en la construcción de dispositivos de gobierno indigenistas y cumplieron importantes roles en los procesos de estatalización de lo indígena

4 Existen abundantes análisis del influjo de las misiones religiosas sobre los pueblos indígenas de la región. Son conocidos los estudios que en las décadas de 1930 y 1940 realizó el antropólogo suizo Métraux, preocupado por el cambio socio-religioso experimentado por los “aborígenes chaqueños” ante las misiones cristianas. En tiempos más cercanos, Wright (2002; 2003) analizó la incorporación de los preceptos pentecostales entre grupos tobas del este formoseño y los impactos de las “reducciones” religiosas en la oralidad de grupos *guaykurú*. Además, existen valiosos trabajos que abordan las dinámicas de interacción generadas entre indígenas y misioneros (Ceriani Cernadas, 2011) y la incidencia de las misiones protestantes en la reacomodación territorial de grupos indígenas del Gran Chaco (Ceriani Cernadas y Lavazza, 2013).

5 Atender a esta especificidad de la pastoral aborigen contribuiría a fortalecer el lúcido análisis de los programas de desarrollo encarados por ONG de culto en los años ochenta realizado por Braticevich (2009).

6 La categoría de promoción humana surgió del seno de las discusiones teológicas de la Iglesia católica que, hacia la década de 1960, debatía sobre la misión cristiana en el nuevo marco internacional de entonces. La expresión aparece por vez primera en la constitución pastoral del Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965). Quince meses después era utilizada en una encíclica papal (*Populorum Progressio*, 26 de marzo de 1967).

(Carrasco, 2000; Grupo de Estudios en Legislación Indígena, 2000; Leone, 2015). Al decir de Laura Zapata (2014), tal participación ayudó a introducir el concepto de pueblo indígena en los lenguajes políticos y jurídicos de Argentina en las últimas décadas.⁷ Varios de estos agentes fueron los principales propulsores de la creación, en 1984, del Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA), perteneciente a la Conferencia Episcopal Argentina. Diez años después, a instancias de la reforma de la Constitución Nacional, ENDEPA militó en pos de la sanción del artículo 75, que reconoció nuevos derechos a los pueblos indígenas. En la actualidad, esta entidad financia, impulsa y apoya la organización de una parte significativa de las acciones políticas de los movimientos indígenas.

En fin, la noción de pastoral aborígen condensa un interesante proceso social e histórico. Su análisis ayuda a comprender ciertas tonalidades que ha sabido tener la construcción de lo indígena en Argentina durante los últimos tiempos.⁸ En ese marco, estudiar cuáles fueron y que características tuvieron las relaciones entre agentes de pastoral aborígen y saberes antropológicos aportará nuevos elementos para interpretar los procesos de producción de la “diferencia indígena” como una diferencia merecedora de derechos jurídicamente sancionados.

El escenario del desarrollo y la pastoral aborígen

Luego de la Segunda Guerra Mundial, diversos supuestos organizadores del mundo occidental moderno fueron problematizados. Algunos de ellos fueron los modos de entender la otredad. Nuevas formas de clasificación surgieron sobre las sociedades y naciones del denominado tercer mundo, las cuales pasaron a ser pensadas como poblaciones “atrasadas” requeridas de ayuda para alcanzar el desarrollo (Escobar, 2007).

En América Latina, una de las manifestaciones de este escenario desarrollista ha sido la creación, en 1948, de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), formada por la Organización de las Naciones Unidas –ONU–. En el seno de la CEPAL tuvieron lugar fructíferos debates sobre la modernización, la industrialización, las relaciones centro-periferia y el desarrollo, los

7 Hacia mediados de la década de 1980, varios agentes de pastoral aborígen fueron convocados para dar forma a proyectos de “leyes aborígenes”. En 1984, el padre Francisco Nazar participó en la redacción y sanción de la Ley Integral del Aborígen en Formosa (Leone, 2015). Al año siguiente, el sacerdote pasionista Patricio Doyle fue invitado a elaborar el proyecto de “ley aborígen” de la provincia del Chaco (Doyle, 1997).

8 No pretendo alimentar lecturas que asuman esa construcción como el efecto de manipulaciones sobre los indígenas, planificadas conspirativamente por las jerarquías eclesiales (al respecto, vale recordar que la pastoral aborígen es un espacio relativamente marginal dentro de la Iglesia católica).

cuales impactaron tanto en las nacientes academias como en la convulsionada política de los países latinoamericanos (Nercesian, 2013). Hacia los años sesenta, muchas de las ideas originadas en la CEPAL se conjugaron con la Alianza para el Progreso, programa político-económico de fomento del desarrollo que Estados Unidos desplegó hacia América Latina como un intento de evitar la creciente conflictividad social.

Miranda Lida (2012) ha señalado que el desarrollismo ingresó en los espacios católicos como una sensibilidad generadora de nuevas formas de misionar. En efecto, el escenario sociohistórico y geopolítico del desarrollo fue importante en la generación de condiciones de posibilidad para el despliegue de las redes de pastoral aborígen. Por un lado, porque facilitó articulaciones con agencias internacionales de financiamiento y con programas gubernamentales de “desarrollo comunitario”. El sustento económico de las acciones de pastoral aborígen frecuentemente provino de fundaciones internacionales de “cooperación al desarrollo” como Misereor –una organización perteneciente a la Iglesia católica alemana– o *Inter American Foundation*, de origen norteamericano.

Por otra parte, la episteme desarrollista proveyó a las prácticas de pastoral aborígen de categorías de percepción y marcos generales de interpretación de las realidades en que ellas se aplicaban. En concordancia con las problematizaciones sobre la pobreza propias del desarrollismo, estos agentes asumieron al “aborígen” como “el más pobre entre los pobres de América”⁹. Asimismo, al igual que en el imaginario político desarrollista, en las acciones de pastoral aborígen las ideas de cooperativa y comunidad resultaron centrales. De parte de los gobiernos, el uso técnico del concepto de comunidad intentaba explicar particularidades de las poblaciones autóctonas y buscaba saldar las resistencias que estas habían mostrado hasta entonces frente a los programas de desarrollo agrícola (Lenton, 2005). Tales nociones técnico-gubernamentales se conjugaron en las prácticas de pastoral aborígen con ideas judeo-cristianas de *communitas*; de forma tal que, inscripta tanto en el imaginario desarrollista como en la teología cristiana, la categoría de “comunidad aborígen” se presentaba productiva a la hora de construir un objeto localizado de trabajo de promoción, pero también objeto de gobierno y sujeto de financiamiento. A su vez, la creación de cooperativas en las comunidades encontró por momentos un aval condescendiente, y otras veces, un apoyo activo por parte de distintas instancias gubernamentales.

