



Aletheia, vol. 17, núm. 32, e253, junio-noviembre 2026. ISSN 1853-3701
 Universidad Nacional de La Plata
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
 Maestría en Historia y Memoria

Huyendo de los radares. Interpretaciones sobre activismos cristianos indigenistas bajo dictaduras militares (Argentina, 1965-1983)

Fleeing the radar. Interpretations of Christian indigenous activism under military dictatorships (Argentina, 1965-1983)

 Miguel Leone Jouanny
 CONICET / Instituto de Investigaciones sobre
 Lenguaje, Sociedad y Territorio, Universidad Nacional
 de Formosa, Argentina
 mleonejouanny@gmail.com

Recepción: 22 septiembre 2025

Aprobación: 17 noviembre 2025

Publicación: 01 junio 2026

Cita sugerida: Leone Jouanny, M. (2026). Huyendo de los radares. Interpretaciones sobre activismos cristianos indigenistas bajo dictaduras militares (Argentina, 1965-1983). *Aletheia*, 17(32), e253. <https://doi.org/10.24215/18533701e253>

Resumen: Este artículo se propone estudiar la vertiente indigenista del cristianismo liberacionista en Argentina entre 1965 y 1983. Durante ese período, el país estuvo gobernado por dos dictaduras militares (1966-1973 y 1976-1983) y atravesado por elevados niveles de violencia política estatal, represión y vigilancia. En este marco, el trabajo aporta elementos para interpretar cómo ciertas iniciativas indigenistas cristianas, inscriptas en visiones “de izquierda” y/o liberacionistas, lograron desarrollarse e incluso fortalecerse a pesar de la represión. Para ello, el artículo dialoga con una bibliografía relativamente reciente que aporta lecturas complejas sobre autoritarismos y sociedad.

Palabras clave: Actitudes Sociales, Dictaduras, Cristianismo, Pastoral, Indigenismo.

Abstract: This article examines the indigenist strand of liberationist Christianity in Argentina between 1965 and 1983. During this period, the country was governed by two military dictatorships (1966-1973 and 1976-1983) and was marked by high levels of state political violence, repression, and surveillance. Within this context, the article offers elements for interpreting how certain Christian indigenist initiatives, grounded in “leftist” and/or liberationist perspectives, managed to develop and even strengthen despite repression. To this end, the article engages with a relatively recent body of scholarship that provides more complex readings of the relationships between authoritarian regimes and society.

Keywords: Social Attitudes, Dictatorships, Christianity, Pastoral Work, Indigenism.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.



Introducción

Este artículo analiza experiencias de activismo cristiano generadas entre 1965 y 1983 en zonas rurales de la región chaqueña argentina, atendiendo específicamente a aquellas abocadas al trabajo pastoral con pueblos originarios. De los 216 meses contemplados en este recorte temporal, 176 (81 %) transcurrieron bajo las dictaduras militares que gobernaron el país entre el 28 de junio de 1966 y el 25 de mayo de 1973, y entre el 24 de marzo de 1976 y el 10 de diciembre de 1983. Durante ese tiempo, varios sectores de la sociedad argentina fueron objeto de vigilancia y violencia política estatal, con grandes variaciones de intensidad y forma según los momentos y las etapas. La clase trabajadora, las organizaciones armadas, los sindicatos y aquellas formas de sociabilidad que cuestionaban el orden social vigente fueron objetivos predilectos —aunque no los únicos— del control estatal. Por su parte, a pesar de inscribirse en visiones “de izquierda”, contestatarias y/o “liberacionistas”, las referidas acciones pastorales no se vieron fuertemente cercenadas ni atravesaron —salvo excepciones— situaciones de represión especialmente traumáticas. La investigación histórica muestra que, por el contrario, crecieron y se desarrollaron precisamente bajo tales dictaduras.

Ciertamente, dicotomías como consenso-oposición o complicidad-denuncia no alcanzan a explicar la cotidianidad propia de estas experiencias. Por diversos motivos, que es necesario explorar, ellas consiguieron ubicarse relativamente al margen de la represión y la vigilancia.

El artículo dialoga con bibliografía relativamente reciente para considerar aspectos de la relación entre dictadura y sociedad que van más allá de lo puramente represivo. Así, importa indagar sobre la percepción social de los autoritarismos, las políticas sociales y laborales de las dictaduras, o las actitudes sociales y los mecanismos de refugio empleados por las personas en sus vidas cotidianas (Lvovich, 2020). Se trata de un corpus de debates que se alimentó de la historiografía sobre las “complicidades civiles” de los regímenes nazi, fascista y franquista, y que avanzó en la reflexión sobre actitudes ciudadanas de “tolerancia” o autocensuras no contempladas en las figuras de oposición o complicidad activa, resistencia heroica o víctima pasiva.

El texto no analiza las dictaduras en sí, como tampoco sus múltiples y variadas estrategias represivas. Más bien, apunta a comprender cómo ciertos grupos específicos consiguieron habitar y trascender esos difíciles contextos políticos. La reducción de escala, a través de estudios de caso, se presenta como un camino fructífero para ello. Atender a grupos y espacios sociales hasta entonces ignorados por la historiografía contribuye a la tarea de traer a la superficie esas otras tramas sociales de los regímenes dictatoriales. Con ello, el texto también asume la necesidad de enfocarse en las particularidades regionales de las dictaduras (Bohoslavsky & Franco, 2020). Aporta, así, una mirada sobre la vida social en gobiernos autoritarios que toma distancia de los más generalizados estudios centrados en los principales núcleos urbanos.

El trabajo se basa en una variedad de fuentes primarias y secundarias. Recupera documentos de distintos archivos, además de entrevistas y publicaciones periódicas. En primer lugar, reconstruye el sentido ideológico, teológico y político de las experiencias cristianas indigenistas en cuestión. También avanza con una propuesta de conceptualización que, recuperando el término nativo de “pastoral indígena” o “pastoral aborígen”, procura facilitar la comprensión de la diversidad de tales experiencias a partir de reconocer su inserción en dinámicas procesuales e históricas de alcance latinoamericano.

En una segunda instancia, el texto reconstruye parcialmente la historia de las primeras misiones de pastoral indígena en Argentina y analiza las tensiones y articulaciones que tuvieron lugar en el contexto de la autodenominada “Revolución Argentina” (1966-1973). Luego profundiza en las estrategias adoptadas en estos espacios de misión frente a la vigilancia y la represión a las que se vieron expuestas, especialmente entre 1972 y 1977.

El estudio permite identificar que, hacia el final de esa década, las diversas experiencias de pastoral indígena creadas y sostenidas en la región del Chaco —específicamente, en el oeste formoseño— facilitaron la creación de una institución, el Centro de Capacitación Zonal (CECAZO), dedicada a la capacitación de indígenas, el fortalecimiento político y la construcción de reivindicaciones territoriales de los pueblos Wichi, Pilagá y Qom. La particularidad de un fenómeno así, producido en plena dictadura, se vuelve comprensible solo a partir de entenderlo como parte del proceso histórico de mediano plazo que aquí se analiza. El estudio de registros manuscritos (localizados en el viejo edificio del CECAZO) nos ayuda a dilucidar modos de gestionar y procesar la violencia política en los períodos finales de la última dictadura. También nos permite identificar ciertos esquemas de percepción y valoración de los agentes de pastoral producidos a partir de intercambios con los pueblos indígenas, los cuales conformaron las bases de su accionar en el período democrático que entonces se abrió.¹

Un concepto, algunas certezas y varios interrogantes

Promediando la década de 1960, en América Latina nacieron misiones cristianas con pueblos originarios que no tuvieron como principal objetivo convertir a los indígenas al cristianismo, sino contribuir a la “recuperación” y fortalecimiento de sus culturas, formar cooperativas de trabajo, brindar herramientas educativas y de alfabetización, mejorar sus condiciones de salud y solidarizarse frente a la pobreza y el despojo territorial. Ello se produjo al compás de la efervescencia política de los años sesenta y se vio respaldado por los cambios que el Concilio Vaticano II (1962-1965) planteó al mundo cristiano en general. La Revolución Cubana y los procesos de descolonización del Tercer Mundo fungieron como marco de un reverdecer militante “de izquierda” y de nuevas sensibilidades en el cristianismo latinoamericano. Consecuentemente, las misiones en cuestión revisaron sus nociones sobre lo indígena, sus lugares en las sociedades latinoamericanas y el diálogo entre las creencias indígenas y la teología cristiana.

