

La pastoral rural en Formosa y el surgimiento de una *pastoral aborígen* (c.1960 – 1980)

Miguel Leone

CONICET/IEALC

miguelleone@hotmail.com

Cristian Vázquez

(CONICET/UNGS)

cristian_vazquez86@hotmail.com

Resumen

Hacia 1960 en el noreste argentino comenzó a generarse una forma de pastoral que propuso novedosos modos de acompañamiento a grupos campesinos. Este artículo estudia el modo en que ella se desarrolló haciendo especial hincapié en la provincia de Formosa.

En los finales de los años sesenta, en el seno de aquella pastoral campesina, comenzaron a gestarse algunas iniciativas específicamente abocadas a trabajar con indígenas. Ello tuvo lugar, sobre todo, en la zona oeste del Gran Chaco argentino.

Luego, durante la década de 1970, el incremento de la represión dio lugar a una persecución selectiva sobre la pastoral rural en su conjunto. Consecuentemente, ella se vio obligada a reducir sus grados de radicalidad política y limitar el acompañamiento a procesos de organización política campesina. En este marco, postulamos que la *pastoral aborígen* se presentó como un ámbito de refugio para algunos laicos y religiosos que habían formado parte de la pastoral campesina. El artículo muestra que ciertas lógicas que supo tener la *pastoral aborígen* en la región chaqueña se explican por las continuidades que ella mantuvo con la pastoral campesina. Pero sugiere que esas continuidades fueron posibles al costo de

Abstract

By 1960 in northeastern Argentina it began to generate a form of pastoral that proposed novel ways of accompaniment to peasant groups. This article seeks to analyze how these new forms were developed, making an emphasis in the province of Formosa.

In the late sixties, that within pastoral peasant, began to take shape some initiatives specifically doomed to work with Indians. This occurred mainly in the western part of the great Argentine Chaco.

Then, during the 1970s, the increased repression led to selective persecution on rural pastoral as a whole. Consequently, it was forced to reduce their levels of political radicalism and limit the accompaniment to processes of peasant organization. In this context, we postulate that the *aboriginal pastoral* served as a refuge for some secular and religious people who had been part of the peasant pastoral. The article shows that certain logics that once had *aboriginal pastoral* in the Chaco region can be explained by the continuities that it had with the peasant pastoral. But it suggests that these continuities were possible at the cost of

cierta reducción en los niveles de confrontación política y radicalidad ideológica manifiesta dentro de las redes de trabajo pastoral.

Palabras clave: pastoral rural, pastoral aborige, Movimiento Rural de Acción Católica, Formosa, campesinos.

some reduction in the levels of political confrontation and ideological radicalism of the pastoral work networks.

Keywords: rural pastoral, aboriginal pastoral, Movimiento Rural de Acción Católica, Formosa, peasants.

Introducción

Hacia finales de la década de 1960 en Argentina comenzó a cobrar forma un tipo novedoso de pastoral, orientada a las poblaciones rurales. Esta forma de intervención pastoral tuvo su mayor grado de articulación en el noreste argentino (NEA)¹. La figura de Monseñor Iriarte, obispo de Reconquista, tuvo un rol protagónico en tal articulación. Sus gestiones facilitaron la formación de una “pastoral de conjunto”² en la región que articuló un conjunto heterogéneo de instituciones, grupos de trabajo o congregaciones³. Dentro de tal pastoral, el Movimiento Rural de Acción Católica (MR) apoyado fuertemente en el trabajo pastoral de laicos y laicas, se constituyó en el dispositivo más importante de esa constelación de entidades. En este sentido, la creación de este Movimiento en abril de 1958 marca un hito fundamental en la articulación de esta pastoral de conjunto.

Desde su inicio, esta pastoral se orientó a “elevar el nivel de vida material y espiritual”⁴ de la población rural. Paulatinamente, fue impregnándose de nuevos enfoques teológicos, éticos y políticos, incorporando nociones como “lucha”, “liberación” y “cambio de estructuras injustas”. Todas ellas, por cierto, eran nociones que acabarían plasmándose en los documentos producidos

¹ Entiéndase por NEA la región argentina comprendida por las provincias del Chaco, Formosa, Corrientes, Misiones y Norte de Santa Fe. En términos generales, durante el período analizado ésta era el área con mayor proporción de población rural y ocupada en actividades agropecuarias (COEPAL, s/f).

² La Pastoral de Conjunto representó una nueva forma de pastoral en la Iglesia Católica. Surgió a partir del Concilio Vaticano II y se caracterizó por alentar la constitución de regiones eclesiales, articulando y coordinando las labores pastorales entre diócesis.

³ Pueden nombrarse: Acción Misionera Argentina, Centro de Promoción Humana, Fundación para la Justicia y Paz, Instituto de Cultura Popular, Misiones Rurales Argentinas, Equipo de Monte (diócesis de Sáenz Peña), entre otras.

⁴ *Siguiendo la huella*, Año 1, N° 1, julio de 1958.

por el Concilio Vaticano II⁵ (1962-1965) y la Conferencia Episcopal de Medellín⁶ (1968). Cómo ha planteado Michel Löwy (1999), ambos representaron la cristalización en el plano institucional de originales visiones políticas y éticas que por entonces ganaban presencia en los espacios pastorales cristianos⁷. El MR no estaba exento a esas transformaciones.

La pastoral rural que aquí nos ocupa se orientó desde el comienzo al campesinado. Sin embargo, durante el segundo lustro de la década de 1960, en el seno de esta pastoral de conjunto, comenzó a gestarse un tipo de pastoral indigenista orientada a “acompañar a los aborígenes” para que mejoraran sus condiciones de salud, educación, higiene; pero también abocada a “revalorizar sus culturas”. En este caso, laicos, monjas y sacerdotes asumieron sus propias prácticas bajo la denominación de “pastoral aborigen” y buscaron generar “desarrollo” y “promoción comunitaria” en las localidades en las que se asentaron. Esta forma de pastoral indigenista tuvo lugar sobre todo en las zonas rurales del centro y el oeste de las provincias de Chaco y Formosa.

Cuando en 1972 el MR fue expulsado de la Acción Católica -y con ello, de la Iglesia-, esta pastoral rural sufrió un duro revés. Hacia 1975/76, la intensificación de la represión en el país implicó un golpe definitivo sobre los procesos de construcción social y política emprendidos. La persecución y la represión que recayó sobre estas prácticas hizo que muchos se vieran obligados a apartarse del movimiento -cuando no a exiliarse. Pero si bien las experiencias de pastoral orientada al campesinado encontraron un definitivo final en 1976, las prácticas de intervención pastoral con grupos aborígenes, en cambio, no sólo encontra-

⁵ Durante la primera mitad de la década del sesenta sesionó en Roma el Concilio Vaticano II. Tanto sus premisas como sus conclusiones ejercieron una influencia determinante, no sólo en la Iglesia institucional, sino en todos los ámbitos del catolicismo. Existe abundante bibliografía sobre el tema. Respecto de su recepción en Argentina, se sugiere Touris (2000) y Margaria (2012).

⁶ En agosto de 1968 se reunió la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (Colombia) para emprender la tarea de aplicar las conclusiones Concilio Vaticano II al continente. Sin embargo, Medellín no funcionó como un simple adaptación del Concilio a la realidad de América Latina sino más bien una reinterpretación del mismo desde “el punto de vista de los pueblos periféricos” (Gutiérrez, 1984 [1971]: 57).

⁷ Apropiándonos de las adaptaciones realizadas por Claudia Touris (2010) para el caso argentino del concepto *cristianismo liberacionista*, nos animamos a entender la pastoral rural del NEA como expresión de ese fenómeno social e histórico. La definición original de cristianismo liberacionista (Löwy, 1999: 43) hace referencia a un “amplio movimiento social-religioso” constituido como red social, atravesado por una cultura religiosa y una praxis entre otros elementos.

ron continuidad, sino que incluso se vieron -en ciertos sentidos- fortalecidas. Ello es especialmente cierto en relación con la zona del oeste formoseño.

A modo de hipótesis en este trabajo sostenemos que la *pastoral aborígen* fue una de las maneras en que ciertas prácticas de la pastoral rural pudieron hallar continuidad a pesar de la fuerte represión desatada. Esto sugiere que buena parte de las formas y los contenidos que supo tener la *pastoral aborígen* en la región chaqueña se explica por las continuidades que ella mantuvo con la pastoral campesina articulada previamente en el NEA. Pero, como es imaginable, esas continuidades sólo fueron posibles a partir de una relativa reducción de los niveles de confrontación política y radicalidad ideológica dentro de las redes de trabajo pastoral.

