

# JURIDIZACIONES EN LAS FRONTERAS. PROCESOS DE MISIONALIZACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE DERECHO INDÍGENA EN PARAGUAY Y ARGENTINA (1978-1984)

*Juriditzacions a les fronteres. Processos de misionització i construcció de dret indígena a Paraguai i Argentina (1978-1984)*

*Juridizations at the borders. Processes of missionization and construction of indigenous law in Paraguay and Argentina (1978-1984)*

MIGUEL LEONE JOUANNY

[mleonejouanny@gmail.com](mailto:mleonejouanny@gmail.com)

Instituto de Investigaciones sobre  
Lenguaje, Sociedad y Territorio.  
CONICET, Argentina.

ORCID: 0000-0002-1618-6968

## RESUMEN

El texto analiza procesos de misionalización indígena generados en las décadas de 1970/80 en territorios chaqueños de Paraguay y Argentina. Indaga sobre las relaciones existentes entre agentes cristianos de pastoral asentados a uno y otro lado de la frontera nacional, y plantea que tales vínculos fueron un elemento relevante para comprender la dinámica que tomó la sanción y contenido de la Ley Integral del Aborigen en la provincia de Formosa (1984) -ubicada en el extremo noreste de Argentina. El análisis se apoya en los conceptos de juridización, pastoral aborigen y frontera. El primero, resulta necesario para pensar el proceso histórico mediante el cual las legislaciones son producidas. Pastoral aborigen, en cambio, es un término nativo que remite a diversos actores eclesiásticos cristianos (obispos, sacerdotes, laicos y laicas consagradas, religiosas, seminaristas, pastores protestantes, entre otros) que desde la década del sesenta del siglo XX se dedicaron a trabajar y vivir junto a pueblos originarios imprimiendo a su práctica cierto sentido “liberacionista”. Aquel término nativo aquí es conceptualizado para comprender a ese sujeto colectivo y el espacio de sociabilidad cristiana indígenista en el que se configuró. El concepto de frontera, por último, resulta necesario para analizar las diversas dinámicas fronterizas que tuvieron lugar en el proceso histórico bajo estudio (concepto/objeto, concepto/metáfora, *border*, *frontier* y fronteras étnicas). Metodológicamente, el artículo se nutre de documentos históricos, publicaciones periódicas y análisis de fuentes secundarias.

**Palabras clave:** cristianismo liberacionista; misiones indígenas; política indígenista; derecho indígena.

Fecha de recepción: 15/06/2023 · Fecha de aceptación: 02/08/2023 · Fecha de publicación: 03/10/2023

## RESUM

El text analitza processos de *missionalització* indígena generats a les dècades de 1970/80 en territoris jaqueños del Paraguai i l'Argentina. Indaga sobre les relacions existents entre agents cristians de pastoral assentats a un costat i a l'altre de la frontera nacional, i planteja que aquests vincles van ser un element rellevant per comprendre la dinàmica que va prendre la sanció i contingut de la Llei Integral de l'Aborigen a la província de Formosa (1984) - ubicada a l'extrem nord-est d'Argentina. L'anàlisi es basa en els conceptes de judicialització, pastoral aborigen i frontera. El primer és necessari per pensar el procés històric mitjançant el qual les legislacions són produïdes. Pastoral aborigen, en canvi, és un terme nadiu que remet a diversos actors eclesiàstics cristians (bisbes, sacerdots, laics i laiques consagrades, religioses, seminaristes, pastors protestants, entre d'altres) que des de la dècada del seixanta del segle XX es van dedicar a treballar i viure al costat de pobles originaris imprimint a la seva pràctica cert sentit "alliberamentista". Aquell terme nadiu aquí és conceptualitzat per comprendre aquest subjecte col·lectiu i l'espai de sociabilitat cristiana indigenista en què es va configurar. Finalment, el concepte de frontera és necessari per analitzar les diverses dinàmiques frontereres que van tenir lloc en el procés històric sota estudi (concepte/objecte, concepte/metàfora, *border*, *frontier* i fronteres ètniques). Metodològicament, l'article es nodreix de documents històrics, publicacions periòdiques i anàlisi de fonts secundàries.