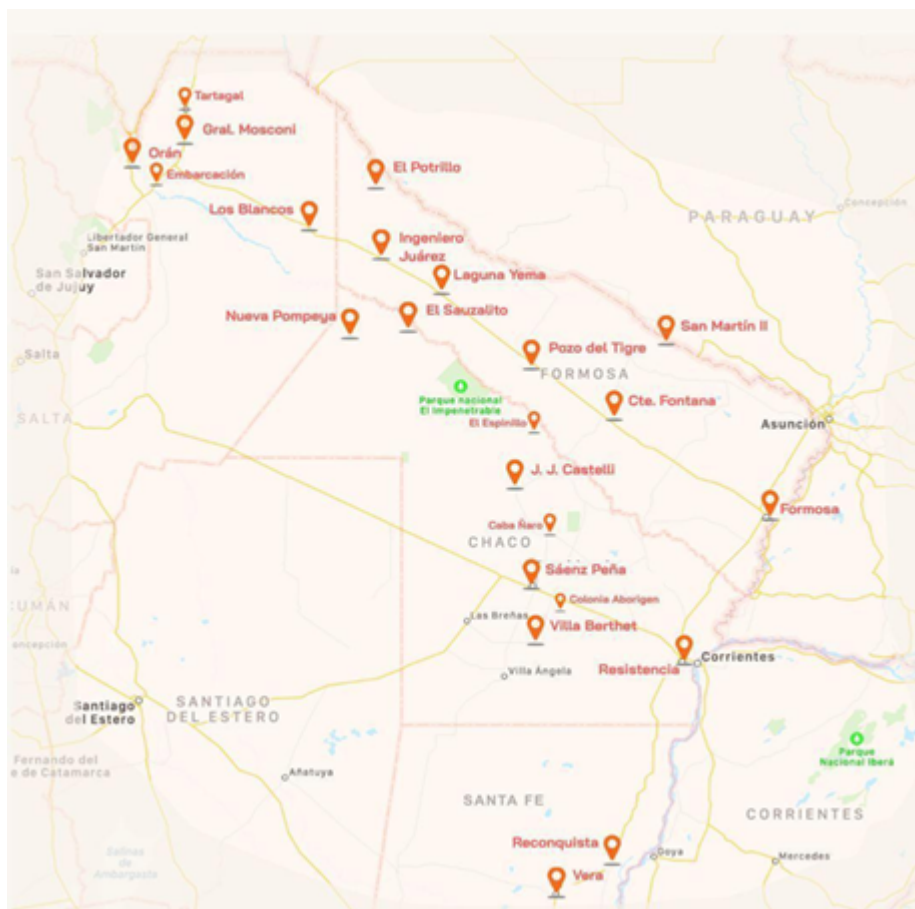
El fenómeno fue particularmente intenso en Brasil, pero se manifestó en distintos países del subcontinente, entre ellos Argentina. Estuvo nutrido por sacerdotes, obispos, religiosas, laicos, laicas y pastores, y formó parte del movimiento que Löwy (1999) denominó cristianismo liberacionista.² Fueron, a su vez, experiencias de misionalización —en los términos que Ceriani Cernadas (2022) dio a este concepto—,³ esto es, espacios de relaciones interétnicas cuyos efectos (prácticos, ideológicos y políticos) dependieron no solo de las iniciativas y voluntades de los misioneros, sino también de las intenciones, resistencias y contrapropuestas hechas por los indígenas. En varias oportunidades, aquellos misioneros contribuyeron a la gestación de procesos de organización política indígena,⁴ aunque no necesariamente se encuadraron en organizaciones políticas y, en varias ocasiones —no en todas—, observaron con distancia las acciones armadas y las vanguardias revolucionarias gestadas por entonces en América Latina.

En muchos casos denominaron a sus acciones “pastoral indígena” (Büschges et al., 2021) y a sí mismos “agentes de pastoral aborígen”. Considero que existe una gran potencia heurística en construir, a partir de estas categorías nativas (pastoral aborígen/pastoral indígena), un concepto sociohistórico. Las distintas y dispersas misiones de pastoral aborígen pueden estudiarse como unidades independientes, pero solo se explican cabalmente si las interpretamos como conjunto, atendiendo a sus interrelaciones y apoyos mutuos y considerando los elementos históricos y sociales que las hicieron posibles. Una caracterización conceptual

sobre este tipo de misiones debiera partir de reconocer que los agentes de pastoral aborigen: i) se nutrieron de los aportes de la Teología de la Liberación; ii) se distanciaron de las misiones cristianas indigenistas más tradicionales, en tanto dejaron a un costado el objetivo de la conversión religiosa y cuestionaron las prácticas de aculturación; iii) buscaron construir con los indígenas relaciones menos jerárquicas y se abrieron a la posibilidad de transformar, a partir del encuentro con los otros, sus propias concepciones filosóficas y religiosas.

En Argentina, las experiencias de pastoral aborigen se produjeron desde la segunda mitad de los años sesenta en adelante. Se concentraron, fundamentalmente y en orden de relevancia, en las provincias de Formosa, Chaco, Salta y Neuquén (años sesenta y setenta) y, más tarde, también en Misiones, Mendoza y Río Negro (años ochenta y noventa) (figura1). En el espacio católico, la orden pasionista, el Sagrado Corazón y las Hermanas de María Inmaculada fueron algunas de las más comprometidas con estas causas. Entre las iglesias protestantes pueden mencionarse los metodistas, anglicanos y menonitas. Las misiones gestadas en Chaco, Formosa e incluso Salta formaron parte de una red político-religiosa especialmente activa en todo el Chaco argentino (Leone Jouanny, 2017), cuyo punto de origen fue la cuña boscosa santafesina, donde resultaron figuras clave el obispo de Reconquista, Juan José Iriarte, y el sacerdote Arturo Paoli, referente del diálogo entre cristianismo y marxismo. Esta red político-religiosa se encontró respaldada por los obispos jóvenes de las diócesis de Sáenz Peña, Formosa y, eventualmente, Orán, además de la mencionada Reconquista.⁵ Se vinculó de forma muy estrecha con el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM),⁶ el Movimiento Rural de Acción Católica (MRAC) y con la gestación, a comienzos de los años setenta, de las Ligas Agrarias.

Figura 1
Pastoral indígena. Región chaqueña argentina. Obispos y puntos de misión



Fuente: Elaboración propia a partir de Mapas Apple Inc.

De 1966 a 1973 y 1976 a 1983, las misiones de pastoral indígena continuaron funcionando, desarrollándose e incluso ampliándose.⁷ El amparo institucional eclesiástico ha sido un elemento relevante para trascender la vigilancia y la represión. Aunque es igualmente cierto que la posible protección de las jerarquías no alcanza a explicar el fenómeno. En efecto, sobre todo durante los años setenta, segmentos católicos sufrieron fuertemente la violencia estatal y paraestatal (Catoggio, 2016; Mignone, 1986).

La localización rural de sus acciones seguramente es otro elemento a considerar. La distancia respecto de los centros urbanos podía mantener a estos misioneros y misioneras relativamente a salvo de la vigilancia gubernamental. Pero también podemos recuperar un contraejemplo: dedicado fundamentalmente al trabajo con campesinos y pequeños productores rurales, el MRAC, con quien los agentes de pastoral aborígen mantuvieron claras líneas de continuidad, tanto teológica como ideológica e incluso logística, sí sufrió persecución y vigilancia, además de la formal expulsión por parte de la jerarquía católica (Vázquez, 2020; Moyano Walker, 2020).

Quizás la relativa reticencia frente a la lucha armada y cierta evasión de la confrontación política directa hayan favorecido el sostenimiento de las acciones de pastoral aborigen durante las dictaduras (Leone Jouanny & Vázquez, 2016). Tal vez los gobiernos provinciales y los poderes políticos y económicos locales percibieron en las misiones de pastoral aborigen un espíritu más asistencialista que político. En el caso de las mujeres católicas, que en el campo de la pastoral aborigen tuvieron una amplia presencia, Catoggio (2016) señala que la invisibilidad y el anonimato de sus obras muchas veces implicaron mayores márgenes de acción y formas de escapar de la vigilancia y la represión.

También vale considerar que las misiones de pastoral indígena se concentraban, en general, en tierras poco fértiles, en términos relativos. Es posible que los sectores dominantes se hayan inquietado menos por las acciones de reideologización que los agentes de pastoral aborigen pudieran generar en espacios escasamente rentables en términos monetarios y, en contraposición, hayan concentrado sus preocupaciones, la vigilancia y la represión en las zonas productivas del litoral chaqueño, donde se dieron fuertes procesos de organización y movilización campesina y de pequeños productores, por ejemplo, norte de Santa Fe, este de Chaco y Formosa. En cualquier caso, recuperar detalles sobre la vida cotidiana en estos espacios de misionalización a lo largo del período (1966-1983) nos dará mejores herramientas para ponderar estas y otras hipótesis.

Primeras misiones de pastoral aborigen en Argentina

Históricamente el Chaco argentino ha sido espacio de misiones indigenistas cristianas (Trinchero et al., 1992; Ceriani Cernadas, 2011; Giordano, 2003); pero la primera misión que merece ser nombrada como “pastoral indígena”, siguiendo la caracterización conceptual propuesta, es la iniciada en 1964 por la Iglesia Metodista en la localidad de Juan José Castelli (provincia del Chaco). Ella apuntó a generar “un programa de servicio cristiano” que diera respuestas a las comunidades Qom (toba) frente a los altos índices de tuberculosis y desnutrición. Tuvo por objeto trabajar “en las áreas de atención médica, de la educación y de la promoción comunitaria de los miembros de las comunidades aborígenes” (Junta Unida de Misiones, 1972, p. 1). A cargo de la misión estuvo el doctor Humberto Enrique Cicchetti, quien trabajó con su esposa, Virginia Bunn, y dos enfermeras suizas: Elizabeth Stauffer y Ann Röss. En 1966 se sumó a la iniciativa la Iglesia Discípulos de Cristo, dando forma a una Junta Unida de Misiones (JUM), compuesta por seis delegados: tres de ellos metodistas y tres pertenecientes a los Discípulos de Cristo. Formaron parte del proyecto varias familias Qom asentadas en Cabá Ñaró, El Espinillo, Colonia Aborigen Chaco, entre otras localidades del oeste chaqueño (Almirón et al., 2013).

En el campo católico fue importante el rol que los obispos de Sáenz Peña en provincia del Chaco, y de Formosa —Marcelo Scozzina— cumplieron en la generación de nuevas misiones de pastoral indígena. En 1965, Scozzina impulsó la llegada de la orden Oblatos de María Inmaculada (OMI) a Ingeniero Juárez, generando cuatro nuevas misiones indigenistas en espacios rurales y distantes pocos kilómetros entre sí.⁸ Otra experiencia relevante de misionalización indigenista católica en la región fue la que, en 1968, emprendió la Congregación Hermanas de la Doctrina Cristiana, instalando un grupo de trabajo pastoral junto a comunidades Wichí próximas a Ingeniero Juárez (Taurozzi, 2006). Al año siguiente, la Congregación de las Hermanas del Niño Jesús dio forma a otro proyecto misional en Nueva Pompeya, provincia del Chaco. El equipo pastoral se compuso de siete voluntarios amparados por el Obispado de Sáenz Peña⁹ y conducidos por la hermana Guillermina Hagen, que había hecho sus primeras experiencias de pastoral rural junto al padre Paoli en los obrajes del norte de Santa Fe. El proyecto combinó el trabajo de “promoción del desarrollo” con el apoyo a la organización política y la “concientización” de familias Wichí (Iñigo Carrera, 1998).