En forma paralela, los tiempos del desarrollo configuraron el escenario dentro del cual se constituyó la antropología contemporánea (Escobar, 1999;

⁹ Tal fue la expresión consagrada en la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 1979).

2007). Hacia los años sesenta, la demanda de antropólogos se vio incrementada sustantivamente por parte de agencias y organizaciones para el desarrollo que necesitaban conocer las particularidades de las poblaciones rurales. Tras diagnosticar el fracaso de los enfoques verticalistas sobre el desarrollo, de orientación meramente económica, basados en inyecciones de capital y tecnología moderna, diversas instituciones y agencias internacionales (Banco Mundial, Agencia para el Desarrollo Internacional de Estados Unidos –US.AID–, Naciones Unidas, entre otras) buscaron una mejor adecuación de los programas de desarrollo a las “particularidades culturales” de la población pobre, especialmente de aquella asentada en zonas rurales (Escobar, 1999).

En este marco, la antropología de viajes prolongados a extrañas “tribus salvajes” cedió lugar a la intervención de los antropólogos en sus propias sociedades de origen. Esto se conjugó con importantes transformaciones experimentadas al interior de las academias regionales. La antropología brasileña fue cuna de fuertes críticas a los estudios de aculturación y al concepto de asimilación (Pacheco de Oliveira, 2010). La antropología argentina, aunque quizá un poco rezagada, no se mantenía ajena a ello. Tras su creación en 1959, la Licenciatura en Antropología de la Universidad de Buenos Aires buscó distanciarse de los enfoques funcionalistas y el paradigma de la modernización imperantes en la naciente sociología local. Relegada a un espacio relativamente marginal, esta carrera funcionó como reducto de debates de ideas nuevas (Guber, 2010). La repregunta por las dimensiones éticas, valorativas y políticas del ejercicio de la disciplina redundó en una idea de compromiso militante para el cambio social.¹⁰ En ese marco, comenzó a delinear un nuevo campo disciplinario asumido como antropología social. Durante los recesos universitarios, los estudiantes realizaban viajes a zonas de Neuquén, Salta, Jujuy, Bolivia o Perú en lo que el antropólogo argentino Leopoldo Bartolomé (1980, p. 212) refirió como el “trabajo de campo durante las vacaciones”. En muchos casos, este tipo de viajes representaban para los estudiantes un “contacto directo con modos de vida que se veían, olían y escuchaban diferentes” (Guber, 2010, p. 195).

El acercamiento de los antropólogos sociales a estos “modos de vida diferentes” generaba la necesidad de elaborar categorías y formas de entender –e incluso de nombrar– a esos otros. Algunas de esas formas de categorizar llegarían a ser incorporadas en las prácticas de los agentes de pastoral aborigen. Así, mientras la categoría de “comunidad aborigen” habría llegado a las prácticas de los agentes de pastoral vía la episteme desarrollista, la categoría de

¹⁰ Esto entronca con profundos cambios en el pensamiento, los lenguajes políticos y la práctica política que se gestaron hacia la década de 1950 en América Latina, ver Nercesian (2013).

pueblo indígena, en cambio, habría sido incorporada a través de interesantes relaciones mantenidas con los saberes antropológicos.

El despliegue de una red social

Una de las primeras intervenciones de pastoral aborígen en la región chaqueña es la emprendida por la orden católica Oblatos de María Inmaculada en los alrededores de Ingeniero Juárez, en Formosa. En mayo de 1965, tres sacerdotes de esa orden¹¹ iniciaron una obra “de integración y desarrollo [para] lograr...que el hombre disponga de pan, techo y trabajo...[y] no hablar de Religión mientras no se den en él las mínimas condiciones de dignidad de la persona humana”.¹²

Pocos años después, el número de misiones de esta orden en la zona se había extendido a cuatro: Misión Aborígen San Nicolás, en lotes cedidos por el gobierno provincial, Misión Aborígen Pozo Verde (ambas a pocos kilómetros de Pozo del Tigre), Misión Aborígen San José y Misión Aborígen Cacique Coquero (Taurozzi, 2006). La principal fuente de financiamiento de estas empresas fue Misereor.¹³

En forma paralela, en 1968, las Hermanas de la Congregación de la Doctrina Cristiana comenzaron un trabajo pastoral en la localidad de Ingeniero Juárez; y en 1972, la congregación de la Pasión de Jesucristo (pasionistas) inauguró misiones permanentes destinadas a trabajar con indígenas en las franjas sur y norte del río Bermejo (Taurozzi, 2006).

El traslado de los pasionistas hacia Formosa se conjugó con una invitación que el obispo local, monseñor Marcelo Scozzina, había hecho a la orden para que se hiciera cargo de un vicariato regional en el centro y el oeste provincial. En una carta fechada en 1972 y dirigida al provincial pasionista Mateo Perdía, Scozzina detallaba que se confiaba esta jurisdicción eclesiástica a esa orden por un convenio de cinco años y explicitaba el tipo de trabajo a realizar y la distribución de tareas entre iglesias, órdenes y congregaciones:

“Para el inicio bastarán tres sacerdotes...En lo referente a los aborígenes: los sacerdotes y religiosas animarían constantemente al Equipo que se dedica a la

11 Entre ellos estaba el Padre Bernardo Witte, quien años más tarde, tras el asesinato de monseñor Angelelli, fue nombrado obispo de La Rioja.

12 Revista *Actualidad Pastoral*. (marzo 1970), n° 26, p. 23. Archivo privado de Lucas Bilbao (APLB).

13 Revista *Actualidad Pastoral*. (marzo 1970), n° 26, p. 23. APLB.

promoción social y económica de los mismos...Las religiosas, sobre todo, podrán prestar su colaboración en la atención sanitaria y educativa de los aborígenes. La formación religiosa de los mismos quedará librada a la Iglesia Anglicana” (citado en Taurozzi, 2006, pp. 287-288).