**Paraules clau:** cristianisme alliberacionista; missions indígenes; política indigenista; dret indígena.

## ABSTRACT

The text analyzes processes of indigenous missionization generated in the 1970s/80s in the Chaco territories of Paraguay and Argentina. It explores the existing relationships between Christian pastoral agents settled on both sides of the national border, and suggests that such links were a relevant element to understand the dynamics of the sanction and content of the Integral Aboriginal Law in the province of Formosa (1984) -located in the extreme northeast of Argentina. The analysis is based on the concepts of juridization, aboriginal pastoral and frontier. The first one is necessary to think about the historical process through which legislations are produced. Aboriginal pastoral, on the other hand, is a native term that refers to various Christian ecclesiastical actors (bishops, priests, consecrated lay men and women, nuns, seminarians, Protestant pastors, among others) who since the sixties of the 20th century dedicated themselves to working and living alongside native peoples, imprinting their practice with a certain "liberationist" sense. The term native is conceptualized here to understand this collective subject and the space of indigenist Christian sociability in which it was configured. Finally, the concept of frontier is necessary to analyze the different border dynamics that took place in the historical process under study (concept/object, concept/metaphor, border, frontier and ethnic frontiers). Methodologically, the article draws on historical documents, periodical publications and the analysis of secondary sources.

**Key words:** liberationist Christianity; indigenous missions; indigenist politics; indigenous law.

## 1. INTRODUCCIÓN

En el extremo noreste de Argentina, la provincia de Formosa integra el Gran Chaco meridional y limita con Paraguay. Desde finales del siglo XIX y hasta el día de hoy, ha sido un espacio de expansión del estado nacional en el que los pueblos originarios son desplazados por la fuerza a fin de controlar sus territorios, al mismo tiempo que incorporar sus cuerpos como mano de obra disponible para el sistema capitalista. Desde aquel entonces, y a lo largo de –al menos– un siglo, el país sistemáticamente invisibilizó la existencia indígena, asumiéndose como una nación “blanca” (Briones 2002).

En agosto de 1984, en la provincia de Formosa, fue sancionada la ley N° 426, conocida como Ley Integral del Aborigen. Más allá de las serias limitaciones en el reconocimiento efectivo de los derechos que promulga (Matarrese 2019; Leone 2021), dicha ley implicó, por primera vez en la historia de ese país, el reconocimiento de los pueblos originarios como sujetos de derecho y la existencia legal de las comunidades indígenas a través del otorgamiento de Personerías Jurídicas (GELIND 2000). También estableció el derecho a la propiedad comunitaria de las tierras indígenas<sup>1</sup>, y delimitó las atribuciones y potestades de un órgano indigenista estatal creado a tal efecto y a partir de ese mismo instrumento jurídico.

El artículo primero de la norma sentenció que la ley tiene por objeto:

la preservación social y cultural de las comunidades aborígenes, la defensa de su patrimonio y sus tradiciones, el mejoramiento de sus condiciones económicas, su efectiva participación en el proceso de desarrollo nacional y provincial; su acceso a un régimen jurídico que les garantice la propiedad de la tierra y otros recursos productivos en igualdad de derechos con los demás ciudadanos (Ley Integral del Aborigen, N° 426, Art. 1).

En el marco de la referida invisibilización histórica, la ley en cuestión implicó una importante transformación en la matriz nacional de alteridad (Briones 2005). Más aún, si contemplamos que apenas cinco días después de ser sancionada dicha ley, y atendiendo al caso formoseño como referencia, la Cámara de Diputados de la Nación sometió a debate el proyecto de lo que acabaría siendo la Ley de

<sup>1</sup> Al amparo de esta normativa, entre 1985 y 1989, el gobierno provincial impulsó la entrega de títulos comunitarios en 192 comunidades indígenas por un total de 298.000 hectáreas. Pero, para poner este hecho en contexto, vale observar que, a comienzos de la década de 1980, unos 770 latifundios concentraban 3.311.647 hectáreas, más de la mitad (55%) de la tierra productiva de la provincia (Ministerio de Economía, Hacienda y Finanzas, “Información económica básica. Beneficios promocionales, nacionales y provinciales”, Archivo CECAZO, Caja Varios, 1980).



política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes (ley Nacional N° 23.302). Incluso sucedió que, a lo largo de los siguientes diez años, el espíritu de la norma formoseña fue replicado en otras legislaciones provinciales (Salta: Ley N° 6373/86; Chaco: Ley N° 3258/87; Río Negro: Ley N° 2287/88; Misiones: Ley N° 2727/89; Chubut: Ley N° 3657/91; y Santa Fe: Ley N° 11078/93), retomado y superado en reformas constitucionales de Formosa (1991) y Chaco (1993), e incluso fungió como basamento para la creación, en 1994, de nuevos derechos constitucionales indígenas a nivel nacional.