Lo vivido en Nueva Pompeya fue una referencia central para todos aquellos misioneros interesados en dedicar sus vidas y su tiempo a la “promoción del aborigen” en la región chaqueña. Varios sacerdotes, hermanas, seminaristas y laicos realizaron estadías en ese paraje (Taurozzi, 2006) y luego se trasladaron a misionar en otras localidades como Villa Berthet, El Sauzalito (Sipohí), Colonia Aborigen en la provincia del Chaco, Laguna Yema, El Potrillo o también Ingeniero Juárez en Formosa. Sobre El Sauzalito, la activista laica Marta Tomé contó que ese polo de “promoción aborigen” nació por pedido y voluntad de “la gente Wichí”, que pidió crear un “proyecto” de características similares al que existía en Nueva Pompeya (M. Tomé, comunicación personal, 2 de enero de 2016).

En los años siguientes, varios otros sacerdotes y seminaristas pasionistas se incorporaron a las misiones de pastoral indígena asentadas en las diócesis de Sáenz Peña y Formosa. Aprovechando la experiencia de las Hermanas del Niño Jesús en Nueva Pompeya, la orden pasionista encomendó a los sacerdotes Basilio Howlin y Diego Soneira, por entonces recién ordenado, iniciar una misión en ese mismo lugar. A mediados de 1971 se integraron a ese equipo los seminaristas Francisco Nazar, Virgilio Ilari y Roberto Vizcaíno (Taurozzi, 2006). Más tarde, otro seminarista pasionista, Ramón Argañaraz, se instaló en Ingeniero Juárez y se asoció al trabajo que las Misioneras de la Doctrina Cristiana realizaban con población Wichí. Luego, Nazar y Vizcaíno se mudaron también a esta misión, para trasladarse después al extremo oeste formoseño, junto a la comunidad Wichí de El Potrillo. Soneira, por su parte, se convirtió en el principal referente de la misión de El Sauzalito.

Respecto de la provincia de Salta, vale recuperar el relato que en 1974 hizo el sacerdote franciscano José Ramón Ceschi. En un recorrido por el noreste provincial, Ceschi se “sorprendía” de encontrar “tantas comunidades religiosas femeninas” trabajando “entre aborígenes” y destacaba que, en su mayoría, se trataba de “fundaciones recientes” (Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos [CONFAR], 1974, p. 49). La congregación del Sagrado Corazón mantenía una misión en General Mosconi, al tiempo que los franciscanos llevaban a cabo acciones “entre aborígenes” en Tartagal, Vespucio, Río Caparí y Embarcación. Según el propio registro de Ceschi, esta última estaba formada por tres hermanas que vivían en “una casa igual a la que habitan los indígenas” y se dedicaban “enteramente a la atención de los chaneses, chiriguano y matacos” (CONFAR, 1974, p. 49).

El análisis de las fuentes y registros históricos sobre estas diversas misiones permite notar que, con sus particularidades, sus miembros se inspiraron en los preceptos de la Teología de la Liberación y relegaron la conversión religiosa para enfocarse en el “desarrollo” y la “promoción” de las comunidades. También procuraron —aunque no siempre con éxito— desarticular la idea de aculturación y revisaron, a partir del encuentro con los indígenas, algunas de sus propias concepciones filosóficas y religiosas. La religiosa Guía Franco, integrante de las misiones de las Hermanas Misioneras de la Doctrina Cristiana, expresó esta impronta misional en los siguientes términos:

todos estábamos implicados. Además, con ganas, porque era la época de después del Concilio, de las conferencias latinoamericanas [de] Medellín, Puebla. Nosotras [Misioneras de la Doctrina Cristiana] fuimos para Formosa un poco como respuesta a ese cuestionamiento. Toda la gente estaba con muchas ganas de hacer un proceso de liberación a partir de la situación que vivían las comunidades aborígenes. No era sólo ir a una comunidad allí para capacitar. Sino que iban de todos los lugares. Para que se fuera creando una conciencia común (G. Franco, comunicación personal, 1 de marzo de 2023).

En 1968 nació en Reconquista el Instituto de Cultura Popular (INCUPPO), alcanzando prontamente un alto despliegue por la región chaqueña. Al amparo del mencionado obispo Iriarte, INCUPPO se dedicó a promover la “educación popular” a través de programas radiales,¹⁰ jornadas y cursos de formación que, siguiendo la metodología de Paulo Freire, apuntaban a fortalecer la organización de comunidades indígenas, campesinas y de diversas poblaciones empobrecidas. El instituto operó como un importante articulador de las referidas misiones de pastoral indígena.

A partir de 1971 INCUPPO editó el periódico mensual *Acción*. En él se noticiaba sobre los talleres y actividades que la organización llevaba adelante en los distintos parajes y comunidades rurales. Resulta interesante registrar el mecanismo de circulación de la publicación, pues llegaba a sus lectores de forma regular mediante una red de distribuidores voluntarios que alcanzaba incluso recónditas localidades y pueblos del país. “Lo recibían los hacheros de la cuña boscosa en el norte de Santa Fe, los campesinos minifundistas del Chaco y los peones y changarines de los barrios periféricos de ciudades como Resistencia o Santiago del Estero” (Denuncio, 2024, sección “La punta de la madeja”, párr. 1). Durante la década de 1970, los agentes de pastoral indígena también participaban de la distribución, al tiempo que se esforzaban por dar a las y los indígenas de las comunidades en las que trabajaban —en muchos casos analfabetos— marcos de interpretación del contenido de la revista. También se ocuparon de que algunos de esos indígenas asistieran a los cursos que INCUPPO ofrecía en su Centro de Capacitación de Líderes (CECAL), localizado en Reconquista.

Un contexto desarrollista

La dictadura iniciada en 1966 se basó en cierta idea de “participación comunitaria”, orientada a crear un modelo “comunitarista”. Fue un proyecto político destinado a que, en lo referente a la representación política, las asociaciones intermedias y las comunidades y/o corporaciones reemplazaran a los partidos políticos, sindicatos y grandes grupos de presión (Laguado Luca, 2010; Gomes, 2016). La coalición golpista se nutrió de varios intelectuales y grupos católicos nacionalistas y militaristas (Giorgi & Mallimaci, 2012).¹¹ En ese esquema, la política social impulsó la formación de “promotores comunitarios” y se orientó a “integrar”, a través de la “reeducación” y la “resocialización”, a sectores pensados como pobres y marginales (Gomes, 2011, 2016).¹² La idea de “desarrollar” las regiones consideradas “atrasadas” funcionó como marco rector de estas propuestas.

Como población objeto de las políticas estatales, los indígenas fueron pensados como sujetos a ser “reeducados”, y sus territorios ancestrales —o lo que quedaba de ellos, luego de las históricas y violentas expropiaciones a manos del Estado y el capital— ingresaron de lleno en la definición de zonas “atrasadas”. La tradicional figura (estigma) del indígena como símbolo de lo bárbaro y atávico contribuía a esta caracterización. Desde 1969, el Estado nacional contó con presupuesto exclusivo para “las poblaciones aborígenes”, y los diarios de la época daban muestras de “cifras millonarias” que el Ministerio de Bienestar Social de la Nación asignaba a las provincias “que cuentan con población aborígen” (Apra & Rosas, 2024, pp. 61-62).

En este marco político e institucional, las referidas iniciativas misionales, proclamadas por los agentes de pastoral aborígen como formas de “desarrollo” de las comunidades, podían encontrar algunos puntos de convergencia discursiva con la política gubernamental. No es fácil demostrar cómo el enfoque desarrollista de la dictadura pudo haber facilitado las misiones de pastoral aborígen, pero nada impide pensar que, al menos, haya abierto cierto marco de viabilidad para su despliegue. Los patrones históricos de la política estatal indigenista argentina, que tradicionalmente reservó a las iglesias cristianas —sobre todo a la católica, aunque no exclusivamente— la tarea de “civilizar” a los pueblos originarios, podían funcionar como basamento ideológico de apoyo estatal a las misiones de pastoral indígena.

Las perspectivas de “desarrollo comunitario” sostenidas por los gobiernos de Onganía, Roberto Levingston o Alejandro A. Lanusse estaban bastante lejos de las que podían sostener unos u otros agentes de pastoral aborígen. Aun así, es igualmente cierto que estos últimos supieron sacar algún provecho de las posibles o aparentes afinidades. Apoyándose en un mismo lenguaje de “promoción” de las “comunidades” y “participación comunitaria”, las misiones de pastoral aborígen pudieron contar con el visto bueno de ciertas autoridades estatales y/o gubernamentales, siempre y cuando sus programas de intervención simularan alinearse con políticas estatales de “desarrollo”. Así podría explicarse, por ejemplo, que —al menos hasta mediados de 1971— la JUM recibiera, por parte de la provincia del Chaco y en acuerdo con el Ministerio de Bienestar Social de la Nación, un “aporte mensual regular” que resultaba de vital importancia para solventar los sueldos del personal de la misión (Junta Unida de Misiones, 1971, p. 1).

Ciertamente, el sistema de cooperación internacional también aportó fuentes de financiamiento a las misiones de pastoral indígena. Organizaciones cristianas de cooperación como Misereor, Adveniat o Pan para el Mundo (protestante) muchas veces proveyeron, vía proyectos a término, los recursos financieros con los que solventar las actividades (Leone Jouanny, 2022). Esto permitió que, además de contar con alguna venia gubernamental, también dispusieran de relativos márgenes de autonomía, en la medida en que sus fuentes de financiamiento no provenían necesaria o exclusivamente del Estado.