Es relativamente poco lo que se sabe respecto de esta serie de misiones. En contraste, descripciones detalladas se han hecho sobre la intervención que, en agosto de 1969, inició un grupo de voluntarios en las ruinas de la misión franciscana de Nueva Pompeya.¹⁴ Es probable que ello se deba a que ésta fue una experiencia algo distinta a otras. Encabezados por la monja Guillermina Hagen, voluntarios del obispado de Sáenz Peña y empleados de la Dirección Provincial del Aborigen del Chaco trabajaron en la vieja misión con un notorio sentido crítico y político (Hermitte, 1995; Iñigo Carrera, 1998). Originalmente, compuesto por siete personas, el grupo promovió el desarrollo de cultivos de consumo doméstico, estimuló la alfabetización de los adultos, creó una sala de primeros auxilios, instaló una despensa (orientada a abaratar los productos y a romper el monopolio ejercido por el comerciante local) y desarrolló una cooperativa de explotación maderera. Este conjunto de cuestiones llevó a que cada vez menos indígenas se trasladaran a la zona de Castelli para ocuparse en la –siempre mal paga– cosecha del algodón. Hacia 1973 esto despertó la inquietud de la federación agraria local, que elevó sus reclamos al gobierno provincial y nacional para que el grupo de voluntarios fuera desarticulado (Colombres, 1976). Las acciones emprendidas por el equipo pastoral de Nueva Pompeya se inscribieron además en programas políticos más amplios. Guillermina Hagen era una mujer con un marcado compromiso político (Colombres, 1976; Iñigo Carrera, 1998) y, según relata Lucas Lanusse (2007), el grupo de Nueva Pompeya alcanzó a mantener vínculos con miembros de la organización político-guerrillera Montoneros. Como se puede ver, sobaban las razones para que ciertos sectores del gobierno provincial buscaran hostigar y terminar con su acción pastoral.

Aun así, esta experiencia fue clave en el despliegue de la pastoral indígenista en la zona. Entre 1970 y 1973 (año en que Hagen debió exiliarse en Perú), por allí pasaron varios sacerdotes, religiosas y laicos que, tras adquirir significativos conocimientos sobre organización y promoción aborigen, se trasladaron a otras localidades chaqueñas. Muchas veces sus traslados se debieron a diferencias políticas con Hagen. Memorias escritas por algunos protagonistas (Doyle, 1997) sugieren que la radicalidad política de la monja fue motivo de

14 Esta misión había sido implantada en el año 1900 y dejó de funcionar como tal al comenzar la década de 1940.

conflictos con quienes llegaban a la región con afanes de transformación social mucho menos ambiciosos y con vínculos más estrechos con los gobiernos provinciales de entonces.¹⁵

Al comenzar la década de 1970, algunos sacerdotes y seminaristas pasionistas se trasladaron desde Nueva Pompeya a Ingeniero Juárez y se sumaron a trabajar junto a las monjas de la Doctrina Cristiana. En una réplica de lo hecho en Nueva Pompeya, allí se generaron proyectos de alfabetización, se instaló un centro de salud y se promovió la formación de una cooperativa. Sin embargo, estas experiencias misionales fueron mostrándose cada vez menos radicales en lo que refiere a sus ambiciones políticas, sobre todo en la medida que la represión a las ligas agrarias se hacía más intensa en la zona.

En 1971, un grupo de trabajo abandonó Ingeniero Juárez y se trasladó a San Andrés (noroeste formoseño), cerca de la histórica misión anglicana del mismo nombre. Al poco tiempo, debido al desborde del río Pilcomayo, este grupo debió reasentarse junto a la población nativa a unos pocos kilómetros de distancia, en la localidad de El Potrillo. Allí permanecieron trabajando durante más de una década con población *wichi* de la zona, e hicieron de un aserradero la principal fuente de trabajo local.¹⁶ Roberto Vizcaíno (seminarista pasionista) y Francisco Nazar Anchorena (sacerdote pasionista) fueron dos de los más activos promotores de El Potrillo. Según relata una memoria de la época, hacia 1978 esta localidad habría pasado a operar como “Centro Intermedio de Supervisión Zonal de todos los Agentes de Salud” del Departamento de Ramón Lista.¹⁷

La localidad de El Sauzalito, al norte de Chaco, fue otro de los puntos neurálgicos de estas redes sociales dedicadas a la promoción del aborígen. Por allí también circularon sacerdotes pasionistas como Patricio Doyle y Diego Soneira. En 1972 había llegado allí un equipo de monjas que buscó crear fuentes de trabajo a partir de la explotación del quebracho colorado (Silva, 1998, p. 59). El 22 de mayo de 1973, poco después que el país retornara al régimen democrático, la Dirección Provincial del Aborígen del Chaco impulsó la creación de una nueva escuela en esa localidad y envió allí al cura Celso Domínguez. Según declara Patricio Doyle (1997, p. 34), “el Gobierno de la Provincia vio

15 Un claro ejemplo de ello es el caso del sacerdote pasionista Diego Soneira, quien hacia 1970 trabajaba como supervisor del Instituto Provincial del Aborígen del Chaco y había sido convocado para esa labor por el interventor militar de la provincia.

16 En 1980, este emprendimiento se conformó como cooperativa, denominada Cooperativa de Trabajo Agropecuaria y Forestal Mukuk, en honor a Guillermo Everett Mukuk, primer misionero que llegó a San Andrés.

17 Acerca del proceso y situación actual de El Potrillo (APSAEP), s/f [ca. 1980]. Caja 201. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

como una necesidad de aquel momento crear un polo de promoción en el área *wichi* que contrarrestara la presencia radicalizada de Guillermina”. Este “polo de promoción” fue organizado por quienes se habían enfrentado al proyecto de cooperativa emprendido en Nueva Pompeya (Hermitte, 1995, p. 25).