Una pastoral rural politizada y crítica

El MR se creó como una rama especializada de la Acción Católica⁸. Desde sus inicios el MR se preocupó por generar instancias de capacitación de los sectores campesinos. A tal fin, hacia 1964 esta entidad alcanzó a contar con dos institutos de formación en la provincia de Buenos Aires, uno en la localidad de Capitán Sarmiento (Instituto San Pablo) y otro en departamento de 9 de Julio (Instituto Santa María)⁹. El mismo espíritu educativo y de capacitación supieron tener las publicaciones que produjo el MR: *Siguiendo la huella*, el *Boletín del maestro rural* y el *Boletín del dirigente*¹⁰.

⁸ La Acción Católica fue una entidad de tipo laico que se creó en 1931 con la finalidad de promover formas de difusión de los principios éticos católicos en la sociedad civil. En referencia a las ramas especializadas, además del MR, en Argentina fueron creadas la Juventud Obrera Católica (JOC) en 1941, la Juventud de Estudiantes Católicos (JEC) en 1953, y la Juventud Universitaria Católica (JUC) en el mismo año.

⁹ Aunque con una intensa actividad, este instituto tuvo una corta vida entre 1963 y 1965. El Instituto San Pablo, en cambio, continuó sus actividades hasta los primeros años de la década de 1970, cuando el MR fue expulsado del seno de la ACA.

¹⁰ *Siguiendo la huella* era el órgano de difusión principal del MR y estaba dirigidos a las familias campesinas. Fue editado entre los años 1958 y 1972. El *Boletín del maestro rural* estaba dirigido a este grupo profesional y fue editado entre 1960 y 1973 (no contamos con números posteriores a ese año, aunque ciertos indicios sugieren que habría tenido continuidad más allá de esa fecha). El *Boletín del dirigente* muchas veces fue publicado bajo el nombre *Entre Amigos*. Su edición comenzó hacia 1964 pero tuvo mucha menos continuidad que las otras dos publicaciones. Cargaba con un marcado sentido programático.

Desde su nacimiento el MR atravesó distintas etapas. Si en un primer momento adscribió una concepción apostólica y misional, a partir de 1962 comenzó a volcarse a concepciones sobre la evangelización más vinculadas a la idea desarrollista de “promoción comunitaria” y, su contraparte católica, la “promoción humana”¹¹. Conjugando ambas concepciones de forma algo elíptica, en 1963 el Reglamento del MR sostenía que el fin de la entidad era “cristianizar las almas y las actividades humanas en el ambiente rural” pero aclaraba que esa finalidad debería ser abordada “en forma integral mediante la promoción humana, técnica y apostólica, trabajando por un campo mejor, más humano y más cristiano”¹².

En 1965 el Movimiento adoptó el método “revisión de vida” denominado “ver, juzgar y actuar”¹³. El mismo exigía una predisposición a conocer “profundamente” la realidad social en la que se realiza trabajo pastoral. Ello era seguido de un análisis crítico sobre esa realidad -orientado por la doctrina católica-. Finalmente, el método postulaba como un deber católico el compromiso activo en pos de reducir las injusticias observadas. La pedagogía contenida en este método implicaba, reuniones con la población de cada ámbito de trabajo pastoral a fin de generar la participación de los asistentes, buscando disminuir el papel rector del coordinador (en el caso que nos ocupa, el militante del MR). En definitiva, esta metodología no sólo proponía la educación y capacitación sino que también alentaba la acción. Considerando este conjunto de cuestiones es dable suponer que la adopción del método “ver, juzgar, actuar” configuró un escenario propicio, dentro del MR, para el desarrollo de posiciones comprometidas con la transformación de las realidades rurales.

Ello contribuye a explicar que hacia 1968, al compás de las mutaciones que el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín impusieron en la Iglesia, el MR comenzase a manifestar de forma cada vez más frecuente posturas cercanas a la idea de “liberación” (Moyano, 1991). En consecuencia, la

¹¹ La categoría de “promoción humana” surgió del seno de las discusiones teológicas de la Iglesia católica que, hacia la década de 1960, debatían sobre la misión cristiana en el nuevo marco internacional de entonces. La primera vez que la expresión fue utilizada en documentos eclesiales fue a instancias de la constitución pastoral del Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965). Quince meses después era utilizada en la encíclica papal *Populorum Progressio* (26 de marzo de 1967).

¹² *Reglamento del MR*, 1963, Art. 4.

¹³ Este método nació en la experiencia de la Acción Obrera Católica de Bélgica, a instancias de su inspirador, el sacerdote Joseph Cardijn.

capacitación originalmente pensada en una dimensión técnica y laboral, con el correr del tiempo fue adquiriendo un sentido cada vez más politizado y crítico.

Los planteos de Medellín fueron muy rápidamente incorporados por el MR (incluso antes que la Conferencia Episcopal Argentina se pronunciara al respecto¹⁴). El número de octubre de 1968 de la publicación *Siguiendo la huella* ocupó su página primera con una nota firmada por la dirección editorial bajo el título “Medellín es un llamado para todos”. La nota exhortaba a aplicar las conclusiones de la conferencia de Medellín en la vida diaria¹⁵. En clara referencia a la noción de “hombre nuevo” por entonces en boga en ámbitos marxistas y revolucionarios de Latinoamérica, la nota convocaba a que “cada uno [ejerza] (...) una conversión (...) dejando [atrás] al hombre viejo que habita en nosotros”¹⁶.

En toda la región del NEA, los posicionamientos éticos, políticos y teológicos adoptados por la pastoral rural facilitaron la emergencia de formas de organización política campesina. Desde 1970 la conformación de la Ligas Agrarias en distintas provincias del NEA¹⁷ encontró un apoyo fundamental del MR y de algunos Obispos. La mayoría de los militantes, dirigentes y la estructura organizativa sobre la que se montaron las diferentes Ligas provinciales fue la resultante del proceso emprendido con antelación por el MR. Sin entender la importante experiencia del MR difícilmente se puede explicar el vertiginoso desarrollo de las Ligas¹⁸.

Financiamiento y redes de la pastoral rural en el NEA

Fernanda Beigel (2011) ha planteado que, entre la multiplicidad de transformaciones que el Concilio Vaticano II imprimió en el catolicismo interna-

¹⁴ La recepción institucional de los documentos de Medellín dentro en la Iglesia Argentina se hizo mediante la declaración del Episcopado Argentino denominado “Documento de San Miguel” del 26 de abril de 1969. Dicho documento pretendió ser una adaptación de los documentos de Medellín a la realidad local.

¹⁵ *Siguiendo la huella*, Año 7, N° 109, octubre de 1968.

¹⁶ *Siguiendo la huella*, Año 7.

¹⁷ En noviembre de 1970 se crearon las Ligas Agrarias Chaqueñas; durante el mes de agosto de 1971, las Ligas Agrarias del Norte de Santa Fe y el Movimiento Agrario Misionero; en diciembre del mismo año nació la Unión de Ligas Campesinas Formoseñas; y en enero de 1972, las Ligas Agrarias Correntinas.

¹⁸ La tesis de maestría elaborada por Cristian Vázquez, pronta a ser presentada en la Universidad Nacional de General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo Económico y Social, demuestra cómo ello funcionó particularmente en el caso formoseño.

cional, una de gran relevancia -y no siempre atendida- es la difusión y coordinación de agencias de financiamiento y cooperación internacional ligadas a la Iglesia Católica. En el marco del desarrollismo imperante a nivel global, la preocupación por las condiciones de existencia de los sectores empobrecidos propició la coordinación de este tipo de agencias en pos de fomentar el “desarrollo” de las sociedades del “tercer mundo”.

Buena parte del financiamiento del MR provino, en efecto, de fundaciones internacionales católicas. Fue así que dos de las más importantes instituciones de cooperación internacional que facilitaron recursos y financiamiento al MR fueron Misereor y la Acción Episcopal Adveniat¹⁹. Ambas agencias estaban ligadas a la Conferencia de Obispos Católicos de Alemania Occidental (Beigel, 2011).