Vigilancias, represiones y adaptaciones

De lo dicho hasta aquí no debiera deducirse que la fuerza represiva de los regímenes no se haya hecho presente en la cotidianidad de estas iniciativas pastorales. En enero de 1969, por invitación —nuevamente— del obispo Scozzina, el padre José María Ferrari, junto a Eduardo Muré y otros nueve laicos, visitó Ingeniero Juárez para conocer el trabajo pastoral que allí se desarrollaba y “llevar el mensaje de liberación traído por Cristo y reafirmado recientemente por los obispos de toda América Latina reunidos en Medellín” (Muvé & Ferrari, 1969, p. 18). Si bien pudieron sostener su estadía durante veinte días, también atravesaron situaciones en las que la policía local impidió la realización de algunas reuniones, bajo el alegato de que “lo social era político y lo político estaba prohibido” (Muvé & Ferrari, 1969, p. 18).¹³

INCUPPO, por su parte, era intensamente vigilado por la policía y las fuerzas de seguridad. La base que la Fuerza Aérea disponía entonces en Reconquista se articulaba con la “Guardia Rural”, conocida como “Los Pumas”, para desplegar un notable sistema de inteligencia en la cuña boscosa de Santa Fe (Borsatti, 2017).

Un caso de represión que impactó significativamente en los grupos de acción pastoral del norte argentino fue el secuestro, en noviembre de 1971, de la maestra rural y militante del MRAC Norma Morello.¹⁴ Pero el caso más resonante de persecución política y represión vivida por agentes de pastoral aborígen se produjo recién hacia el final de esa dictadura, en 1972. Se trató de un proceso de acusaciones públicas contra el grupo pastoral que trabajaba en Nueva Pompeya y que acabó —pocos meses después de la recuperación momentánea de la democracia— con la disolución del mismo.

El éxito que este grupo había tenido en la organización y fortalecimiento de la población Wichí dio lugar a que muchos indígenas pasaran a abocarse a su flamante cooperativa. Un comunicado publicado en la prensa de entonces y firmado por los directivos del proyecto señalaba:

con nuestra cooperativa hemos conseguido trabajo seguro, escuela nocturna para nosotros y diurna para nuestros hijos. También alimentos sanos y baratos. Ahora podemos ser realmente dueños del ganado que compramos en la zona, pagando a nuestros hermanos criollos mejores precios (*Así*, 27/4/73, como se citó en Aprea & Rosas, 2024, p. 77).

Consecuentemente, las chacras de los alrededores de Juan José Castelli vieron reducida la disponibilidad de brazos indígenas para la cosecha del algodón (Iñigo Carrera, 1998). Las quejas de los productores rurales no tardaron en hacerse escuchar, y la Federación Agraria local presentó reclamos ante los gobiernos provincial y nacional para que el grupo de voluntarios católicos fuera desalojado (Colombres, 1975). Las acusaciones contra el grupo de Nueva Pompeya —de promover actos guerrilleros, falsificar firmas, comerciar productos de la cooperativa sin autorización gubernamental o apelar a la violencia— fueron utilizadas como justificativo para encarcelar a quince miembros de la cooperativa (Hagen, 1973), entre ellos su líder, Guillermina Hagen, quien, tras la disolución del grupo, se exilió en Perú.

Catoggio (2016) señala que “en el mundo católico, el avance del accionar represivo durante los años setenta desplazó poco a poco la utopía de la revolución e instaló la liberación como horizonte para sobrellevar el sufrimiento político” (p. 199). Ello resulta relativamente claro en el caso de las misiones de pastoral aborigen. La lectura de los documentos sugiere que, paulatinamente, ellas fueron modificando, ocultando y/o disimulando aquellas posturas que pudieran parecer más peligrosas a los ojos de la ingeniería represiva.

Es posible pensar que, a partir de lo vivido en Nueva Pompeya, del hostigamiento sufrido por INCUPO y de las militancias católicas del norte de Santa Fe, las experiencias pastorales de la región se hayan visto forzadas —en forma variable según los casos— a revisar sus prácticas, morigerar su radicalidad y adoptar opciones político-religiosas menos contestatarias del orden social. Junto con Burrin (2005), podríamos decir que experimentaron cierto movimiento hacia la “adaptación forzosa” o “por necesidad”, siempre y cuando tengamos en claro que ello no implicó necesariamente apoyo ni consenso, sino un ajuste de las propias conductas a las circunstancias políticas y sociales que se atravesaban. Touris (2009) refiere como “tercermundismo temperado” a los casos de religiosas que, aunque abrazadas a la renovación conciliar y a la Teología de la Liberación, se distanciaron de la retórica y la práctica revolucionaria y/o contestataria. La expresión quizá ayuda a interpretar el reposicionamiento político e ideológico que atravesó la generalidad de los grupos de pastoral aborigen de la región chaqueña desde 1973 en adelante. Aunque ello también puede leerse como formas eclécticas y originales de resistir por parte de los dominados (Scott, 1990).

La persecución sufrida por el grupo de Nueva Pompeya se produjo en un momento político particularmente delicado. La vigilancia y la represión continuaron durante el interregno de 1973-1976, tanto en manos de las fuerzas de seguridad y armadas como de grupos paraestatales. Y, si bien con la llegada a la presidencia de un nuevo gobierno peronista fueron indultados los presos políticos y anuladas varias leyes y disposiciones autoritarias de la dictadura saliente, el Decreto-Ley de Defensa Nacional que operaba como “el corazón ideológico” de la dictadura no fue derogado (Franco, 2012).

Los años 1974 y 1975 estuvieron marcados por una fuerte inestabilidad política, en los que la “lucha contra la subversión” fue aplicada —con variantes y especificidades— tanto a nivel nacional como provincial, y tanto en la sociedad en general como entre las filas católicas, en particular.¹⁵

La región chaqueña se encontró marcada por la vigilancia, la persecución y, finalmente, la desintegración de las Ligas Agrarias, a través de la desaparición o el exilio forzado de muchos de sus líderes. En ese marco, Arturo Paoli sufrió intimidaciones por parte de la Alianza Anticomunista Argentina (Triple A), que condujeron a su exilio en 1974. Ese mismo año se contaron las detenciones de Joaquín Núñez, Gianfranco Testa (luego exiliado) y Joaquín Muñoz, párrocos de tres localidades en la provincia del Chaco, Quitilipi, Machagai y San Roque.

En 1975 fue crucial el arresto de Quique Lovey, activo y carismático dirigente de las Ligas Agrarias Chaqueñas y del MRAC.¹⁶ En Formosa, en particular, la intensificación represiva se produjo especialmente a partir del asalto que Montoneros realizó al Regimiento de Infantería de Monte N° 29, en la capital provincial, el 5 de octubre de 1975.

Un mes y medio más tarde, Santiago Renevot, misionero francés y cura párroco de El Colorado en el sureste de Formosa, fue secuestrado por el Ejército y apresado junto a laicos y catequistas. Renevot había sido un actor protagónico en los procesos de organización y movilización de la Unión de Ligas Campesinas Formoseñas (ULICAF). Las torturas recibidas desencadenaron su muerte al poco tiempo, generando un impacto importante en todos los equipos pastorales de la región.

Con el golpe de Estado, en marzo de 1976, se abrió una nueva etapa represiva. La Masacre de Margarita Belén¹⁷ fue uno de los hechos más impactantes en la región, pero no fue el único. Trabajadores de INCUPO describieron este golpe de Estado como un momento de “gran preocupación” y “miedo” por “lo que podía suceder”. Olivio Quatrín, a cargo de las tareas de comunicación en el Instituto, rememora que Eduardo Sartor, uno de los colaboradores más activos, era seguido de cerca por los servicios de inteligencia de las Fuerzas Armadas.

vinieron [a la sede de INCUPO] uno del Ejército, uno de la marina y otro de la aeronáutica (...) Una semana estuvieron, revisaron todo, todo, ¡hasta el baño! Escucharon grabaciones, leían los libretos, miraban las tachaduras (siempre en los libretos se corrigen párrafos) y ¿quién escribió esto? ¿y por qué? (...) diría que fue una de las [semanas] más complicadas que tuvimos en INCUPO. (...) Se salvó el material escondido en el cielorraso, gracias a dios (Quatrín, como se citó en Borsatti, 2017, p. 309)

En lo que respecta a las comunidades indígenas, una activista laica particularmente implicada en misiones de pastoral aborígen de Formosa y Salta relató que, “en esos años”, había que dar aviso al gobierno o a la policía de las actividades que se llevaban a cabo, pero ello no impedía su realización (M. Quinteros, comunicación personal, 27 de mayo de 2013). Otra laica, situada en el oeste de la provincia del Chaco, señaló que los agentes de pastoral debieron “disfrazar” la formación de cooperativas presentándolas como creación de asociaciones civiles, una figura que, en principio, resultaba mucho menos “sospechosa” (M. Tomé, comunicación personal, 2 de enero de 2016).

Al parecer, a fin de no confrontar de forma directa con los gobiernos de turno, los agentes de pastoral recurrieron a estrategias diversas y sutiles, como, por ejemplo, enfatizar algunas de sus acciones cotidianas por sobre otras. Presentarse como técnicos o colaboradores en la provisión de servicios de salud parece haber dado buenos réditos. El citado Olivio Quatrín también cuenta que:

las reuniones de capacitación en el CECAL casi se podían hacer algunas con poca gente, y dando los nombres de todos y los documentos de identidad, y de dónde venían... era una tortura! Yo me acuerdo que estaba en el Chaco y teníamos una reunión en Las Palmas-La Leonesa, estaba un grupo de tobas [qom], estábamos trabajando con Guillermo Staringher, se había conseguido animales para enseñar el cultivo de la tierra, era parte de la formación (...) Eran reuniones con aborígenes pero aparecían siempre dos, tres caras desconocidas: eran gendarmes de civil. Guillermo preguntaba ¿qué hacemos?: hablemos de laburo [trabajo] y de que organizados van a poder salir, pero ni hablemos de la dignidad de la persona y otras cuestiones que eran la base de nuestra acción (Quatrín, como se citó en Borsatti, 2017, pp. 309-310)

Mediante este tipo de mecanismos, los agentes de pastoral no solo consiguieron proseguir con sus prácticas, sino que, aun durante la dictadura —y contradiciendo cualquier suposición apresurada—, alcanzaron a fortalecerse como red social de trabajo pastoral. El equipo asentado en El Potrillo, Formosa, fue reconocido como “Centro Intermedio de Supervisión Zonal” y tuvo a su cargo la formación y el trabajo de agentes de salud de todo el departamento de Ramón Lista (CECAZO, 1982a, p. 1). Se organizaron visitas periódicas de médicos venidos desde Buenos Aires, se consiguieron provisiones relativamente continuadas de medicamentos y se construyó una sala de primeros auxilios.