En los distintos sitios en los que se asentaron, los agentes de pastoral o promotores funcionaron generando una especie de microgobierno de lo local en el cual ellos (“los de afuera”, “los gringos”) se encargaban de contactar instancias estatales y eclesiásticas, de acceder a fondos y subsidios, de ejecutar rendiciones, de impulsar la organización y de distribuir las fuentes de trabajo. Por su intermedio, estas experiencias de pastoral contaron con significativos respaldos gubernamentales. El grupo asentado en Nueva Pompeya contó, en un inicio, con el apoyo del director de la Dirección Provincial del Aborigen y del subsecretario de Bienestar Social (Hermitte, 1995; Lanusse, 2007). A su vez, en 1974 y 1975, en el marco de programas nacionales y provinciales de control de la tuberculosis, el grupo de trabajo asentado en las cercanías de San Andrés recibió dos aviones con víveres y medicamentos; y en 1977 pudo construir el referido aserradero con fondos del gobierno nacional.¹⁸ El grupo asentado en Ingeniero Juárez, por su parte, contó desde 1979 con aportes estatales del Ministerio de Acción Social de la Nación para poner en marcha un Programa de Creación de Fuentes de Trabajo,¹⁹ y en 1980 recibió la visita del ministro nacional de Salud y Medio Ambiente de la dictadura.

En 1978, bajo la mirada –atenta y complaciente– del Ejército, en plena dictadura militar y con las experiencias políticamente más radicalizadas ya desterradas por la represión, distintos grupos de trabajo pastoral indigenista de la zona dieron origen al Centro de Capacitación Zonal (CECAZO) en la localidad de Pozo del Tigre, centro geográfico de la provincia de Formosa.²⁰ La localización del CECAZO resultó estratégica en cuanto a vías de acceso y de comunicación con los parajes en donde se hallaban los distintos agentes de pastoral. El CECAZO proporcionó un espacio de convergencia, comunicación y puesta en común entre las diversas y dispersas experiencias de promoción aborigen en la región y canalizó financiamiento para viajes y traslados. En documentos de la época emitidos por el mismo Centro se afirmaba:

18 Proceso de organización comunitaria y capacitación en el barrio obrero. Ingeniero Juárez, s/f [ca. 1980]. Caja 200. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

19 APSAEP, s/f [ca. 1980]. Caja 201. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

20 Ciertos documentos consignan el 3 de septiembre de 1979 como fecha de inicio de las actividades, no obstante, éste habría comenzado a funcionar antes de esa fecha.

“el servicio que el CE.CA.ZO presta a las comunidades aborígenes es la capacitación a través de diferentes cursos, una infraestructura que permite el Encuentro de Comunidades con una problemática común y la producción de material didáctico que vaya recogiendo la reflexión de los diferentes grupos”.²¹

La creación del CECAZO contó con el respaldo del Instituto de Cultura Popular (INCUPO),²² que intentó replicar en Formosa la experiencia del Centro de Capacitación de Líderes (CECAL) radicado en Reconquista, al norte de la provincia de Santa Fe. El CECAL perteneció a INCUPO y se destinó a la formación y capacitación de campesinos y “familias agrícolas”. Pero, a diferencia del CECAL, el CECAZO no se estableció para trabajar con campesinos, peones y colonos, sino, sobre todo, para capacitar indígenas que pudieran conformarse en líderes o referentes en “sus comunidades”.²³

El Centro de Capacitación impulsó la organización y la formación de comunidades, capacitadores y líderes comunitarios y fue el intento más exitoso de coordinación de las distintas acciones de promoción aborígen realizadas en la zona; aunque no fue, por cierto, una experiencia única ni excepcional. En 1978 en Ibarreta (Formosa), se constituyó el Centro de Desarrollo Integral (CEDEIN) financiado, al igual que el anterior, con fondos provenientes de Alemania. Esta entidad aspiraba a ayudar a que “se vaya desarrollando en la sociedad de hombres ‘blancos’ una nueva consciencia, de manera que nuestra cultura occidental predominante se sensibilice ante el drama aborígen”.²⁴ Esta experiencia tuvo un desarrollo y un impacto en la zona mucho menores que los alcanzados por el CECAZO. Aun así, su existencia demuestra que la creación de un espacio orientado a centralizar la capacitación e impulsar el desarrollo comunitario en la región, lejos de haber sido fortuita y accidental, fue una necesidad emergente en ese ámbito de trabajo pastoral indigenista.

21 Una experiencia de educación popular. Comunidades Aborígenes (CA), Comunidades Eclesiales de Base (CEB), s/f [ca. 1981]. Caja 127. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

22 Vinculado a la Iglesia católica, INCUPO se fundó en 1968 y funcionó como un brazo ejecutivo del trabajo con poblaciones rurales de las diócesis de la región del noreste. En primer término, se abocó a la organización del campesinado y a los programas de las Escuelas de la Familia Agrícola (EFA). Muchos de sus miembros estuvieron estrechamente vinculados con la gestación de las ligas agrarias. En forma posterior, colaboró en la articulación de las redes de pastoral aborígen en la zona.

23 El CECAZO estructuró dos líneas de trabajo: CEB y CA. Fue esta última la que consiguió un desarrollo más prolífico.

24 Breve reseña del Proyecto de Promoción de la Comunidad toba-pilagá. Parroquia de Ibarreta, s/f [ca. 1980]. Caja 203. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

Pastoral aborigen y saberes antropológicos

Desde los inicios de sus intervenciones político-eclesiales, los agentes de pastoral daban cuenta de la propia incapacidad para entender a aquellos con los que pretendían trabajar. Tal es una evidencia surgida de los documentos que hasta el momento he analizado. En un relato sobre “el proceso vivido en El Potrillo” se expresa que “la llegada a San Andrés” en 1971 implicó “un fuerte impacto ante la realidad de un pueblo, en agonía” (sic). Afirma también que “vimos el dolor y la angustia *del hombre oprimido*, sin descubrir que era *un hombre culturalmente diferente* a nosotros”.²⁵

En las categorías de los agentes de pastoral esos sujetos con los que trabajaron fueron paulatinamente asumidos como “otros diferentes”, portadores de una diferencia que era preciso “descubrir”. Agentes y promotores fueron apelando a saberes sociológicos, pero sobre todo antropológicos, para hallar respuestas a sus desconciertos. Quienes llevaban adelante el CEDEIN en Ibarreta reconocían, en su desconocimiento de “la lengua y la cultura aborigen” y en la “falta de formación especializada”, dos de las principales dificultades con las que se topaban.²⁶ En la misma línea, otro documento relata que por medio de las charlas y explicaciones que el sociólogo francés Jean Charpentier había brindado en el CECAZO se “produjo en nosotros una actitud atencional por la CULTURA”.²⁷