A su vez, las acciones emprendidas por la pastoral rural en el NEA encontraron importantes puntos de apoyo logístico y financiero en la Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (FUNDAPAZ)²⁰ y el Instituto de Cultura Popular (INCUPO). Aunque FUNDAPAZ sostuvo intervenciones en otras zonas del país más allá del NEA, sus principales acciones se concentraron en esta región. La entidad fue una especie de institución de respaldo para diferentes equipos de trabajo social, político, sanitario y/o pastoral en la región del NEA.

INCUPO, por su parte, nació en febrero 1968²¹; su sede central se radicó en Reconquista (provincia de Santa Fe). Los fondos necesarios para efectivizar la creación del Instituto provinieron de Misereor. INCUPO se dedicó funda-

¹⁹ La primera se creó en 1958 a partir de una gran campaña de recaudación conocida como Fondo para el Desarrollo Social-Económico (el nombre exacto de la campaña fue “Obra de Beneficencia Episcopal contra el hambre y la enfermedad”). Tres años después, otra gran colecta dio lugar a la creación de la Acción Episcopal Adveniat.

²⁰ FUNDAPAZ se creó en 1963 a partir de una donación hecha por la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús. Los fondos provinieron de la venta del edificio en el que funcionaba un colegio perteneciente a las religiosas, ubicado en un barrio de clase alta de la ciudad de Buenos Aires. Las religiosas depositaron en el matrimonio de Jorge Pereda y Silvia Stengel la responsabilidad de llevar a cabo la creación de la fundación. El matrimonio estaba radicado en la localidad de Vera, al norte de Santa Fe, en donde eran propietarios de un campo. Cargando consigo una estirpe familiar aristocrática, la pareja no sólo mantenía vínculos cercanos con el gobierno provincial (Jorge Pereda era Director de Extensión del Ministerio de Agricultura de la Provincia) sino también con Iriarte, el obispo de Reconquista (Silvia Stengel era miembro del Consejo Pastoral de esa diócesis).

²¹ Un año antes había sido creado, por iniciativa del MR, el Centro de Promoción Humana (CEPRHU). A partir de ciertos vínculos con la Acción Cultural Popular de Colombia (ACPC) y con las escuelas radiofónicas de Radio Sutatenza (de ese mismo país), el CEPRHU fue pres-

mentalmente a generar programas radiofónicos y boletines informativos para la región del NEA. En efecto, dos de las principales actividades del Instituto fueron los programas alfabetización radial *Juntos Podemos* (inspirados en el modelo de Paulo Freire) (Roze, 2011), y la publicación del periódico *Acción de Incupo*. Hacia comienzos de la década de 1970 INCUPO creó en Reconquista un Centro de Capacitación de Líderes (CECAL). El mismo no sólo fue un espacio ampliamente utilizado para capacitaciones y encuentros, sino que además fungió como un ámbito social de intercambios, producción de materiales pedagógicos, y edición de folletines y medios de divulgación y propaganda.

La pastoral rural se instala en Formosa

Cuando en 1957 fue creada la diócesis de Formosa²², Raúl Marcelo Scozzina fue nombrado su obispo. Con apenas treinta y seis años, a él le correspondió la responsabilidad de organizar la diócesis, crear parroquias, propiciar la instalación de diversas congregaciones y órdenes, y articular el complejo aparato burocrático religioso. Habiendo participado de las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II, Scozzina nutrió sus iniciativas diocesanas con un marcado sentido renovador. Por impulso de este obispo tuvo lugar en Formosa una pastoral dirigida a los sectores pobres, campesinos, obreros rurales e indígenas, que se tradujo “en prácticas religiosas concretas en favor de la promoción humana” (Esquivel, 2000: 18). Para ello, el gobierno diocesano se esforzó por gestionar recursos de distinto tipo ante instituciones nacionales e internacionales²³.

La falta de clero fue una de las características más notorias de la diócesis de Formosa²⁴. Trece años después de haber sido creada la diócesis, el sacerdote Luis Piemonte, Delegado de Pastoral de Formosa, se mostraba preocupado frente al “problema sacerdotal”; un problema, decía, “que si en algunas partes

tando una atención cada vez mayor a la cuestión de la comunicación con las poblaciones rurales. Este interés se plasmó luego en la creación de INCUPO.

²² Ello tuvo lugar a partir de la Bula Papal “*Quandoquidem adoranda*” de Pío XII (11 de febrero de 1957). La nueva jurisdicción católica comprendió la totalidad de la provincia de Formosa.

²³ En relación con ello, en una entrevista realizada en 2001, Scozzina recordó haber mantenido reuniones con miembros de *Adveniat* y *Misereor* a instancias del Concilio Vaticano II, en Roma. (Entrevista a Marcelo Scozzina, junio de 2001. [Cedida generosamente a Cristian Vázquez por Ricardo Murtagh]).

²⁴ Hacia 1961, Formosa presentaba la proporción de sacerdotes por habitantes más baja del país, siendo de un sacerdote cada 8 mil habitantes (*Anuario Eclesiástico*, 1961).

es grave, aquí en Formosa es más grave todavía (...) [pues] somos pocos, y las vocaciones no se despiertan”²⁵.

Esta situación, marcada por una estructura institucional eclesial raquítica, dificultó el temprano ingreso del MR en ese territorio diocesano. Recién hacia 1964 ello fue posible gracias al financiamiento enmarcado en el denominado “Proyecto Misereor”²⁶. Sin embargo, una vez que el MR comenzó a dar los primeros pasos en dirección a ingresar en la diócesis, su despliegue en el territorio provincial pasó a darse de forma intensa y veloz. Desde el punto de vista del gobierno diocesano, la apelación a los laicos y las congregaciones se presentaba como una excelente vía para saldar las carencias del clero²⁷ y el MR se presentaba entonces como un provechoso aliado en los planes de crecimiento de la capacidad pastoral de la diócesis. El mismo Piemonte sugería que “la única esperanza y salida por el momento [para saldar la carencia de sacerdotes], son los ministros laicos y las Religiosas que administran la Comunión y comenzarán a Bautizar”²⁸. Estas cuestiones ponen en tensión aquella máxima weberiana respecto de que la constitución de un campo religioso se fundamenta en la monopolización de esta forma de capital por parte de los especialistas (Weber, 1984; Bourdieu, 2011). Lejos de verse despojados de toda forma de capital religioso, los laicos resultaron aquí habilitados para producir, reproducir y difundir bienes y servicios religiosos²⁹. La predisposición del obispo para dar a los laicos la responsabilidad de llevar a cabo las intervenciones pastorales

²⁵ *Actualidad Pastoral*, n° 32, septiembre 1970, p. 127.

²⁶ El proyecto tuvo una envergadura regional y estuvo avalado por el Arzobispado de Corrientes en la persona de Mons. Francisco Vicentín y los Obispos de Resistencia (Mons. José Marozzi); Formosa (Mons. Pacífico Scozzina); Posadas (Mons. Jorge Kemerer); Reconquista (Mons. Juan Iriarte); Goya (Mons. Alberto Devoto); y Sáenz Peña (Mons. Ítalo Di Stéfano). Este proyecto tenía por finalidad “continuar la promoción de los campesinos del Nordeste Argentino a través de programas de educación y desarrollo, y capacitando para el esfuerzo y la ayuda mutua” (*Proyecto Misereor*, n° 237-11/1^a). Como resultado del proyecto fue elaborado un informe final en el que se analizaron las condiciones de posibilidad para el despliegue del MR en la región del NEA y se establecieron ciertos lineamientos de acción. El principal de ellos fue la creación de un Secretariado regional que abarcara un conjunto de diócesis en el nordeste argentino.

²⁷ Ello encuadraba por cierto dentro de las renovaciones teológicas y litúrgicas emergentes del Concilio Vaticano II que replanteó el papel del laicado dentro de la Iglesia.

²⁸ *Actualidad Pastoral*, n° 32, septiembre 1970, p. 127.

²⁹ Tal el caso, por ejemplo, del laico Oscar Ortíz, “Promotor” del MR en Formosa, que en octubre de 1969 fue constituido como “Ministro de la Comunión” por el Obispo Scozzina (*Actualidad Pastoral*, n° 32, septiembre 1970, p. 126).

se presentaba, desde el punto de vista del MR, como una posibilidad de ganar autonomía en su modo de despliegue y en el tipo de actividades a emprender.