En este contexto, la dictadura tampoco fue impedimento para que indígenas Wichí de —por ejemplo— El Potrillo viajaran más de mil kilómetros hasta el CECAL, en Reconquista, atravesaran —no sin vigilancias— tres límites provinciales y asistieran a cursos de Educación Fundamental Integral (EFI) que allí desarrollaba INCUPO (CECAZO, 1982a, p. 2).

El número de laicos y voluntarios que se trasladaron de manera permanente a estas zonas remotas incluso se incrementó en este período. En 1976 se instaló un nuevo equipo de acción pastoral en Laguna Yema, Formosa, para trabajar con un grupo de trescientas personas en alfabetización, creación de huertas familiares, promoción de la salud y acceso a documentos de identidad por parte de los indígenas (CECAZO, 1982b, p. 1).

Susana Somoza, una destacada bioquímica oriunda de Buenos Aires, se instaló ese año en Ingeniero Juárez. Articular con los grupos de pastoral aborígen locales le abrió el camino para dedicarse a la atención primaria de la salud en comunidades Wichí y población criolla del oeste formoseño. Gracias a ello pudo impulsar la creación de un servicio de laboratorio de análisis clínicos en el hospital local, toda una innovación sanitaria y social para la región.

Por su parte, subsidios del gobierno provincial permitieron dar forma, en 1977, a un centro de alfabetización y otro de capacitación laboral, insertos, a su vez, en los programas de la Dirección Nacional de Asuntos Indígenas. Ese mismo año, bajo la coordinación de la hermana española Guía Franco, se articuló entre las familias Wichí de Ingeniero Juárez la Asociación Civil Comisión Vecinal Barrio Obrero, conformada por 262 miembros, para la realización de distintos proyectos productivos destinados al “fortalecimiento” de la comunidad (CECAZO, 1982c, p. 1; E. Stechina, comunicación personal, 20 de diciembre de 2013).

El equipo pastoral de Ibarreta, por su parte, profundizó en esos años sus programas de alfabetización y “servicios al aborígen”, con una labor de atención de la salud y alfabetización, entre otras cuestiones (CECAZO, 1982d, p. 1). Los agentes de pastoral de El Potrillo impulsaron la realización de cursos de cooperativismo y, en Ingeniero Juárez, cobró forma un programa orientado a generar “una capacitación humano-técnica, sentando las bases mínimas para caminar hacia la organización comunitaria” (CECAZO, 1982c, p. 1).

Un laico y exseminarista que llegó a Ingeniero Juárez en 1980 junto a su compañera, también laica, brinda mayores detalles sobre el complejo equilibrio necesario para llevar a cabo estas iniciativas pastorales durante la dictadura:

[Las fuerzas de seguridad] tenían que saber quiénes éramos, de dónde veníamos, qué hacíamos (...) teníamos que declarar... En realidad, nosotros nunca fuimos a decir, pero la iglesia tenía que ir a decir [por ejemplo] que había llegado una pareja, con un hijo, a trabajar en un proyecto con aborígenes, dependiendo del obispado, pero especialmente a nivel local, de la parroquia. Y entonces le tocaba al párroco ir (...) a decir “acá llegó esta gente, y están con nosotros, y se portan bien, es buena gente, son católicos, y rezan” y todas esas cosas que había que decir para que la Gendarmería [Nacional] o los controles de la movilización humana [sic.] no se pongan locos. Y eso era una visita, o una especie de declaración jurada, que se repetían mensualmente. O sea que el párroco (...) llevaba una lista: las monjas, nosotros [los laicos], algún cura, por ahí, que había suelto. Tenía que ir a dejar la constancia en Gendarmería, de que seguíamos siendo gente dependiendo de la parroquia. (...) Y entonces, la Gendarmería iba controlando y seguramente pasaba el dato a los servicios de inteligencia del país ¡Qué sé yo cómo funciona ese sistema! Pero era un poco eso (E. Stechina, comunicación personal, 3 de marzo de 2020).

Esto condice con la información emergente de otras fuentes. La Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (FUNDAPAZ) es una organización creada en 1973 por la Congregación del Sagrado Corazón, amparada por la diócesis de Reconquista y dedicada a dar “apoyo a la obra de promoción humana en el norte de nuestro país” (FUNDAPAZ, 2013, p. 1). Desde su origen fue otro de los dispositivos relevantes para la consolidación de los grupos de pastoral aborígen en la región.¹⁸ Publicaciones de la Fundación recuerdan que debía pedirse autorización oficial antes de realizar cada reunión “de capacitación”, por escrito y con ocho días hábiles de anticipación. Muchas veces estas reuniones eran presenciadas por agentes policiales (FUNDAPAZ, 2013).

La política adoptada por “el ocupante” (en nuestro caso, el gobierno militar) es la “primera condición” a considerar para interpretar el comportamiento de las personas. “Es él [el ocupante] quien delimita el terreno e inicia el juego” (Burrin, 2005, pp. 489-490). En ese sentido, también es posible suponer que, siguiendo patrones de aboriginalidad articulados en torno de la subestimación del indígena, las fuerzas armadas y de seguridad leyeran las acciones de pastoral aborígen como intervenciones políticamente intrascendentes. Eso parecen sugerir algunos relatos sostenidos por activistas laicos implicados en el fenómeno:

nosotros trabajábamos bastante bien en plena dictadura. Por ahí [la policía o los militares] te jorobaban un poco porque llevabas gente en las camionetas, pero era como si dijeran: “Bueno, estos indígenas no son peligrosos, y esta gente [misioneros y religiosos] no sé en qué [asunto] está con los indios, pero bueno”. No podían ver nada muy oculto (M. Quinteros, comunicación personal, 27 de mayo de 2013).

Finalmente, conviene considerar la figura del “insilio” o el migrante político (Pisarello, 2007) como otra interesante hipótesis de interpretación que, tal vez en algunos casos, haya operado en favor del crecimiento de los grupos. De hecho, son términos con los que los propios agentes de pastoral de Formosa han analizado sus trayectorias en forma retrospectiva. Según contaron algunos entrevistados, en sus conversaciones sobre el tiempo vivido suelen contemplar la posibilidad de que, aun cuando “no se dieran cuenta”, las y los agentes de pastoral indígena, hayan sido, de cierta forma, “exiliados internos” (E. Stechina, comunicación personal, 10 de noviembre de 2022). Son ilustrativas y sugerentes las palabras con las que Guía Franco recuerda el período, refiriendo a “una diáspora; un éxodo, pero hacia las fronteras” (G. Franco, comunicación personal, 1 de marzo de 2023). Además, es un hecho que varias de las personas que, hacia finales de los setenta, se volcaron a trabajar con comunidades indígenas habían sufrido, durante la primera mitad de esa década, el hostigamiento y el control represivo.

La trayectoria pastoral de la religiosa María Bassa ayuda a ilustrar esta hipótesis. Nacida en Cataluña (1928), vivió en Argentina desde corta edad y tomó sus primeros votos en 1950 en la orden del Sagrado Corazón de Jesús. En el contexto de la renovación conciliar, hacia 1973 comenzó un trabajo pastoral en un barrio humilde de Villa Lugano, Ciudad de Buenos Aires. Alice Domon, luego desaparecida, fue quien la invitó a implicarse en esa labor e integrarse al Equipo Pastoral de Villas de Emergencia, vulgarmente conocidos como “los curas villeros”, con destacada presencia dentro del MSTM.¹⁹ A lo largo de 1976, la labor de Bassa se encontró cercada por la vigilancia y la represión estatal.²⁰ Tuvo un final abrupto en diciembre de ese año, frente al violento plan de erradicación de “villas miseria” impulsado por la política de urbanización de la dictadura.²¹

Su congregación disponía de misiones indigenistas en Salta, por ejemplo, la citada obra en General Mosconi, diócesis de Orán, y Formosa, localidad de Güemes. Ante el desalojo y la represión, el trabajo pastoral con indígenas se presentó para Bassa como una forma de continuar una inserción pastoral “socialmente comprometida”. Años antes, Domon se había implicado con el pueblo mapuche en Neuquén, y ello probablemente contribuyó a que Bassa decidiera, a comienzos de 1977, sumarse a la misión de General Mosconi, que había sido creada en 1974 (Kubli y Pulfer, 2020).

Con ese aprendizaje, Bassa se trasladó a la pequeña localidad de Los Blancos, dentro de la misma diócesis (Orán), pero más próxima a la frontera con Formosa y a los grupos de acción de Ingeniero Juárez. Allí se abocó a trabajar con comunidades Wichí, haciendo nacer un nuevo espacio de pastoral aborigen. FUNDAPAZ acompañó la empresa con recursos económicos y humanos, facilitando las visitas de voluntarios dispuestos a colaborar con la “promoción de la comunidad” a lo largo de los siguientes años.

El “insilio” atravesado por estos sujetos no parece haber implicado un tipo de “extrañamiento” comparable al del destierro en el exterior del país (Pisarello, 2007). Los entrevistados suelen rememorar sus tiempos en las comunidades indígenas como períodos felices y positivamente significados en sus trayectorias de vida. En sus relatos no suelen aparecer ideas propias de los exilios políticos, como el dolor, la ajenidad y el “anhelo de regreso”. Quizás por ello podríamos interpretar que aun cuando algunas situaciones personales podrían ser caracterizadas como “insilios”, los propios actores “no se daban cuenta”. En esto, también el caso de Bassa ayuda a ilustrar la interpretación. La religiosa encontró entre los Wichí un nuevo “lugar en el mundo”, de donde no se habría ido si no fuera porque así se lo demandaron las superiores de su congregación en 1990 (M. Quinteros, comunicación personal, 17 de junio de 2022). En ese sentido, en una entrevista radial dada en 2013, Bassa resaltó la deuda que ella tenía con “los hermanos” y las mujeres Wichí, por lo mucho que le habían enseñado sobre sabiduría, contención, acompañamiento, vida sana y vida sabia (Bassa, 2013).