Las primeras acciones de promoción se basaron en una idea laxa de aboriginalidad (Briones, 1998) de acuerdo con la cual ese otro fue pensado como pobre y necesitado. Quizás más necesitado que otros pobres, pero sin que ello implicase una especificidad radical que exigiera formas distintas de intervención pastoral. Con el paso del tiempo, no obstante, fueron cristalizando en estas prácticas de pastoral regímenes más específicos de representación sobre ese otro indígena. En las interacciones entre la gente de los lugares y los agentes de pastoral el idioma operó como uno de los principales diacríticos de construcción de aboriginalidad:

“La convivencia con el Pueblo Mataco es lo que nos ha forzado a abrir los oídos y escuchar que nos dice: ‘NOSOTROS SOMOS UN PUEBLO CON UNA

25 APSAEP, s/f [ca. 1980]. Caja 201. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa. El destacado en cursiva de la cita es de mi autoría.

26 Breve reseña del Proyecto de Promoción de la Comunidad toba-pilagá. Parroquia de Ibarreta, s/f [ca. 1980]. Caja 203. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

27 APSAEP, s/f [ca. 1980]. Caja 201. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa. Mayúscula en el original.

CULTURA DIFERENTE'. Y entonces vemos la necesidad de hacer un mayor esfuerzo por conocer el idioma, como una manera indispensable de entrar en esta cultura".²⁸

El idioma se configuró en una auténtica cuestión en el microgobierno de lo local. En virtud de aquel se distinguía a los grupos como tobas, maticos o pilagá, y de acuerdo con su dominio del castellano se seleccionaba a los individuos –que supuestamente tenían habilidades para conformarse en líderes comunitarios– para que asistieran a cursos y capacitaciones.

Si la gente con la que se trabajaba fue asumida como portadora de "una cultura diferente" en la que se hacía conveniente "entrar" para "afianzar su identidad cultural", el idioma fue pensado como la principal vía de acceso. Ello funcionaba en una doble direccionalidad: el idioma se presentaba como la mejor herramienta para generar el acceso de los blancos a la "cultura aborígen", pero también de los aborígenes a la cultura de los blancos. Es por ello que los agentes de pastoral destinaron esfuerzos a aprender los idiomas de estos pueblos. Paralelamente, la educación, pensada originalmente de acuerdo con los cánones de la educación normal tradicional, hacia los años ochenta pasó a incorporar el eje de la educación bilingüe.

A ese respecto, en 1982 la monja Nélide Trevisan, directora de la escuela primaria de El Sauzalito, problematizaba la educación dada a los niños de la población local y afirmaba que "habría que tener en cuenta su cultura, tener en cuenta que vienen de otro idioma y otra vida. Que ni siquiera han tenido la misma alimentación que los otros".²⁹

Pero la asunción de estas poblaciones como portadoras de especificidades culturales no se generó solo por la interacción entre agentes de pastoral y gente que les hablaba en un idioma distinto, sino que estuvo mediada por saberes antropológicos que aquellos incorporaban. De la revisión de documentos y el análisis de las entrevistas infiero que, en especial hacia la segunda mitad de la década de 1970, los agentes de pastoral buscaron incorporar ciertas nociones antropológicas en su actuar. La siguiente cita manifiesta una clara autocrítica que estos hacían respecto de su desconocimiento de herramientas propias de las ciencias sociales:

28 APSAEP, s/f [ca. 1980]. Cajas 201. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa. Mayúscula en el original.

29 Revista *El Porteño* (enero 1982), n°1, p. 48. Disponible en: www.plazademayo.com/archivos-el-porteno

“por la urgencia del Pueblo que pedía y por nuestra limitación y orgullo, caímos en la suficiencia de creer que solos éramos capaces de responder a ese pueblo y no sentimos la necesidad de ser asesorados por otras personas que tuvieran una experiencia semejante, ni de solicitar aportes científicos o técnicos”.³⁰

El Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur fue una referencia significativa en estas redes sociales. Realizado en enero de 1971 y financiado por el Consejo Mundial de Iglesias, al encuentro asistieron Miguel Alberto Bartolomé, Miguel Chase-Sardi y Darcy Ribeiro, entre otros antropólogos latinoamericanos. La declaración final del encuentro –conocida como Declaración de Barbados– fue un elemento importante en los modos en que los agentes de pastoral aborígen conceptualizaron sus prácticas. No pasó desapercibido el llamado a que las misiones religiosas contribuyeran a “la liberación del indígena”.³¹ El “contenido etnocéntrico de la actividad evangelizadora” y la cuestión del “verdadero respeto frente a las culturas indígenas” fueron problematizadas y discutidas en el espacio social aquí analizado.

Copias de la Declaración de Barbados mimeografiadas en el CECAZO llegaban a los distintos lugares en donde los agentes de pastoral se encontraban trabajando. Así, al incorporar distintas formas de saber antropológico, pudieron conjugar el concepto de “comunidad aborígen” con otros más abarcadores, como etnia y pueblo aborígen. De distintas maneras entraron en contacto con temáticas de esta disciplina, por un lado, mediante el acceso a bibliografía y publicaciones que llegaban de forma intermitente y a veces casual a las localidades. Libros e informes de antropólogos de Paraguay y Brasil, como Chase-Sardi³² y Edgar de Assis Carvalho,³³ parecen haber tenido una presencia significativa en la formación antropológica de estos agentes.