Según Scozzina, el MR encontró un fuerte punto de anclaje en su diócesis a través de la acción de monjas pertenecientes a la Congregación de las Hermanas Misioneras Cruzadas de la Iglesia³⁰. La llegada de esta congregación a la diócesis (en 1966) fue resultado de activas gestiones realizadas por el obispo en esa dirección. En coordinación con el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria y el MR, esta congregación realizó cursos en capillas, escuelas e incluso casas de familia en zonas rurales; y se orientó principalmente a fortalecer la educación de las mujeres rurales, formar asistentes sociales y “líderes comunitarios” (Ortiz, 1972: 91).

En los años finales de la década del sesenta el proceso de expansión y consolidación del MR en el NEA continuó a un ritmo acelerado. El rápido desarrollo que INCUPO alcanzó a tener se explica por su inserción en la red social constituida en torno del MR y la pastoral rural en general. En efecto, el extensionista del MR, Oscar Ortiz, fue una de las personas más fuertemente comprometidas en el crecimiento de INCUPO³¹. A su vez, el MR encontró en el desarrollo de INCUPO nuevas posibilidades de inserción, nuevas fuentes de financiamiento y mejores dinámicas de articulación regional.

Así, dentro de una expansión que el MR experimentaba a nivel regional, la provincia de Formosa fue escenario privilegiado. Las propuestas pastorales de “liberación” contenidas en las iniciativas del MR encontraron cierta convergencia con las propuestas de renovación que por entonces Scozzina intentaba plantear para su diócesis. En Formosa se realizaron variedad de cursos y jornadas para campesinos y maestros rurales orientados a formar líderes campesinos locales. Luego de un intenso proceso de formación y organización campesina, en abril de 1970 “por primera vez”³² unos veinticinco

³⁰ Entrevista a Marcelo Scozzina, junio de 2001.

³¹ Aunque no se encontraban vinculados de forma directa con el MR, otras dos personas de gran protagonismo en el desarrollo de INCUPO fueron Jean Charpentier y “Magui Charpentier”. Jean era un sociólogo francés, miembro de la Acción Católica francesa. Destacaban sus conocimientos sobre las Escuelas de la Familia Agrícola (Entrevista a Cristina Marinosi, 29 de junio de 2013). Es de suponer que el apodo Magui deriva del nombre Magdalena, aunque no hemos podido dar con datos fehacientes que así lo demuestren. Asimismo, el nombre de esta mujer aparece en los documentos con el apellido de su compañero y no hemos podido acceder a conocer su apellido de soltera.

³² *La Mañana*, 24 de abril de 1970.

campesinos representaron a dieciséis “comunidades” rurales de la provincia en un importante encuentro en la capital formoseña.

Como resultado de ese encuentro se programó un “curso de base” orientado a “jóvenes campesinos”, el cual se llevó a cabo en Estanislao del Campo unas semanas más tarde. Resulta interesante destacar que del mismo participaron no sólo una veintena de “jóvenes campesinos” sino que también asistieron ocho “aborígenes”³³. Con ello, las actividades del MR en Formosa mostraban cierta apertura hacia los indígenas, en tanto sector de la población rural. Coincidió, por cierto, con la dirección pastoral que el obispo ansiaba para su diócesis.

Un vuelco hacia “lo aborigen”

Esta apertura hacia lo indígena que el MR mostraba en la diócesis de Formosa merece ser vista como una particular especificidad del MR local. Hasta el momento, a nivel nacional, las intervenciones del MR no habían dado atención significativa a la cuestión indígena, como así tampoco habían alcanzado a tratar en profundidad los conflictos étnicos y raciales emergentes³⁴. Por su parte, las referencias a lo indígena en las publicaciones del MR fueron ínfimas, así como también resultaron verdaderamente escasas las experiencias que atendieron –y entendieron– a sectores indígenas de la población.

Desde sus orígenes el Movimiento se estructuró en base a tres “sectores”: a) maestros rurales; b) empresarios rurales y su familia; y c) trabajadores y pobladores rurales; no obstante, este último sector tempranamente pasó a ser comprendido bajo el epíteto de “campesino”, diluyendo así otros grupos sociales y/o étnicos del espacio rural. Fueron verdaderamente pocos los casos en que el MR se ocupó de atender a trabajadores golondrina, obreros rurales, hacheros y/o indígenas. La alta movilidad territorial que habitualmente presentaba este tipo de “trabajadores y pobladores rurales” atentaba, como es lógico imaginar, contra las posibilidades de emprender iniciativas pastorales continuadas en el tiempo.

³³ *La Mañana*, 24 de abril de 1970.

³⁴ Eduardo Archetti (1988) y Leopoldo Bartolomé (1982) observaron –para los casos del norte santafecino y la provincia de Misiones, respectivamente– que, pese a su prédica cristiana de hermandad, el MR no había logrado modificar en su interior las formas racistas de discriminación social existentes entre “gringos”, “criollos” e indígenas. Muchos fueron los casos en que las actividades realizadas por el MR fueron realizadas de manera diferenciada por “criollos” y “gringos”.

Aun así, existieron tanto en el MR en particular, como en la pastoral rural en general, algunas iniciativas de trabajo con estos grupos poblacionales. La experiencia emprendida por el sacerdote italiano Arturo Paoli³⁵ hacia 1961 en la localidad de Fortín Olmos (norte de la provincia de Santa Fe)³⁶, la conformación del “Equipo de Monte” a comienzos de 1970 en la Diócesis de Sáenz Peña³⁷ o la mucho menos conocida iniciativa de “trabajo de promoción indígena” gestada por el MR en Los Toldos (Provincia de Buenos Aires) hacia 1967³⁸ son algunas de ellas.

Aun así, los primeros trabajos pastorales que se volcaron a trabajar con “aborígenes” en el marco de la pastoral rural no buscaron el “fortalecimiento de la cultura aborígen”. Tampoco entendieron que la acción pastoral con estos grupos ameritase formas de “promoción comunitaria” demasiado distintas de las estrategias de intervención aplicadas en el trabajo con grupos campe-

³⁵ Paoli era miembro de la congregación de los Hermanos del Evangelio y había llegado a la Argentina en 1954 como capellán de inmigrantes italianos. Durante los primeros años sesenta Paoli fue uno de los promotores del diálogo entre “católicos y marxistas” (Martín, 2010) y se convirtió en un elemento importante de lo que Touris (2010) denominó como la “constelación tercermundista”.

³⁶ Iniciada en forma temprana, la iniciativa contó con el respaldo del papa Paulo VI y resultó ser una experiencia referencial para toda posterior intervención pastoral rural en la región nordeste. Su llegada a Fortín Olmos apuntó a crear la “Cooperativa Ayuda Fraternal de Fortín Olmos” con el objetivo de trabajar junto a obreros hacheros –en su mayor parte, *mocoví*– de la empresa La Forestal. Esta experiencia representó una de las primeras formas de pastoral rural que se permitió trabajar con poblaciones “aborígenes”. Pueden consultarse los documentales *Hachero nomás* (1966) y *Regreso a Fortín Olmos* (2009).

³⁷ La creación de este equipo respondió a una iniciativa del obispado de Sáenz Peña (provincia de Chaco) y se nutrió de un grupo de religiosos, religiosas y laicos que dependían de esa diócesis. Entre sus integrantes podemos nombrar al sacerdote franciscano Joaquín Nuñez (oriundo de Formosa); el sacerdote francés Carlos Plancot y José Caravias, jesuita español y activo participante de las Ligas Agrarias Cristianas, que se sumó al grupo cuando fue expulsado del Paraguay por el gobierno de Alfredo Stroessner. También formaban parte del grupo los laicos Remo Vénica e Irmina Kleiner, quienes a su vez eran parte del MR. Aunque no era parte orgánica del MR, el Equipo de Monte trabajó mancomunadamente con él y se preocupó por atender a hacheros y obreros rurales, esta vez, *qom* y *wichi*.