Un salto cualitativo

Hacia 1978 y 1979, cuando el poder real de la dictadura comenzaba a resquebrajarse (Franco, 2018), los agentes de pastoral aborigen asentados en la provincia de Formosa crearon, en Pozo del Tigre, el Centro de Capacitación Zonal. El mismo fue un espacio de reunión que facilitó la coordinación del trabajo colectivo. Un hecho vital para la consecución de esta empresa fue la llegada de Cristina Marinosci a la localidad. Laica, oriunda de Córdoba y vinculada a la congregación Claretiana, se trasladó a Formosa con el objetivo puntual de formar el referido Centro, al cual destinó los siguientes diez años de su vida.

El CECAL que INCUPO tenía en Reconquista, Santa Fe, fue el modelo de referencia para crear el CECAZO. Contar con este Centro permitió a los agentes de pastoral acortar las distancias a recorrer²² para concretar “encuentros indígenas” que replicaran, con las adaptaciones pertinentes, los esquemas aprendidos en Reconquista. Gracias al CECAZO, comunidades y misioneros de los alrededores encontraron mejores oportunidades de conexión e intercambio. Pero, además, atendiendo al relato de Olivio Quatrín, arriba citado, es dable pensar que la creación del CECAZO haya sido un modo de alejar las capacitaciones y reuniones de los radares de la vigilancia.

Al Centro asistieron indígenas y agentes de pastoral provenientes de San Martín II, El Potrillo, Ingeniero Juárez, Laguna Yema, Las Lomitas, Ibarreta, o incluso Los Blancos (el caso de María Bassa), Sáenz Peña y El Sauzalito (en la provincia de Chaco). Su localización, en el punto medio geográfico de la provincia de Formosa —a la vera de la Ruta Nacional 81 y la entonces activa línea férrea Formosa-Embarcación, que atraviesan de este a oeste dicha provincia—, simplificaba la logística. El CECAZO funcionó como espacio de consulta y asesoría para la organización comunitaria y cooperativa. Además, aun bajo dictadura, quienes sostenían el funcionamiento cotidiano del CECAZO se esforzaban por contactar grupos de pastoral ubicados en países limítrofes. Con el respaldo del obispado, a través del CECAZO se canalizaron financiamientos externos y el diálogo con comisiones episcopales de pastoral indígena existentes en Paraguay y Brasil. Así, en febrero de 1980, algunos de los fundadores del CECAZO asistieron al Primer Encuentro de Pastoral Indígena del Cono Sur, realizado en São Paulo y organizado por el Conselho Indigenista Missionário de Brasil (CIMI). Ese mismo año, Marinosci asistió al Encuentro Claretiano del Cono Sur, realizado en Tarija, Bolivia, un “momento clave” en su comprensión de perspectivas “liberadoras” sobre las realidades indígenas (C. Marinosci, conversación personal, 13 de julio de 2019).

Afortunadamente, Marinosci acompañaba su labor con un registro cotidiano en cuadernos pletóricos de reflexiones, planificaciones e inquietudes éticas y políticas sobre la labor pastoral propia y de los grupos con los que interactuaba. El estudio de estos cuadernos nos permite identificar cosmovisiones, discusiones éticas y políticas e incluso tensiones en las relaciones con los indígenas que, de uno u otro modo, atañían al conjunto de los agentes de pastoral vinculados a ese espacio. Así, por caso, Marinosci entendía que los agentes de pastoral debían ser “artesanos de la libertad” (CECAZO, 1982e, p. 1), partiendo de las necesidades expresadas por “la gente”, y reconociendo que la tierra era la principal de esas necesidades (CECAZO, 1982f, p. 2). En el contexto dictatorial en que vivían, las actividades realizadas con indígenas en el Centro eran reconocidas como ámbitos de relativa “libertad”. En registros del día 19 de abril de 1982, Marinosci resaltaba: “No puedo creer que podamos hablar y cantar así. Me siento de ‘vacaciones’ de tener que callar” (CECAZO, 1982e, p. 1).

Importa considerar las anotaciones que Marinosci realizó a propósito de un curso al que asistió en São Paulo, Brasil, en 1982, sobre teología y movimientos sociales en América Latina. El mismo duró dos meses y fue dictado por el sociólogo e intelectual Luiz Eduardo Wanderley.²³

Las anotaciones refieren el “compromiso” con los pobres y la impronta “liberadora” que debiera adoptar la pastoral con pueblos indígenas. También permiten entender cómo ciertas lecturas de la Biblia brindaban, a los agentes de pastoral, claves de interpretación política del presente argentino. Así, por ejemplo, el versículo 14 de San Marcos podía funcionar como una alegoría de la dictadura y sus peligros:

El Mar. Imagen. Pescadores de hombres. Los hombres están comparados en peces que están en el mar. La sociedad está tomada. Se precisa salir del mar y sacar a otros. Lugar del que se debe salir (en el A.T. [Antiguo Testamento] el agua es algo peligroso, del que hay que salir) (CECAZO, 1982g, p. 2).

Por otra parte, la lectura de estos cuadernos permite captar tanto una marcada apertura a la autocrítica como los denodados esfuerzos que los agentes de pastoral hacían por apoyar y promover la organización política indígena. Así puede leerse, por caso:

coordinadores aborígenes. Su rol. - Tomar consciencia de la persona. Consciencia crítica. - Integración. Qué tipo de integración buscamos? Valorar la organización: - cómo se organizaban antes. - cómo se organizan ahora? (...) Ver la organización interna tratando de aplicar el sistema de organización que pueda ser valido después en las comunidades. (...)

Lunes 23. Mañana. Partiendo de las c[omuni]dades que [los indígenas] han nombrado, ver cuáles más conocen ellos. Nosotros, aportar otras [comunidades] en Formosa. Otras de Argentina (de las que sabemos) que ellos las vayan poniendo en un mapa (...) [generar] conciencia del somos muchos (...) También hay otros pueblos aborígenes (...) unirse a otros que están en la misma lucha. [por la tierra y el trabajo] (CECAZO, 1982f, pp. 3, 8 y 19).

Consecuentemente, el personal activo en el CECAZO comenzó a trabajar en el registro de la situación territorial de las comunidades indígenas de la provincia. Así, los agentes se preguntaban: “Hectáreas. Cuántas hay por comunidad. Por familia. ¿Alcanza? (...) cuánto hace que el grupo está ahí? De dónde vinieron? Por qué? [sic]” (CECAZO, 1982f, p. 14). Información que también servía para programar encuentros y cursos:

A partir de esto, los participantes deben comenzar a describir su comunidad. 1º ¿cuántos son? Sería importante hacer notar: a. antes eran muchos b. después hay una disminución de la población ¿por qué disminuyó la población? c. es importante que “vuelvan a ser muchos”. Para eso, hace falta saber defenderse. Aprovechar lo que ya saben. Agregar elementos nuevos (CECAZO, 1982f, p. 18) [comillas en el original].

Gracias a la existencia del CECAZO, a lo largo de los primeros años de 1980 fue notorio el crecimiento que la red de pastoral indígena atravesó, tanto en su organización interna como en los debates sostenidos. Para el año 1984, los agentes de pastoral señalaban:

Vemos así la necesidad de que la política educativa nacional presente respuestas al derecho que tienen los pueblos indígenas de mantener su cultura y sean entendidos a partir de ésta sus programas educativos y su correspondiente implementación.

En el proceso de autogestión de los pueblos indígenas, la educación es un elemento esencial nuevos (CECAZO, 1984, p. 21).

Pero los actores asumían esta tarea con realismo y sin mayor ingenuidad. Tras el fin de la última dictadura, en los cuadernos se registran reflexiones y preguntas sobre los alcances que presumiblemente aun tenían los sistemas de vigilancia estatales. En el mismo documento, a instancias de una reunión mantenida con miembros del Instituto Provincial del Aborigen, y ya bajo el flamante gobierno democráticamente electo, los actores reconocían la necesidad de “tener cuidado”, dado que desconocían “hasta dónde hay libertad en Argentina” (CECAZO, 1984, p. 14).

A modo de cierre

Como sostuvimos en otros trabajos (Leone Jouanny, 2022; 2024), el término “pastoral indígena” permite dar nombre y conceptualizar la vertiente indigenista del cristianismo liberacionista (Löwy, 1999). Se trata de un tipo de indigenismo escasamente estudiado en su especificidad y, en general, por fuera de los radares de la bibliografía y la investigación histórica. A lo largo de este artículo intentamos dar cuenta de la manera en que este tipo de indigenismo se desplegó en la región chaqueña argentina bajo dictaduras militares y fuerte violencia política.

En principio, podría pensarse en el fenómeno como una simple excepción o una rara curiosidad. El texto, en cambio, aporta elementos para dar sentido a esa complejidad. Partimos de reconocer que la discursividad desarrollista asumida por este tipo de misiones puede haber convergido, no sin tensiones o disensos, con la que el gobierno nacido en 1966 intentó instalar. Pero el ejercicio de explicar el sostenimiento e incluso la multiplicación de este tipo de misiones a lo largo de la década de 1970 demanda, también, otros movimientos. Propusimos adentrarnos, entonces, en la comprensión de las estrategias y los modos cotidianos de atravesar la violencia estatal y paraestatal.

El texto reconoce allí su inscripción en un campo de investigaciones relativamente reciente que postula la necesidad de comprender la complejidad y la heterogeneidad de las actitudes sociales frente a las dictaduras. En nuestro caso, las articulaciones fluidas con los obispos “amigos”, la presentación estratégicamente “lavada” de sus acciones ante los poderes públicos y la no confrontación con la policía y la Fuerza Aérea fueron algunas de ellas. Eventualmente, también existen elementos para interrogarnos sobre el lugar que el “insilio” pudo haber tenido en las decisiones estratégicas que los actores tomaron frente a la vigilancia y el hostigamiento represivo.