En los documentos existen además algunas referencias aisladas al concepto “cultura de la pobreza”³⁴ –acuñado por el antropólogo Oscar Lewis en 1966–; así como también apelaciones a la noción de fricción interétnica elaborada por el antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira. Asumiendo el carácter relacional y arbitrario de toda marcación étnica, un documento existente en el CECAZO refiere que, en “la construcción de un grupo étnico”,

30 APSAEP, s/f [ca. 1980]. Caja 201. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

31 La Declaración de Barbados adoptó esa expresión como título.

32 Introducción a los pueblos indígenas en Brasil (IPIB), s/f [ca. 1979]. Folio 5. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

33 Ava guarani parecer do antropólogo Edgar de Assis Carvalho, 1981. Folio 19. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

34 2do Encuentro de Pastoral Aborígen. 1 al 4 de octubre de 1986. Folio 34. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

“todos los elementos son válidos” para “marcar” una “diferencia”.³⁵ Claro que también he podido encontrar referencias a libros antropológicos totalmente desconectados de los debates sobre la etnicidad que por entonces comenzaban a aparecer en la antropología local.³⁶ Como es de esperar, la incorporación de saberes antropológicos se realizaba de forma ecléctica, combinando los conocimientos disciplinarios con las propias formas de conocer e interpretar el mundo. Sin embargo, el análisis de los documentos sugiere que estos agentes buscaron activa y conscientemente hacerse de herramientas teóricas y políticas contenidas en el pensamiento de antropólogos críticos como Ribeiro, Chase-Sardi o Bartolomé.

Un segundo modo en que los agentes de pastoral aborigen de la región chaqueña entraron en contacto con los saberes antropológicos fue por medio de reflexiones, pronunciamientos o textos elaborados por teólogos. Estos combinaban conocimientos provenientes de la antropología y la sociología con preceptos bíblicos y principios de la moral cristiana. Diversos teólogos se nutrían de conocimientos antropológicos para generar cartillas y documentos que eran tomados por los agentes de pastoral para coordinar talleres y encuentros.

Paulo Suess es uno de los nombres que parece haber tenido más influencia en el espacio social gestado en torno al CECAZO y es la referencia que más frecuentemente ha surgido en las entrevistas que realicé. En trabajos de su autoría sobre alteridad y “cuestión indígena”,³⁷ el sacerdote y teólogo alemán lamentaba que la Teología de la Liberación no hubiera reflexionado respecto de “la cuestión étnica de los pueblos y las naciones indígenas”; sostenía que “ningún misionero antropológicamente responsable puede sin más basar su actuación pastoral exclusivamente en un documento bíblico-dogmático” e instaba a “tener en cuenta las contribuciones del historiador, del etnólogo y del sociólogo”.³⁸

Otras referencias teológicas también apelaban a la generación de vínculos con temáticas antropológicas. Entre los documentos surge el nombre del teólogo boliviano Juan Gorski, un escrito de su autoría referido a “las situaciones socio-culturales como contenido del Evangelio” se propone generar “un marco conceptual (antropológico y teológico) para situar el fenómeno cultural dentro del proceso de la evangelización y vice-versa (sic)”; instaba a comprender el “fenómeno cultural” de la otredad “aborigen” a partir de asumir “nuevas

35 IPIB, s/f [ca. 1979]. Folio 5. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

36 Tal el caso de una reseña de *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta 1900*, del etnógrafo Ludwig Kersten.

37 Paulo Suess. Teses sobre liberación y cuestión indígena (TLCI), s/f [ca. 1985]. Folio 88. Culturas Indígenas y Evangelización (CIE), s/f [ca. 1981]. Folio 90. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

38 CIE, s/f [ca. 1981]. Folio 90. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

perspectivas sobre la cultura” e invitaba a entenderla “como un proceso histórico”. También elaboraba una interesante interpretación que combinaba las ideas de “externalización”, “objetivación” e “internalización” del sociólogo Peter Berger con ideas de lenguaje y comunicación propias de la antropología de Edmund Leach.³⁹

Un tercer modo en que los agentes de pastoral aborígen se contactaron con saberes antropológicos fue a través de la visita de “expertos”: antropólogos y sociólogos que definían, describían y enseñaban a analizar esas “diferencias” y esas “otras culturas”. Los mismos agentes se ocupaban de convocar a los académicos e investigadores y de financiar sus viajes. En un documento ya citado se reconoce la influencia de éstos, cuando afirman que sus aportes “nos pone[n] en actitud crítica frente a nuestras propias posturas ante la cultura aborígen...[y brindan] elementos para seguir la reflexión y el estudio”.⁴⁰

No es casual que este escrito provenga de El Potrillo, donde Francisco Nazar Anchorena conducía el proceso de promoción aborígen. En la región, Nazar era uno de los más activos impulsores de la generación de vínculos, no solo con las pastorales aborígenes de Paraguay, Brasil y la provincia de Neuquén, sino también con antropólogos de las Universidades de Buenos Aires y La Plata.

Es preciso subrayar que la visita de antropólogos y la realización de charlas y cursos de capacitación destinados a los agentes de pastoral de la zona tuvieron lugar tardíamente, sobre todo después de 1979. Este tipo de vínculos se fortaleció aún más entrada la década de 1980, cuando el CECAZO contaba con una experiencia sedimentada y lazos más estables con determinados sectores de la academia antropológica argentina.

Cuando en 1985 el Colegio de Graduados en Antropología organizó, junto con la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, la “Jornada debate legislación sobre política indígena”, Nazar fue considerado dentro del “Panel de invitados especiales”.⁴¹ Aunque la carta de invitación llegó fuera de tiempo, Nazar respondía a ella “rogando” que se le enviaran las conclusiones de la Jornada y los comentarios que “les parezca pueda ser de interés”.⁴²

39 Paulo Suess. TLCI, s/f [ca. 1985]. Folio 88. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

40 APSAEP, s/f [ca. 1980]. Caja 201. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

41 Carta del Colegio de Graduados en Antropología a Francisco Nazar. Buenos Aires, 12 de junio de 1985. Carpetas n° 7685, CECAZO, Pozo del Tigre, provincia de Formosa.

42 Carta de Francisco Nazar al antropólogo Marcelo Álvarez. El Potrillo, 5 de julio de 1985. Carpeta 7686. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

A finales de julio de 1985, la antropóloga Isabel Hernández llegó al CECAZO desde Buenos Aires para coordinar un taller sobre alfabetización bilingüe, al que asistió gente que se encontraba trabajando en Ingeniero Juárez, El Potrillo, Laguna Yema, San Martín II e incluso de Pampa del Indio, en Chaco. Jean Charpentier, por su parte, se trasladó desde Reconquista, Santa Fe, para asistir a lo que fue –a juzgar por los intercambios epistolares que meses antes circulaban entre los agentes de pastoral de la zona–⁴³ un encuentro largamente esperado. El movimiento que se generó en torno del encuentro demuestra la estrechez de los vínculos y las comunicaciones zonales, pero además habla de la importancia que la asistencia de “expertos” tenía para los actores implicados.