³⁸ Con “el objetivo de realizar un trabajo de promoción indígena” el MR estableció contactos con la intendencia de ese partido bonaerense para trabajar junto a “descendientes de la tribu araucana de Ignacio Coliqueo”. Como era característico de los programas de “desarrollo rural” o “comunitario” emprendidos por el MR, aquí también se buscó enseñar técnicas de uso del suelo y cultivo, generar modificaciones en los hábitos alimenticios de la población, fomentar la formación de grupos, la realización de reuniones y la concientización individual y colectiva, inculcar “prácticas conservacionistas” de los suelos, entre otras cuestiones (*Cultura Popular, Boletín para el servicio voluntario*, n° 6, c. 1968, p. 35)

sinos o colonos. Estas iniciativas primeras no se orientaron a la organización de estos sectores de población rural bajo la idea de “pueblo indígena”. Ello es algo que tendría lugar posteriormente, cuando otras iniciativas de pastoral rural pasaran a reconocer al aborígen –en lugar del campesino– como su específica población-objetivo. Entrada la década de 1970, en la región chaqueña comenzó a consolidarse un proceso histórico por el cual varias iniciativas pastorales³⁹, muchas de ellas deudoras del trabajo emprendido por el MR, pasaron a entender su trabajo misional bajo la noción de *pastoral aborígen*.

La gestión de una red de *pastoral aborígen*

En el año 1968 Guillermina Hagen Montes de Oca, una monja perteneciente a la Congregación de las Hermanas del Niño Jesús, oriunda de la ciudad de Buenos Aires, realizó una estadía en Fortín Olmos. La brevedad de esta estadía no fue óbice para la generación de contactos y la acumulación de experiencias pastorales por parte de esta monja. Al poco tiempo de estar allí Hagen recibió una invitación de la Dirección Provincial del Aborígen de Chaco para iniciar una obra de “desarrollo rural” en donde otrora había funcionado la Misión franciscana de Nueva Pompeya. La aceptación de la propuesta por parte de la monja fue el comienzo de una experiencia de trabajo pastoral que, en sus inicios, contó con el apoyo del Subsecretario de Bienestar Social de la Nación (Hermitte y equipo, 1995; Lanusse, 2007). A su vez, los contactos con el obispo de Sáenz Peña le permitieron a Hagen contar con el acompañamiento de laicos adscriptos como voluntarios de ese obispado⁴⁰ (Iñigo Carrera, 1998). Allí promovieron el cultivo para el consumo doméstico, se abocaron a la alfabetización de adultos y crearon una sala de primeros auxilios. A su vez, reproduciendo prácticas comunicacionales del MR e INCUPO, este equipo de voluntarios impulsó la edición de un boletín (deno-

³⁹ Las iniciativas encaradas de forma casi personal por Mabel Quinteros en su calidad de laica en Morillo (oeste de la provincia de Salta) merecen ser leídas como un caso representativo de este pasaje. En 1975 Quinteros aprovechó los contactos hechos por una Congregación de monjas en esa localidad para realizar estadías de mediano plazo allí. Reconociendo una especificidad cultural “aborígen”, Quinteros buscó aprender el idioma *wichi* y así obtener mejores herramientas para elaborar cartillas de alfabetización. Los viajes de Mabel Quinteros fueron financiados por INCUPO y avalados de forma entusiasta por su presidente, Oscar Ortiz.

⁴⁰ Lucas Lanusse (2007) documenta la presencia de Carlos Cavalli, una enfermera (Margarita Merganti) y un ex seminarista (“el negro” Orlando Montero).

minado “*Entre Amigos*”) a través del cual se buscaba, no sólo la difusión del trabajo realizado (Lanusse, 2007), sino también facilitar las comunicaciones entre los distintos agrupamientos aborígenes ubicados en los alrededores del edificio de la antigua Misión.

A diferencia de las formas imperantes en el MR, esta iniciativa pastoral situó el problema del racismo y la cuestión indígena en el centro de sus estrategias de intervención. El conflicto local que los voluntarios leyeron en las relaciones entre “criollos” y “aborígenes” fue asumido como principal desafío pastoral y político. Consecuentemente, esta experiencia no sólo tuvo la particularidad de abocarse exclusivamente al trabajo de organización y “promoción” de la población aborígen, sino que también supo dar un marcado sentido político a esas intervenciones de pastoral (Hermitte y equipo, 1995; Iñigo Carrera, 1998). Los vínculos que algunos de sus integrantes mantenían con la organización guerrillera Montoneros⁴¹ (Lanusse, 2007) y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (Doyle, 1997) probablemente facilitaban esa impronta pastoral.

Los voluntarios buscaron crear una cooperativa de consumo que acabase con el monopolio y el control que el comerciante criollo local ejercía sobre los precios de compra y venta de mercancías básicas en aquella aislada localidad (Hermitte y equipo, 1995; Iñigo Carrera, 1998). En esta misma línea, el grupo llegó a conformar una cooperativa dedicada a la producción de postes para tendido de cables, buscando así generar formas de autoabastecimiento del proyecto y mejoramiento de la infraestructura del lugar.

La de Nueva Pompeya fue una experiencia relevante en el desarrollo posterior de la *pastoral aborígen* en la zona. Durante 1969 y 1970 algunos sacerdotes y seminaristas de la Orden de los Pasionistas hicieron estadías en Nueva Pompeya y fueron cobijados por los voluntarios allí radicados (Taurozzi, 2006). A partir de esa experiencia, en los primeros años de la década de 1970, la orden Pasionista habilitó a algunos sacerdotes y seminaristas a trasladarse desde Nueva Pompeya (Chaco) a Ingeniero Juárez (Formosa) para asentarse de forma permanente en éste paraje. Entre ellos estaba el Padre Francisco Nazar Anchorena. En poco tiempo la orden desplegó un conjunto de iniciativas de carácter misional, con relativa continuidad en el tiempo, destinadas a trabajar con indígenas en ambas orillas del río Bermejo.

⁴¹ El propio Orlando Montero era militante de esa organización.

En 1971, la acción pastoral de los pasionistas se extendió hacia el extremo oeste formoseño. Un grupo encabezado por Nazar⁴² abandonó Ingeniero Juárez para trasladarse a San Andrés, un poblado muy cercano a las fronteras salteña y paraguaya; sitio en donde otrora se había asentado una misión anglicana. Inundaciones del Pilcomayo obligaron luego al conjunto de los habitantes de San Andrés a reasentarse a unos quilómetros de allí, en la localidad de El Potrillo.

Entendiendo la importancia que tenía la atención de la población indígena en las zonas del oeste formoseño y considerando la experiencia que la Orden Pasionista acumulaba en ese tipo de empresas, en 1972 Scozzina efectuó una invitación para que esta Orden tomase a su cargo un Vicariato Regional que abarcara el centro y el oeste provincial. Nuevamente, ésta prometía ser una manera de saldar los problemas de escases de clero diocesano. El obispo entonces envió una carta al Padre Provincial Pasionista, Mateo Perdía, en la que confiaba el Vicariato a la orden Pasionista a través de un convenio de cinco años. En la epístola el Obispo detallaba el tipo de trabajo que se esperaba realizar y la forma en que se deberían distribuir las tareas entre las distintas 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 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).

Esta breve reseña de iniciativas pastorales permite ver cómo, paulatinamente, en las provincias de Chaco y Formosa fue articulándose una red de trabajo pastoral específicamente abocada al trabajo con indígenas. Desde el punto de vista de sus intenciones de formar líderes, impulsar el “desarrollo comunitario” y fomentar la “promoción humana”, esta *pastoral aborígen* debe ser entendida como una continuidad de las prácticas de gestadas en la pastoral campesina.

⁴² Formaron parte de ese grupo de trabajo pastoral una monja (la Hermana Ángela) y el seminarista pasionista Roberto Vizcaino.

No obstante, la especificidad de la *pastoral aborígen* asentó en una inquietud específica por la cuestión indígena. En el seno de esta particular forma de pastoral, la “promoción” derivó en “promoción del aborígen”, el “desarrollo comunitario” en el fortalecimiento de “las comunidades indígenas” y la formación y capacitación funcionó propiciando la emergencia de “líderes aborígenes”⁴³.

Para alcanzar los objetivos de “promoción” y “desarrollo comunitario” la *pastoral aborígen* apeló a las formas y los contenidos prácticos acumulados por la pastoral rural durante más de una década de experiencias. La forma en que los “agentes de pastoral aborígen”⁴⁴ abordaron sus prácticas de “promoción” adoptó muchas de las dinámicas ensayadas previamente en el ámbito de la pastoral campesina. Al igual que en ésta, en las prácticas de *pastoral aborígen* se buscó generar una “concientización” de los sujetos con los que se trabajaba. Para ello, se apeló a generar cursos y capacitaciones, reuniones en donde emergiera la problematización sobre los asuntos cotidianos de la “comunidad”, y boletines y folletos que funcionaran como herramienta de divulgación e información. A su vez, el pasaje de determinados individuos desde la pastoral campesina a la *pastoral aborígen* implicó la continuación de ciertas disposiciones para la acción pastoral: lógicas de obtención de financiamientos, modos de articulación de grupos, entre otras cosas. Se trató, por cierto, de la reproducción y la traslación de determinados habitus y principios de visión y de división del mundo (Bourdieu, 2006)⁴⁵.