Atendiendo a tales cuestiones, se vuelve menos esquivo comprender que, a pesar de la espiral creciente que la represión tomó en el país desde 1973 en adelante, las misiones de pastoral indigenista aquí estudiadas pudieran expandirse o, incluso, articularse aún más sólidamente entre sí, llegando a fundar, en 1979, un espacio destinado a generar encuentros entre comunidades, capacitaciones y formación de liderazgos políticos. Los documentos muestran que los actores procesaron inteligentemente los límites y las oportunidades que cada escenario político implicaba. Así cobran sentido las elusivas referencias que en sus registros se hacen a “la liberación” y “la lucha de los pueblos”, pero también se vuelve comprensible que hayan conseguido impulsar formas de organización política indígena que, para 1984, resultaron ser de vital relevancia a nivel provincial.

En definitiva, por un lado, el texto funciona como una invitación a revisar los alcances de la represión y las dictaduras, sobre todo cuando se trata de espacios rurales y grupos de población poco visibilizados. El ejercicio analítico aquí planteado parte de reconocer la heterogeneidad y la dispersión que la vigilancia y represión estatal puede tomar, a veces, sobre sujetos marginales y/o en ámbitos rurales y alejados de los centros neurálgicos de la sociedad. Pero, en ese sentido, el texto también permite ver que la violencia estatal y paraestatal consiguió tener reverberaciones y resonancias (efectos) mucho más allá de sus víctimas directas o de los puntos específicos en los que se aplicó. Tomando aquellas cuestiones como base, lo hallado contribuye a iluminar formas dispersas y eclécticas de resistencia a las dictaduras, sugiriendo nuevas preguntas sobre las maneras de habitar tales regímenes.

Fuentes documentales

Centro de Capacitación Zonal (CECAZO). [ca. 1982a]. *Acerca del proceso y situación actual de El Potrillo* [Documento de archivo]. Archivo CECAZO, caja 43.

Centro de Capacitación Zonal (CECAZO). [ca. 1982b]. *Acerca del proceso y situación actual de Laguna Yema* [Documento de archivo]. Archivo CECAZO, caja 43.

Centro de Capacitación Zonal (CECAZO). [ca. 1982c]. *Acerca del proceso y situación actual de Ingeniero Juárez* [Documento de archivo]. Archivo CECAZO, caja 43.

Centro de Capacitación Zonal (CECAZO). [ca. 1982d]. *Reseña Proyecto Promoción. Ibarreta* [Documento de archivo]. Archivo CECAZO, caja 43.

Centro de Capacitación Zonal (CECAZO). (abril de 1982e). *Cuaderno 6* [Documento de archivo]. Archivo CECAZO, Caja 15.

Centro de Capacitación Zonal (CECAZO). (julio de 1982f). *Cuaderno 9* [Documento de archivo]. Archivo CECAZO, Caja 15.

Centro de Capacitación Zonal (CECAZO). (mayo y junio de 1982g). *Cuaderno 5* [Documento de archivo]. Archivo CECAZO, Caja 15.

Centro de Capacitación Zonal (CECAZO). (abril de 1984). *Cuaderno 10* [Documento de archivo]. Archivo CECAZO, Caja 15.

Junta Unida de Misiones. (marzo de 1972). *Proyecto de promoción rural comunitaria Chaco: Breve síntesis general* [Documento de archivo]. Archivo Histórico Metodista, Caja "JUM Tobas".

Junta Unida de Misiones. (octubre de 1971). *Carta al Superintendente IEMA* [Documento de Archivo]. Archivo Histórico Metodista, Caja "JUM Tobas".

Referencias bibliográficas

- Almirón, V. S., Artieda, T. L. & Padawer, A. (10 a 13 de julio de 2013). *Acciones de alfabetización en comunidades indígenas qom y wichí del chaco (1964c-1973)* [Ponencia]. X Reunión de Antropología del Mercosur, Córdoba, Argentina.
- Aprea, I. & Rosas, S. (2024). *Militancias indígenas en Argentina. Una mirada desde la prensa gráfica (1970-1976)*. Biblioteca Nacional. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.6736/pm.6736.pdf>
- Bassa, M. (Entrevistada). (28 de junio de 2013). 11vo programa de Memorias con Nora [Episodio de podcast, 11]. En *Memorias con Nora*. iVoox. https://www.ivoox.com/11vo-programa-memorias-con-nora-28-06-13-audios-mp3_rf_2149250_1.html
- Bohoslavsky, E. & Franco, M. (2020). Elementos para una historia de las violencias estatales en la Argentina en el siglo XX. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, (53), 205-227. <https://doi.org/10.34096/bol.rav.n53.8018>
- Borsatti, R. (2017). *El control. Espionaje político y resistencia popular en el Norte santafesino*. Reconquista. [Edición de autor].
- Burrin, P. (2005 [1995]). *Francia bajo la ocupación nazi. 1940-1944*. Paidós.
- Büschges, C., Müller, A. & Oehri, N. (2021). Introduction. En C. Büschges., A. Müller & N. Oehri (Eds.), *Liberation Theology and the Others. Contextualizing Catholic Activism in 20th Century Latin America* (pp. 1-22). Lexington Books.
- Catoggio, M. S. (2016). *Los desaparecidos de la iglesia: El clero contestatario frente a la dictadura*. Siglo XXI.
- Ceriani Cernadas, C. (2011). La misión pentecostal escandinava en el Chaco argentino. Etapa formativa: 1914-1945. *Memoria Americana*, 19(1), 121-145. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=10052641>
- Ceriani Cernadas, C. (2022). “Dale tu mano al indio”: cristianismo, humanitarismo y desarrollo en el Chaco argentino. *Ciencias Sociales y Religión*, 24, 1-33. <https://doi.org/10.20396/csr.v24i00.8671102>
- Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos (CONFAR). (marzo y abril de 1974). *Vida en fraternidad* (N.º18). Archivo CONFAR.
- Colombres, A. (1975). *Por la liberación del indígena*. Ediciones Del Sol.
- Denuncio, A. (2024). Mujeres antiguas y mujeres nuevas: Representaciones sociales de género en las intervenciones de desarrollo dirigidas a las indígenas del Chaco argentino. *Estudios Rurales*, 14(29). <https://doi.org/10.48160/22504001er29.520>
- Franco, M. (2012). *Un enemigo para la nación: orden interno, violencia y “subversión”, 1973-1976*. Fondo de Cultura Económica.
- Franco, M. (2018). *El final del silencio. Dictadura, sociedad y derechos humanos en la transición (Argentina, 1979-1983)*. Fondo de Cultura Económica.
- Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (FUNDAPAZ). (2013). Acta fundacional de FUNDAPAZ [Documento original de 1973]. *Puente*, 82.
- Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (FUNDAPAZ). (2009). *Puente*, 70.

- Fule, C. & Zeitler, E. (2022). Memorias de los años setenta en el Nordeste Argentino. Militancia e imaginario político en torno al caso de la masacre de Margarita Belén. En D. Chao & M. Solís Carnicer (Coord.), *Violencias del pasado reciente en el Nordeste Argentino* (pp. 227-258). Teseo.
- Giordano, M. (2003). De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños. *Revista Complutense de Historia de América*, 29, 5-24. <https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/issue/view/RCHA030311>
- Giorgi, G. I. & Mallimaci, F. H. (2012). Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970). *Revista Cultura y Religión*, 6(1), 113-144. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/51>
- Gomes, G. (2011). El Onganiato y los sectores populares: funcionarios, ideas y políticas de la Secretaría de Estado de Promoción y Asistencia a la Comunidad (1966-1970). *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, 11, 279-302. <https://doi.org/10.52885/2683-9164.v0.n11.23032>
- Gomes, G. (2016). *La política social de los regímenes dictatoriales en Argentina y Chile (1960-1970)*. Universidad Nacional de La Plata; Universidad Nacional de General Sarmiento; Universidad Nacional de Misiones.
- Hagen, G. S. (16 de octubre de 1973). Matacos presos por querer vivir como hombres libres. *El Descamisado*, 22, 16-18.
- Íñigo Carrera, N. (1998). La participación política de los indígenas chaqueños: algunos antecedentes, Misión Nueva Pompeya, 1952-1970. En A. Teurel & O. Jeréz (Eds.), *Pasado y presente de un mundo postergado: estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco Pedemonte Surandino* (pp. 221-242). Universidad Nacional de Jujuy.
- Kahan, E. (2014). *Recuerdos que mienten un poco. Vida y memoria de la experiencia judía durante la última dictadura militar*. Prometeo.
- Kubli, M. & Pulfer, D. (2020). La inserción territorial como opción congregacional: antecedentes y primeras creaciones de la Sociedad del Sagrado Corazón. En A. L. Suárez (Ed.), *Religiosas en América Latina: memorias y contextos* (pp. 299-312). Universidad Católica Argentina.
- Laguado Luca, A. C. (2010). Cuestión social, desarrollo y hegemonía en la Argentina de los sesenta. El caso de Onganía. *Universitas Humanística*, 70(70), 101-118. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2115>
- Leone Jouanny, M. & Vázquez, C. (2016). La pastoral rural en Formosa y el surgimiento de una pastoral aborígen (c.1960-1980). Itinerantes. *Revista de Historia y Religión*, 6, 89-114. <https://doi.org/10.53439/revitin.2016.01.05>
- Leone Jouanny, M. (2017). "Por la liberación del indígena". Trabajo pastoral y procesos de organización política indígena en la región del Chaco argentino (1965-1984). *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 29(51), 112-141. <https://www.redalyc.org/journal/3872/387260397006/>
- Leone Jouanny, M. (2022). *En el nombre del otro. Cristianismo y pueblos originarios en la región chaqueña argentina (1965-1994)*. Universidad Nacional de General Sarmiento; Universidad Nacional de La Plata; Universidad Nacional de Misiones. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.5110/pm.5110.pdf>
- Leone Jouanny, M. (2024). Indigenismo católico posconciliar. El caso de la hermana María Bassa en la Provincia de Salta. *Estudios Rurales*, 14(29). <https://doi.org/10.48160/22504001er29.524>
- Löwy, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. Siglo XXI.