El taller duró tres días y se propuso como objetivos “fomentar y compartir el encuentro entre los grupos de una misma etnia”. Entre las preguntas que organizaban la discusión se planteaba “cómo hacer para descubrir la cultura de la gente con la que estamos trabajando” y subrayaba la “intención de ayudar y conocer un mundo con una cultura diferente”. Además, el seminario condensó un interés compartido tanto por la antropóloga como por los agentes de pastoral: la intención de “promover la causa indígena”. Para ello se buscaba que “la sociedad global” conociera y reflexionara sobre la realidad de los “aborígenes”, pero también que se impulsara la movilización de los grupos indígenas. Así, el curso se inspiraba en la inquietud por “cómo hacer para que...[“los aborígenes”] vaya[n] participando en la sociedad global, diciendo su propia palabra”.⁴⁴

En 1985, Hernández bregaba por “la integración social igualitaria del aborígen” y en relación con la causa afirmaba: “podría ocurrir, y sería beneficioso, que con la institucionalización del país comience el tiempo político de admitir errores históricos, de trabajar en el desarrollo de la conciencia crítica, y bregar por subsanar lo subsanable” (pp. 123, 124).

Importa subrayar que buena parte de los antropólogos que se acercaban al CECAZO estaban vinculados con agencias y organismos internacionales de desarrollo. Hernández, por caso, formaba parte del *International Council for Adult Education*, una red de organizaciones no gubernamentales fundada en 1973 y relacionada con Naciones Unidas y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura –UNESCO–.

Merecen un párrafo aparte los contactos que estas redes de pastoral aborígen mantuvieron con el antropólogo Adolfo Colombres, quien había estado

43 Carta de Francisco Nazar a Cristina Marinosi. El Potrillo, 27 de marzo de 1985. Carpeta 7702. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

44 Visita de Isabel Hernández desde Buenos Aires, s/f [ca. 1985]. Caja 57. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

realizando acciones de organización y capacitación de indígenas e indigenistas en México. Su llegada a la región chaqueña respondió a la ambición de aplicar planes destinados al “fortalecimiento de organizaciones aborígenes” en el marco de proyectos apoyados por el Instituto de Desarrollo Social y Promoción Humana (INDES),⁴⁵ entidad creada en 1974 gracias al financiamiento de organismos de cooperación internacional⁴⁶ con el objetivo de desplegar el “desarrollo rural sustentable” en la región de cuyo y el norte argentino (Murthag, 2013, p. 355).

A fin de transmitir sus propuestas a los agentes de pastoral, Colombres dio charlas en el CECAZO, pero la relación no resultó fácil –según ciertos relatos, “no hubo comprensión con Colombres. Era muy difícil entenderlo, y muy difícil seguirle el ritmo”–,⁴⁷ sí había convergencia en el interés de aprovechar la coyuntura de la democratización política que desde 1983 atravesaba el país para instalar la problemática indígena en ámbitos gubernamentales y otros espacios de la sociedad argentina. Se abría así otro tiempo en el sentido y la direccionalidad que tomarían las intervenciones indigenistas de los agentes de pastoral. A las preocupaciones por el trabajo, la salud y la educación se les sumarían otras inquietudes relacionadas con la sanción de derechos de las “comunidades aborígenes”.

En agosto de 1984, el INDES organizó un encuentro “sobre la problemática aborígena de la región nordeste”. Éste se llevó a cabo en el edificio de la Casa de Gobierno de Formosa y participaron Colombres y algunos agentes de pastoral. El Instituto Provincial del Aborígena auspició el evento, que contó con la asistencia del flamante gobernador Floro Bogado, y allí se trataron temas como “tenencia de la tierra”, “educación y cultura” y “organización y autogestión”,⁴⁸ asuntos que por entonces comenzaban a ser tematizados en distintos espacios gubernamentales y legislativos de Argentina. En ese proceso, ciertos agentes de pastoral de la región chaqueña llegarían a adoptar papeles protagónicos, pero eso ya es otra historia.

45 Proyecto Colombres. Experiencia piloto de antropología social de apoyo a realizarse en la provincia de Formosa dentro del proyecto de promoción y fortalecimiento de organizaciones aborígenes de las provincias del Chaco, Formosa y Misiones del INDES, con apoyo del Instituto Provincial del Aborígena de Formosa, julio 1984. Caja 39. CECAZO, Pozo del Tigre, Formosa.

46 Según cuenta Ricardo Murthag, la creación del INDES contó con el financiamiento de las embajadas de Canadá y Alemania, y de fundaciones como *Inter American Foundation* y *Private Agencies Collaboration Together*. Estuvo vinculada a su vez con “escisiones políticas tomadas en la órbita del Ministerio de Bienestar Social, por entonces presidido por el ministro José López Rega” (2013, p. 356).

47 Entrevista a Ernesto Stechina, 15 de diciembre de 2013.

48 *La mañana*, 23 de agosto de 1984, p. 12. Archivo Histórico Provincial, Formosa.

Recapitulación

A lo largo del artículo he pretendido contribuir a saldar el vacío de conocimiento existente en relación a las redes de pastoral aborigen de la región del Chaco argentino. Como primer elemento, he planteado que el escenario sociohistórico del desarrollo generó condiciones de posibilidad para el despliegue de estas redes. En aquel entonces, las articulaciones con programas gubernamentales de desarrollo comunitario y el acceso a financiamiento internacional se vieron facilitados. Allí donde se asentaron, los agentes de pastoral construyeron una especie de gobierno local y se ocuparon de obtener subsidios, de organizar o generar fuentes de trabajo, de establecer vínculos con ámbitos eclesiásticos y/o gubernamentales, de crear espacios de capacitación y de promoción social convergentes con el espíritu desarrollista imperante.

Si bien estas formas de indigenismo eclesiástico se inscribieron en una larga historia de misiones cristianas en la región, las intervenciones de pastoral aborigen fueron significativamente distintas a toda otra experiencia anterior. Orientadas en torno de la noción de promoción humana, sus acciones relegaron la conversión al cristianismo en nombre de la mejora de las condiciones de salud, trabajo y educación de los nativos.