Una pastoral cercenada

A medida que los tiempos políticos en el país se ponían más difíciles y tormentosos, las distintas experiencias de pastoral rural en el ámbito nacional

⁴³ Por cierto, la búsqueda de este tipo de objetivos representó una gran diferencia entre las acciones de *pastoral aborígen* y las misiones indigenistas iniciadas durante la primera mitad del siglo XX a manos de jesuitas, anglicanos y pentecostales. No se trataba ya de convertir a los nativos al catolicismo sino de mejorar sus condiciones de vida, alfabetizar, educar y trabajar en la prevención de enfermedades: la otrora ansiada “conversión al catolicismo” pasaba ahora a un segundo plano.

⁴⁴ Así se denominaban a sí mismos estos sujetos.

⁴⁵ En un documento producido hacia 1979, miembros de la *pastoral aborígen* reconocían que las charlas que les brindó el sociólogo Charpentier, vinculado –como ya dijimos– a INCUPO, invitaban a adoptar una “actitud atencional por la CULTURA [aborígen]” (CECAZO c201, “Acerca del proceso y situación actual del Potrillo”, s/f [c. 1980] mayúsculas en el original).

y regional fueron siendo restringidas, perseguidas y mutiladas. La pastoral campesina se vio extensamente cercenada. La *pastoral aborigen*, en cambio, sufrió significativas transformaciones, pero pudo hallar formas de continuación incluso bajo la dictadura más cruenta jamás vivida en Argentina, iniciada el 24 de marzo de 1976.

En el NEA, el foco principal de la represión fueron las Ligas Agrarias. La creación de las Ligas trajo aparejada la aparición de novedosas formas de lucha política. Así, las tradicionales concentraciones agrarias eran combinadas con paros agrarios, huelgas y “escraches” a personas económica o políticamente poderosas y medios de comunicación. Incluso existió un importante número de tomas de tierras en las que los campesinos, en grupo, y provistos de precarias armas, intentaban resistir la expulsión y los corrimientos de alambrados que ciertos terratenientes hacían. Un relato de Monseñor Scozzina recuerda:

“yo caminaba esos campos y le decía a los campesinos que no llegaran a la violencia porque se hablaba de que se irían a abrir fuego sobre los peones que estaban alambrando (...) [los cuales,] pobres, no eran los culpables. Lo que hice fue atemperarlos” (Sánchez, Chávez y Olmedo, s/f: 22).

En este clima, el impulso que el MR dio a la conformación de estos movimientos en las distintas provincias del NEA significó una fuerte señal de alarma para los poderes económicos y políticos regionales.

Las emisiones radiales de INCUPO y del MR fueron uno de los primeros blancos de las medidas represivas. Durante el mes de junio de 1971 las autoridades gubernamentales formoseñas ordenaron levantar los programas radiales de ambas entidades⁴⁶. El diario local *La Mañana* se expresó sobre el tema argumentando que “curiosamente, la brusca supresión coincidió, con la realización de asambleas campesinas por el Movimiento Rural, donde se expusieron los problemas del campo y se criticó al gobierno provincial”⁴⁷.

A los pocos meses, en la provincia de Corrientes tuvo lugar un evento que dejó en claro la dirección que tomaría en adelante la represión gubernamental. El 30 de noviembre de 1971 la maestra rural Norma Morello, de activa

⁴⁶ El programa del MR comenzó en el año 1967 y tenía dos audiciones semanales; el de INCUPO nació a fines de 1970 y poseía una periodicidad diaria.

⁴⁷ *La Mañana*, 25 de junio de 1971.

militancia en el MR fue secuestrada por el Ejército, dando origen a “uno de los primeros casos de desaparición, detención ilegal y tortura denunciados en el país”⁴⁸. Morello estuvo privada de su libertad en Goya y luego fue trasladada en avión a Rosario, siendo objeto de horribles torturas (Morello, 1993). Nadie supo de su paradero hasta el 31 de diciembre de 1971, cuando fue trasladada a una comisaria de Rosario. Allí permaneció detenida hasta su liberación a comienzos de mayo de 1972.

Pocos días después, el 16 de mayo, intentando tomar distancia de las acusaciones de subversión que cada vez más frecuentemente caían sobre el MR, la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) resolvió la expulsión del mismo. En su XXV Asamblea Plenaria la CEA dejaba en manos de cada obispo la decisión de apoyar o no la formación y existencia de este tipo de militancias cristianas:

“[El] movimiento llamado hasta ahora ‘MOVIMIENTO RURAL DE ACCIÓN CATÓLICA’ no puede seguir siendo considerado como de Acción Católica, ni como integrante la Acción Católica Argentina, ni tampoco como Movimiento Rural Católico de carácter nacional con vinculación directa con la Conferencia Episcopal Argentina; sino que siga, por ahora, como Movimiento Rural (católico –cristiano– o de inspiración cristiana, según la denominación que sea preferida), con carácter local diocesano donde el Señor Obispo respectivo así lo quiera”⁴⁹.

La decisión adoptada por CEA puso fin a una de las experiencias más importantes de intervención de la Iglesia Católica en el medio rural. Las consecuencias negativas sobre la pastoral campesina no fueron pocas. Por un lado, el MR se vio privado, no sólo del respaldo institucional de la Iglesia, sino también de buena parte de su sustento material. Por otro lado, la expulsión generó en este espacio de militancia una serie de incomodidades difíciles de reconciliar: ¿cómo proclamarse católico y seguir militando en un espacio que la propia CEA rechazaba?

Paralelamente, la experiencia de pastoral con aborígenes en Nueva Pompeya también se vio fuertemente atacada. El relativo éxito que este grupo de trabajo obtuvo en la organización y fortalecimiento de la población *wichí*

⁴⁸ *Página/12*, 24 de julio de 2011.

⁴⁹ CEA, 18 de mayo de 1972.

local, significó que muchos de los nativos prefirieran permanecer trabajando en la cooperativa local en lugar de ir a las chacras de los alrededores de Juan José Castelli para la cosecha del algodón (Iñigo Carrera, 1998). Consecuentemente, las quejas de los productores rurales de Castelli no tardaron en hacerse escuchar. La Federación Agraria local presentó reclamos ante los gobiernos provincial y nacional para que el grupo de voluntarios fuera desalojado (Colombres, 1976). El gobierno provincial comenzó entonces a restringir los permisos para la venta de postes (Lanusse, 2007). Como resultado de un creciente hostigamiento sobre el grupo de trabajo, hacia 1973 éste acabó disolviéndose y Hagen debió exiliarse en Perú.

Aun así, el tipo de represión sufrida por la pastoral rural no fue sistemática ni generalizada sino que más bien mostró persecuciones focalizadas e individualizadas. Esto dio lugar a que, lejos de verse obligadas a un final abrupto, este tipo de prácticas pastorales pudiera mutar para hallar alguna sobrevivencia y continuidad. En efecto, en el caso particular de Formosa, el obispo y el clero se permitieron seguir acompañando la experiencia de las Ligas campesinas⁵⁰.

Sin embargo, la represión sufrida fue suficiente para dejar en claro qué tipo de caminos no debería seguir la pastoral rural si quería alcanzar cierta continuidad. La represión sobre las Ligas Agrarias, la expulsión del MR por parte de la CEA, y la persecución sobre el grupo indigenista de Nueva Pompeya representaron contundentes mensajes sobre el tipo de proyectos que serían tolerados por los gobiernos y la Iglesia, y cuáles no lo serían; qué tipo de creencias político-religiosas serían apoyadas y cuáles no. Clara muestra de ello es que el hostigamiento sobre el grupo de Nueva Pompeya fue seguido del acompañamiento gubernamental a la formación de otro espacio de “promoción” en la localidad de El Sauzalito, a pocos kilómetros de allí; pero, esta vez, se trató de un grupo políticamente mucho más moderado⁵¹.

⁵⁰ Tal es así, que durante un tiempo la oficina central de las Ligas continuó funcionando en la sede del obispado (ello fue hasta fines de 1975).