- Lvovich, D. (2020). Los que apoyaron: reflexiones y nuevas evidencias sobre el apoyo difuso a la dictadura militar en su primera etapa (1976-1978). *Anuario IEHS*, 35(2), 125-142. <https://doi.org/10.37894/ai.v35i2.781>
- Mignone, E. (1986). *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Ediciones del Pensamiento Nacional.
- Moyano Walker, M. (2020). *El mundo rural en emergencia. Las Ligas Agrarias del NEA*. Teseo.
- Muvé, E. & Ferrari, J. M. (abril de 1969). Graves denuncias de sacerdotes en Formosa. *Cristianismo y Revolución*, 14, 18.
- Pisarello, M. V. (19 a 21 de septiembre de 2007). *Las partidas hacia el exilio durante el terror del estado* [Ponencia]. XI Jornadas Interescuelas. Departamentos de Historia, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, Argentina. <https://www.aacademica.org/000-108/765>
- Rouquié, A. (1982). *Poder militar y sociedad política en la Argentina. 1943-1973*. Emecé.
- Scott, J. (1990). *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. Ediciones Era.
- Taurozzi, S. (2006). *Los pasionistas en Argentina y Uruguay: 100 años de historia*. Pasionistas.
- Touris, C. (2009). Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas terciaristas en la Argentina. En A. Andújar, D. D'Antonio, F. Gil Lozano, K. Gramático, & M. L. Rosa (Comp.), *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina* (pp. 51-68). Ediciones Luxemburg.
- Trinchero, H., Piccinini, D. & Gordillo, G. (1992). *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta-Formosa)*. CEAL.
- Vázquez, C. (2020). *Campesinos de pie: la formación del movimiento campesino en Formosa*. UNGS-UNLP-UNM.

NOTAS

- 1 La actividad pastoral, social y religiosa que llevaron a cabo estos grupos durante la década de 1970 dio lugar, desde 1983/1984 en adelante, a un marcado proceso de movilización indígena que decantó en una mayor visibilización política de estos pueblos, así como en la sanción jurídica de nuevos derechos (Leone Jouanny, 2022). El asunto, en verdad, va más allá de la pregunta-problema que organiza este escrito y del período histórico aquí cubierto; sin embargo, forma parte de las inquietudes que motivan y —eventualmente— reposicionan aquella pregunta.
- 2 Löwy (1999) denominó de este modo a una extensa red social y política, ligada de distintas formas a ámbitos eclesiásticos y con fuerte arraigo en América Latina desde la década de 1960 en adelante. Su cultura, su fe y su praxis se centraron en: a) entender al capitalismo como “pecado estructural”; b) criticar la separación teológica entre la historia humana y la divina; c) defender la “liberación humana histórica”; d) valorar el marxismo como instrumento de análisis social e histórico; y e) adscribir a la opción preferencial por los pobres. La Teología de la Liberación constituye la elaboración intelectual, ideológica y filosófica más sistemática del cristianismo liberacionista (Löwy, 1999, p. 93).
- 3 Recuperando el concepto de configuración social de Norbert Elias, Ceriani Cernadas (2022) define los espacios de misionalización como un “universo procesual de relaciones de interdependencia, articulaciones de poder y prácticas históricas entre misioneros e indígenas, conformado por ideologías, cosmologías y estrategias prácticas” (p. 10).

- 4 Por ejemplo, la Federación Shuar en Ecuador (1964), la União de Nações Indígenas en Brasil (1980), la realización del Congreso Indígena de 1974 en Chiapas y la organización de los pueblos Ch'ol, Tzeltal, Tzotsil y Tojolabal en esa región mexicana.
- 5 A fin de identificar la configuración espacial del fenómeno, estas y otras referencias geográficas nombradas en las páginas siguientes se encuentran representadas en la Figura 1.
- 6 El MSTM surgió de la adhesión que, en Argentina, algunos sacerdotes hicieron al *Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo* (1967). El espacio, horizontal en su funcionamiento orgánico y contestatario en su espíritu político, llegó a representar al 10 % del clero. Se mantuvo activo hasta 1973-1974, cuando se vio atravesado por las disputas internas entre marxistas y “nacional-populares” y, sobre todo, acosado por la represión estatal y paraestatal, además de las sanciones intraeclesiales.
- 7 Es interesante recordar los trabajos de Kahan (2014) sobre las instituciones israelitas judías; que durante la dictadura de 1976-1983 y al margen del desarrollo del terror de Estado, encontraron notables formas de continuidad de su vida social y cultural.
- 8 Uno de los misioneros de la orden fue el padre Bernardo Witte, posteriormente designado obispo de La Rioja tras el asesinato de monseñor Angelelli en 1976.
- 9 Entre los voluntarios se encontraban la enfermera y exreligiosa Margarita Merganti y dos exseminaristas de la Orden de la Pasión de Jesucristo (pasionistas), Orlando Montero y Carlos Cavalli.
- 10 INCUPO se inspiró en la experiencia de radio-escuela promovida por la Iglesia Católica en los andes colombianos.
- 11 Los Cursillos de la Cristiandad, la revista *Verbo*, y el Ateneo de la República fueron algunos de los principales semilleros católicos que proveyeron funcionarios al “onganiato” (Catoggio, 2016, p. 49).
- 12 Según Rouquié (1982), la Secretaría de Estado de Promoción y Asistencia a la Comunidad (SEPAC) fue el ámbito más representativo del “plan comunitarista” de Onganía. En su interior fue creado el Servicio Nacional de Asuntos Indígenas (SNAI).
- 13 Durante los años subsiguientes, Ferrari fue seguido de cerca por los servicios de inteligencia de la policía (“Guardia”) Rural de Santa Fe (Borsatti, 2017). En agosto de 1972, fue apresado, junto a otros dos sacerdotes y un expárroco en la ciudad de Rosario (Santa Fe), bajo la acusación de estar implicado en actividades “subversivas”.
- 14 Morello fue secuestrada por el Ejército el 30 de noviembre de 1971. Durante un mes estuvo desaparecida y sometida a torturas e interrogatorios. Su caso constituyó una de las primeras desapariciones forzadas en el país. Fue liberada en mayo de 1972.
- 15 En 1974, el obispo neuquino Jaime De Nevares denunciaba intentos de las fuerzas militares de la provincia por restringir y controlar la actividad pastoral de su diócesis (entre las que se contaban experiencias de pastoral aborígen junto a comunidades mapuche y cursos de formación en una escuela rural, “Mamá Margarita”). En marzo de 1975 fue asesinado el sacerdote salesiano Carlos Dorniak, en Bahía Blanca, y en mayo el padre Mujica, en Buenos Aires, ambos detenidos en un allanamiento realizado por la VI Brigada del Ejército (Catoggio, 2016).
- 16 Lovey fue secuestrado junto a su compañera el 17 de abril de 1975. Los liberaron cuatro meses después, tras lo cual Lovey se refugió en el monte hasta finales de 1978, cuando consiguió exiliarse en Europa.
- 17 A manos del Ejército Argentino y la Policía del Chaco fueron torturados y asesinados 15 detenidos políticos. La masacre se produjo el 13 de diciembre de 1976, 30 kilómetros al norte de Resistencia. En 2011, ocho militares fueron condenados a prisión perpetua por su responsabilidad en los hechos (Fule y Zeitler, 2022).
- 18 La entidad fue creada a partir de los fondos generados con la venta del colegio que disponía en el barrio Recoleta de la ciudad de Buenos Aires. La Madre Superiora Provincial por Argentina y Uruguay,

Ester Sastre, asignó la dirección de la nueva entidad a Silvia Marta Stengel Madariaga, una laica que participaba en las actividades sociales y pastorales de la diócesis de Reconquista. Enrique Nardelli y Jorge Pereda fueron actores fundamentales en el despliegue territorial de FUNDAPAZ (FUNDAPAZ, 2009, p. 4).

- 19 La religiosa francesa Alice Domon (1937-1977) pertenecía a la Congregación de Misioneras Extranjeras. Entre 1967 o 1968, y 1970, había realizado experiencias pastorales junto al pueblo mapuche en Junín de los Andes (Neuquén), acompañada de las religiosas Ivonne Pierron y Léonie Duquet. Luego se implicó en el trabajo con las Ligas Agrarias de Corrientes. Posteriormente pasó a vivir en Villa Lugano junto a la hermana Monserrat Bertán. Ambas habitaban una pequeña y precaria casa y se emplearon como trabajadoras de limpieza en casas particulares de Buenos Aires.
En diciembre de 1977, Domon fue secuestrada y luego desaparecida junto a otras compañeras de militancia; entre ellas, la referida Léonie Duquet, Azucena Villaflor de Vicenti, Esther Ballestrino de Careaga y María Ponce de Bianco, pertenecientes al grupo que estaba formando Madres de Plaza de Mayo.
- 20 Vale recordar que, como dijimos, el año anterior había sido asesinado el padre Mujica, referente central del Equipo Pastoral de Villas de Emergencia, precisamente al salir de dar misa en el barrio del que era párroco.
- 21 Un análisis en profundidad de la trayectoria de Bassa puede consultarse en Leone Jouanny (2024).
- 22 La distancia entre Pozo del Tigre y Reconquista es de casi 600 kilómetros.
- 23 Sociólogo brasileño, formado en derecho y docente de la Universidade Católica de São Paulo, Wanderley se especializó en educación popular y se insertó en el Movimento de Educação de Base (MEB) y en el catolicismo liberacionista. Su tesis doctoral, realizada bajo la dirección de José de Souza Martins, se tituló *Educar para transformar: educação popular, Igreja Católica e política no Movimento de Educação de Base (1961-1965)*.