El desarrollo de una antropología dedicada a estudiar a las poblaciones pobres del espacio rural, así como el nacimiento de una antropología social “comprometida”, también formaron parte del escenario histórico en el cual se desplegó la pastoral aborigen.

Hacia la segunda mitad de la década del setenta los agentes de pastoral intentaron, de distintas maneras, acceder a saberes antropológicos. Buscaron activamente nutrirse de herramientas teóricas elaboradas por Darcy Ribeiro, Miguel Chase-Sardi, Edgar de Assis Carvalho o Miguel Bartolomé.⁴⁹ Se vincularon con reflexiones, pronunciamientos y textos elaborados por teólogos de América Latina, quienes combinaban preceptos cristianos con conocimientos antropológicos y sociológicos. También se preocuparon por convocar a académicos e investigadores que pudieran mostrarles nuevos modos de encarar su acción pastoral.

En definitiva, por medio de este conjunto de cuestiones, los agentes de pastoral encontraron en el saber antropológico algunas claves a partir de las cuales fundamentar las marcaciones étnicas que organizaban su ejercicio pastoral y que ellos también contribuían a producir.

⁴⁹ La búsqueda de este tipo de referencias antropológicas merece ser destacada, puesto que en verdad eran más bien los enfoques culturalistas y exotistas los que por entonces primaban en la antropología local (Bartolomé, 1980).

Referencias bibliográficas

1. Bartolomé, L. (1980). La antropología en Argentina: problemas y perspectivas. *América Indígena*, XL (2), 107-215.
2. Braticevich, S. (2009). Metamorfosis de los modelos evangelizadores en el Chaco Central. Las ONGs para el "desarrollo" y su "razón intervencionista" en un espacio de expansión productiva reciente. *Papeles de trabajo-Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, 17, 1-13.
3. Briones, C. (1998). *La alteridad del "cuarto mundo"*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.
4. Carrasco, M. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: International Work Group for Indigenous Affairs/LHAKA HONHAT.
5. Ceriani Cernadas, C. (2011). La misión pentecostal escandinava en el Chaco argentino. Etapa formativa: 1914-1945. *Memoria Americana*, 19 (1), 117-141.
6. Ceriani Cernadas, C. y Lavazza, H. (2013). Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco argentino (1935-1962). *Boletín Americanista*, 2 (67), 143-162.
7. Colombres, A. (1976). *La colonización cultural de la América Indígena*. Quito: Ediciones del Sol.
8. Doyle, P. (1997). *Camino. Desde la marginación...a la libertad...*Buenos Aires: Edición de autor.
9. Escobar, A. (1999). Antropología y desarrollo. En *Cultura, ambiente y política en la antropología contemporánea* (pp. 43-57). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Ministerio de Cultura.
10. Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
11. Grupo de Estudios en Legislación Indígena. (2000). *El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto 'pueblos indígenas'*. Ponencia presentada en el IV Congreso Argentino de Antropología Social. Mar del Plata, 14 al 16 de septiembre, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata.
12. Guber, R. (2010). La autonomía etnográfica. El trabajo de campo de los antropólogos sociales argentinos entre 1965 y 1975. *Antípoda*, 11, 189-213. DOI 10.7440/antipoda11.2010.10
13. Hermitte, E. (1995). *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la Provincia del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional*.

- Tomo II. Posadas: Editorial Universitaria.
14. Hernández, I. (1985). El cine antropológico y la autogestión indígena. En A. Colombres (Coord.) *Cine, antropología y colonialismo* (pp. 123-148). Buenos Aires: Ediciones del Sol.
 15. Iñigo Carrera, N. (1998). La participación política de los indígenas chaqueños. Algunos antecedentes: Misión Nueva Pompeya. 1952-1970. En A. Teruel y O. Jerez (Comps.) *Pasado y presente de un mundo postergado* (pp. 221-242). San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
 16. Lanusse, L. (2007). *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara.
 17. Lenton, D. (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. Tesis Doctoral inédita. Doctorado en Antropología. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
 18. Leone, M. (2014). Estado, 'pastoral aborigen' y construcción de demandas indígenas. Un estudio histórico de un proceso regional. En *Congreso Internacional Aciagas conmemoraciones: Paraguay, Guatemala y Brasil 60 años después: 1954-2014*. Asunción, 7, 8 y 9 de mayo. Disponible en: <http://geshal sociales.uba.ar/files/2014/09/Actas-de-Congreso-Aciagas-FINAL.pdf>
 19. 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*, XVIII (25), 265-280.
 20. Nercesian, I. (2013). *La política en armas y las armas de la política. Brasil, Chile y Uruguay 1950-1970*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
 21. Lida, M. (2012). Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia católica en una era de desarrollo, 1955-1965. *Quinto Sol*, Revista de Historia, 16 (2), 1-20. Disponible en: <http://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/quintosol/article/view/521>
 22. Murthag, R. (2013). *Experiencias y realizaciones de origen cristiano para afrontar la pobreza rural en el noreste argentino, 1960-1983*. Tesis Doctoral inédita. Doctorado en Sociología. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
 23. Pacheco de Oliveira, J. (2010). ¿Una etnología de los *indios misturados*? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil. *Desacatos*, 33, 13-32.
 24. Silva, M. (Ed.) (1998). *Memorias del Gran Chaco*. Segunda parte. Resistencia: Encuentro Interconfesional de Misioneros.

25. Taurozzi, S. (2006). *Los pasionistas en Argentina y Uruguay: 100 años de historia*. Buenos Aires: Pasionistas.
26. Trincherero, H. (2000). *Los dominios del demonio*. Buenos Aires: Eudeba.
27. Wright, P. (2002). Ser católico y ser evangelio. Tiempo, historia y existencia en la religión toba. *Revista Antropológicas*, 13 (2), 61-81.
28. Wright, P. (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. *Horizontes Antropológicos*, 9 (19), 137-152. DOI 10.1590/s0104-71832003000100006
29. Zapata, L. (2014). ¿Qué significa ser indio/a mapuche?: ‘pueblo indígena’ y diseminación. En R. Guber (Comp.) *Reflexividades argentinas. Investigadoras de campo y categorías prácticas de investigación* (pp. 183-221). Buenos Aires: Miño y Dávila.