⁵¹ En 1972 había llegado a El Sauzalito un equipo de monjas que, como en otros casos, intentó crear fuentes de trabajo para los nativos a partir de la explotación del quebracho colorado (Silva, 1998, p. 59). Pero el 22 de mayo de 1973, aún bajo el gobierno dictatorial de Agustín Lanusse, la Dirección Provincial del Aborígen destinó fondos para la creación de una escuela allí, dándole a ésta el reconocimiento oficial que la escuela creada por los voluntarios de Nueva Pompeya nunca alcanzó a tener. Al decir de Patricio Doyle (1997: 34) (quien durante largo tiempo estuvo en El Sauzalito) “el Gobierno de la Provincia vio como una necesidad de aquel momento crear un polo

La represión generó un efecto de repliegue, exilios y desarticulaciones en la pastoral rural, tanto hacia dentro de la pastoral campesina como de la *pastoral aborígen*. Consecuentemente, muchos de sus miembros se vieron obligados a ocultar o disimular –cuando no abandonar– sus posturas más críticas y/o radicalizadas. En este marco, el trabajo orientado a la politización del campesinado fue siendo cada vez más limitado.

A su vez, la pastoral rural debió abandonar buena parte del trabajo generado en las zonas del este formoseño y chaqueño, de mayor actitud agro-productiva y –por eso mismo– habitualmente sujetas a mayores niveles de conflictividad política. Como contrapartida, las iniciativas establecidas en las zonas áridas del oeste, más marginadas y (en principio) políticamente menos conflictivas se vieron potenciadas. La red de trabajo indigenista que había estado articulándose en el oeste formoseño entre fines de la década del sesenta y principios de 1970, se fortaleció. Incapacitados de volcarse en acciones de pastoral campesina, recursos humanos y financieros de distinto tipo pudieron ser volcados en la pastoral indigenista.

En definitiva, al compás de las nuevas oleadas represivas la pastoral rural se veía obligada a reducir sus grados de confrontación ideológica, abandonar el acompañamiento a los sectores campesinos, y retirarse de las zonas más fértiles y disputadas del este chaqueño. Tal proceso de cambios y pasajes experimentados al interior de la pastoral rural se vio acentuado hacia 1975 cuando la represión se incrementó.

El 5 de octubre de ese año Montoneros tomó el Regimiento de Infantería de Monte 29⁵² en plena capital de la provincia de Formosa. Este hecho desencadenó la exacerbación de la represión que derivó en la definitiva desarticulación de las Ligas formoseñas. En este contexto, según cuenta Mabel Quinteros, hacia 1975 miembros de la Base de la Fuerza Aérea de Reconquista comenzaron a supervisar la edición y publicación del periódico *Acción de Incupo*⁵³. Asimismo, el 17 de octubre de este mismo año el Ejército detuvo al padre Santiago Renegot, párroco de El Colorado con una activa presencia en las Ligas Campesinas

de promoción en el área *wichí* que contrarrestara la presencia radicalizada de Guillermina⁷. Para ello, designó al cura Celso Domínguez como reemplazante de Hagen en el cargo de inspector del área *wichí* (Lanusse, 2007) y le encomendó instalarse en esa localidad.

⁵² En esta ocasión la Unión de Ligas Campesinas Formoseñas se solidarizó con los familiares de los caídos en el copamiento y adhirió al duelo provincial.

⁵³ Entrevista a Mabel Quinteros, 27 de mayo de 2013.

Formoseñas. Ello derivó en un enérgico reclamo del obispo que suspendió los oficios religiosos. Asimismo, en señal de resistencia, diecisiete sacerdotes de la provincia de Formosa realizaron una huelga de hambre⁵⁴.

Pastoral aborígen: entre continuidades, diferencias y posibilidades

Finalizada la experiencia de pastoral en Nueva Pompeya, otros grupos y otros espacios geográficos pasaron a funcionar como referencias principales en la articulación de la pastoral indigenista. El ocaso del protagonismo de Guillermina Hagen fue acompañado de un incremento de la figura de Francisco Nazar Anchorena como referencia obligada para cualquiera de los grupos e individuos que se hallaran realizando prácticas de *pastoral aborígen* en la zona. Nazar se convirtió en un activo generador de vínculos entre la *pastoral aborígen* del oeste formoseño y otros ámbitos semejantes radicados en otros puntos del país (fundamentalmente la diócesis de Neuquén o la ciudad de Buenos Aires) y de Latinoamérica (fundamentalmente Paraguay, Brasil, Bolivia y Ecuador).

A partir de aquí nace una nueva historia de la pastoral rural en el NEA. A lo largo del segundo lustro de la década de 1970 las redes de *pastoral aborígen* instaladas en la región chaqueña fueron conformando un espacio de pastoral nuevo. Como señalamos, estas redes se articularon recuperando las experiencias, los aprendizajes, las lógicas de trabajo y hasta buena parte de las personas que habían dado forma a la pastoral campesina. No obstante, el espacio de pastoral propuesto por estas redes resultó distinto a lo que hasta entonces había sido la pastoral rural en general, y -sobre todo- distinto a lo que había sido la pastoral campesina en particular. En primer lugar, por cuanto la población objetivo de cada tipo de pastoral fue claramente distinta. En segundo lugar, porque la región geográfica sobre la cual se concentró la *pastoral aborígen* (el oeste chaqueño) fue una zona poco atendida por la pastoral campesina. En tercer lugar, porque el modo de gestación de las redes de *pastoral aborígen* fue distinto al que había sabido tener la pastoral campesina. Esta última se gestó –por decirlo de forma imprecisa pero contundente– “de arriba hacia abajo”: a partir de la existencia de entidades institucionales de la Iglesia Católica (MR, AMA, entre otras) –y en el espectro de posibilidades que ellas abrían– una variedad de “agentes de pastoral”

⁵⁴ El 27 de mayo de 1976 Renevot fue expulsado del país y falleció en diciembre de 1978 en Francia (Mignone, 1986)

encontraron espacios en los que encuadrar sus prácticas de pastoral con campesinos. La *pastoral aborígen*, en cambio, se desplegó sin contar con una instancia institucional centralizadora y contenedora, más allá de las diócesis y los avales de algún obispo. La institucionalización de una *pastoral aborígen* fue algo que apenas pudo ir generándose de forma paulatina. Hitos importantes en ese proceso de institucionalización fueron la creación de un centro de capacitación⁵⁵, la realización de encuentros nacionales y regionales de pastoral aborígen⁵⁶, y, por último, la creación de una entidad propia en el seno de la CEA⁵⁷.

Para finalizar, en cuarto lugar, la pastoral aborígen se configuró como una experiencia distinta a la pastoral campesina porque, cercenadas las iniciativas más radicalizadas, los núcleos de pastoral indigenista que pudieron permanecer activos debieron acomodarse a los nuevos tiempos. Desarrollada en su mayor parte bajo gobiernos dictatoriales, la *pastoral aborígen* pasó a adscribir a principios político ideológicos no necesariamente radicales. La movilización política de los grupos indígenas no se contó entre los principales horizontes planteados en las prácticas de *pastoral aborígen*. En cambio sí lo fueron la atención sanitaria y educativa de esos grupos de población rural a fin de reducir las altas tasas de analfabetismo, tuberculosis y mortalidad infantil. Por un lado, es cierto, la realidad y las formas de vida que presentaba la población indígena del oeste chaqueño era notoriamente distinta de la

⁵⁵ En 1978 se formó el Centro de Capacitación Zonal (CECAZO) en la localidad de Pozo del Tigre. La creación del CECAZO respondió a una iniciativa que intentó replicar en Formosa la exitosa experiencia que INCUPO hizo en Reconquista a través del CECAL. El CECAZO proporcionó un espacio de convergencia, comunicación y puesta en común entre las diversas y dispersas experiencias de “promoción aborígen” en la región y canalizó financiamiento para facilitar viajes y traslados.

⁵⁶ En agosto de 1980 se realizó en la ciudad de Buenos Aires un primer “Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen”. Los “agentes de pastoral aborígen” asentados en el oeste formoseño fueron los principales impulsores de la realización del Encuentro. Con ello estas redes buscaban propiciar cierta institucionalización y centralizar la multiplicidad de intervenciones que -de modo algo disperso- se estaban realizando junto a distintas comunidades indígenas en el país (Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen. Buenos Aires, 24 al 27 de noviembre de 1980. Mimeo). En años sucesivos, nuevos encuentros de pastoral indigenista fueron realizados en distintas provincias del NEA, principalmente en Formosa. El apoyo de INCUPO resultó decisivo para la organización de esos encuentros. En documentos epistolares puede constatar que dos importantes actores en la organización de estos Encuentros indigenistas fueron Oscar Ortiz y Jean Charpentier.

⁵⁷ En 1984 fue creado el Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA), conformándose así una entidad orgánica dentro de la Iglesia Católica, dependiente de forma directa de la Conferencia Episcopal Argentina. Con ello, las iniciativas de *pastoral aborígen* de todo el país pudieron contar con respaldo institucional estable y recursos consolidados.

que mostraba la población campesina. Pero por otro lado debe notarse que aquellos distintos horizontes de la práctica pastoral resultaban los posibles en un marco de represión y gobiernos militares. Los vínculos que los “agentes de pastoral aborígen” alcanzaron a establecer con instancias gubernamentales provinciales y nacionales fueron no sólo frecuentes⁵⁸ sino incluso fundamentales para el sostenimiento de las iniciativas.

Por cierto, el problema de la falta de tierras no dejó de ser entendido como un problema central de las poblaciones con las que se ejercitaba el trabajo pastoral. No obstante, la *pastoral aborígen* ya no se orientó a apoyar ni mucho menos promover tomas de tierras. Por el contrario, buscó capacitar a los indígenas en cuestiones relativas a los marcos jurídicos de la propiedad de la tierra e impulsar el reconocimiento de títulos comunitarios por parte de los Estados provinciales. A la llegada de la democracia, los “agentes de pastoral aborígen” se conformarían en protagonistas propulsores de las leyes aborígenes de Formosa (Ley 426/84) y Chaco (Ley 3254/87)⁵⁹ que darían forma a figuras jurídicas como las de “comunidad aborígen” y “propiedad comunitaria”, pero eso ya es otra historia.

Fuentes y bibliografía

Entrevistas

Entrevista a Marcelo Scozzina, junio de 2001.

Entrevista a Cristina Marinosi, 29 de junio de 2013.

Entrevista a Mabel Quinteros, 27 de mayo de 2013.

⁵⁸ A modo de ejemplo puede reseñarse el caso de las iniciativas de *pastoral aborígen* en Ingeniero Juárez desde 1976 en adelante. La primera etapa del “programa de promoción integral” desarrollado en esa localidad contó con aportes del gobierno de la provincia de Formosa que complementaron los que realizara Misereor. A su vez, en 1979 “se concretaron los aportes estatales del Ministerio de Acción Social de la Nación para la puesta en marcha del Programa de Creación de Fuentes de Trabajo”. Asimismo, las iniciativas de formar alfabetizadores *wichi* en Ingeniero Juárez se articularon perfectamente con la Dirección Nacional de Educación del Adulto (DINEA), pudiendo así, no sólo contar con salarios estables, sino también otorgar certificados oficiales de nivel alcanzado. Por su parte, los “programas de escolarización aborígen” eran aprobados por el Ministerio de educación provincial (Archivo CECAZO, C200, “Acerca del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez”, c. 1980, p. 7 y 8).

⁵⁹ Al respecto puede verse Leone, 2015.

Fuentes inéditas

Acerca del proceso comunitario y situación actual de Ingeniero Juárez, c. 1980, Cajas n° 200, Archivo CECAZO.

Acerca del proceso y situación actual del Potrillo, c. 1980, Cajas n° 201, Archivo CECAZO.

Encuentro Nacional de Pastoral Aborigen, 24 al 27 de noviembre de 1980, Buenos Aires, Archivo personal de Ernesto Stechina, Mimeo.

Fuentes editas

CEA, 18 de mayo de 1972.

Proyecto Misereor, n° 237-11/1ª.

Reglamento del MR, 1963.

Publicaciones periódicas

Actualidad Pastoral, n° 32, septiembre 1970.

Anuario Eclesiástico, 1961.

Cultura Popular. Boletín para el servicio voluntario, n° 6, c. 1968.

La Mañana, 24 de abril de 1970.

La Mañana, 25 de junio de 1971.

Página / 12, 24 de julio de 2011.

Siguiendo la huella, Año 1, N° 1, julio de 1958.

Siguiendo la huella, Año 7, N° 109, octubre de 1968.

Bibliografía

ARCHETTI, Eduardo (1988), "Ideología y Organización Sindical: Las Ligas Agrarias del norte de Santa Fe", en *Desarrollo Económico*, vol. 28, N° 111.

BARTOLOMÉ, Leopoldo (1982). "Base social e Ideología en las movilizaciones agraristas en Misiones entre 1971 y 1975. Emergencia de un populismo agrario", en *Desarrollo Económico*, vol. 22, N° 85.

BEIGEL, Fernanda (2011), *Misión Santiago. El mundo académico Jesuita y los inicios de la cooperación católica internacional*, Santiago de Chile, LOM Ediciones.

- BOURDIEU, Pierre (2006), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- (2011), *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
- COEPAL, (s/f), *Estadísticas de la Iglesia Argentina: Región del Nordeste*.
- COLOMBRES, Alfredo (1976), *La colonización cultural de la América Indígena*, Quito, Ediciones del Sol.
- DOYLE, Patricio (1997), *Camino. Desde la marginación... a la libertad*, Buenos Aires, edición de autor.
- ESQUIVEL, Juan (2000), “Iglesia Católica, política y sociedad: un estudio de las relaciones entre la elite eclesiástica argentina, el Estado y la sociedad en perspectiva histórica”, en *Informe final del concurso: Democracia, derechos sociales y equidad; y Estado, política y conflictos sociales*, Programa Regional de Becas CLACSO Programa Regional de Becas CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1984 [1971]), *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Lima, Alfa.
- HERMITTE, Esther y equipo (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.
- IÑIGO CARRERA, Nicolás (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* San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 221-242.
- LANUSSE, Lucas (2007), *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*, Buenos Aires, Vergara.
- LEONE, Miguel (2015), “Entre reordenamiento de tierras y reivindicaciones históricas. El proceso de conformación de la Ley Integral del Aborígen en Formosa”, en *Trabajo y Sociedad*, XVIII (25), 265-280.
- LÖWY, Michael (1999), *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI.
- MARGARIA, Paula (2012), “El Concilio Vaticano II y su impacto en el campo episcopal argentino”, en *Trabajo y Sociedad*, N° 18.
- MARTÍN, José Pablo (2010), *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento.

- MIGNONE, Emilio (1987), *Iglesia y Dictadura: El papel de la iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Buenos Aires, Del Pensamiento Nacional.
- MORELLO, Norma (1993), *Con el canto del último gallo*, Buenos Aires, Camino Real.
- MOYANO, Mercedes (1991), “Organización popular y conciencia cristiana: el Movimiento Rural de Acción Católica Argentina”, *Tesis de Licenciatura* Universidad Nacional de Luján.
- ORTIZ, Oscar (1972), “Situación pastoral de la Diócesis de Formosa”, en Büntig, Aldo y Chiesa, Carlos, *El catolicismo popular en la Argentina*. Cuaderno 6, Buenos Aires, Bonum.
- ROZE, Próspero (2011), *Conflictos agrarios en la Argentina, El proceso liquis-ta*. Buenos Aires, RyR.
- SÁNCHEZ, Gabriel; CHÁVEZ, Claudio y OLMEDO, Gerardo (s/f), *Monseñor de la Justicia*, Formosa, Rincon del Arandu.
- SILVA, Mercedes (ed) (1998), *Memorias del Gran Chaco*, 2ª. Parte, Resistencia, Encuentro Interconfesional de Misioneros.
- TAUROZZI, Susana (2006), *Los pasionistas en Argentina y Uruguay: 100 años de historia*, Buenos Aires, Pasionistas.
- TOURIS, Claudia (2000), “El catolicismo post-conciliar en la Argentina. Ideas, prácticas y disputas en una Iglesia renovadora”, en *Todo es Historia*, N° 401.
- TOURIS, Claudia (2010), “Sociabilidades Católicas pos-conciliares. El caso de la constelación tercermundista en la Argentina (1966-1976)”, en *Revista Internacional de Historia Política e Cultura Jurídica*, Rio de Janeiro, vol. 2, N° 3.
- WEBER, Max (1984), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.

Recibido: Febrero de 2016.

Aceptado: Abril de 2016.