Las influencias en el campo jurídico son frecuentes y necesarias. En ese sentido puede que no sorprenda observar que en 1981, treinta y un meses antes que la Ley Integral del Aborigen fuera sancionada en Formosa, en Paraguay había sido aprobada una ley prácticamente idéntica (aunque de alcance nacional) bajo el régimen militar de Alfredo Stroessner. Ella reconoció aquellos mismos derechos, y se estructuró –también– en un primer título relativo a “las comunidades indígenas”, y un segundo título relativo al instituto creado al efecto (de “comunidades Aborígenes”, en el caso formoseño, de “comunidades indígenas”, en el caso paraguayo). Incluso varios artículos fueron exactamente iguales; entre ellos, el texto ya citado (con la única salvedad de que el Estatuto paraguayo apeló al término “indígena” en lugar de “aborígenes” y –lógicamente– prescindió del epíteto de “provincial” respecto del “proceso de desarrollo”).

Así las cosas, aquella coincidencia podría pasar sin mayores interrogantes a los anales de la jurisprudencia internacional. No obstante, creo que hay tres conceptos que nos ayudarían a entender mejor las dinámicas sociales e históricas específicas que dieron lugar a tal convergencia. Adelantando el argumento, con la esperanza de ganar con ello claridad expositiva, diré que esos conceptos son los de jurisdicción, el de frontera, y el de pastoral indígena.

El texto se basa en el análisis de: documentos históricos hallados en un Centro de Capacitación de indígenas (CECAZO) localizado en Pozo del Tigre, provincia de Formosa y en consultas al Archivo Socioambiental, en São Paulo, Brasil; publicaciones periódicas consultadas en el Archivo Histórico de Formosa, además de la correspondiente revisión bibliográfica y el análisis de fuentes secundarias.

La exposición se divide en cuatro apartados, además de esta introducción y una breve recapitulación. En primer lugar, se delimitan los tres conceptos ya referidos, los cuales son centrales para la estructuración de la hipótesis. En segundo lugar, se avanza en la recuperación de la historia de las relaciones entre indígenas y misioneros en la región chaqueña argentina, reconstruyendo la relevancia que alcanzaron a tener ciertos procesos de misionalización posconciliar. Un tercer apartado se adentra en los pormenores que tomó el caso paraguayo de juridización indigenista, para luego pasar (cuarto apartado) a revisar el proceso de demanda y sanción de la Ley Integral del Aborigen (proceso de juridización) en Formosa.

## 2. CONCEPTUALIZACIONES

Con el concepto de juridización propongo considerar el proceso histórico mediante el cual las legislaciones son producidas. Magdalena Gómez (2002) ha utilizado el término “juridización” para dar nombre a la trasposición de demandas de pueblos originarios en normativas jurídicamente estatuidas que garantizan derechos y/o vehiculizan reclamos hacia y sobre el campo judicial. Siguiendo esos planteos, la juridización puede ser entendida como aquel proceso social e histórico mediante el cual determinadas realidades (sociales, económicas, ambientales, culturales, etc.) son problematizadas, construidas como demandas políticas de grupos o sectores específicos de población (más o menos amplios) y, finalmente, plasmadas en normas jurídicas elaboradas en nombre de dar solución a esos problemas (Leone 2022, 31).

Un segundo elemento importante a considerar es el concepto de frontera. Pues, en tanto zona de frontera, Formosa se habría presentado como un espacio propicio para la gestación de flujos e intercambios que facilitaron aquella convergencia de tipo jurídico. Es dable pensar que la condición fronteriza haya sido un elemento dinamizador del proceso histórico (concreto) en cuestión. Revisemos, por tanto, con mayor detalle, dicho concepto.

Alejandro Grimson (2000) observó que frontera es un concepto que, en tanto remite a los límites estatales/territoriales (en inglés, *border*), es un concepto/objeto; pero, en tanto remite al punto de diferencia cultural y simbólica, es un concepto/metáfora. Como observa Taylor Hansen (2007), la

palabra frontera deriva de la palabra latina *frons* o *frontis*, que significa frente. En esa dirección, debemos reconocer que el concepto/objeto es, en verdad, al mismo tiempo, un concepto social, histórico y con una alta carga simbólica. En muchos casos, espacio de frontera es aquel ámbito territorial cuyo mundo social es “frente de avance” o línea de expansión (en inglés, *frontier*) de una totalidad mayor que le imprime su sentido y existencia. La frontera es la parte liminar de algo que lo trasciende.

Posiblemente haya sido el historiador estadounidense Frederick Jackson Turner (2003) el primero en liberar el concepto de frontera del significado puramente geográfico (*border*), subrayando – más allá de las cuestionables interpretaciones que sus lecturas habilitan<sup>2</sup>– su carácter de dinámica social, histórica y política. En cuanto tales, las fronteras son metáforas, pero metáforas que entroncan en materialidades contundentes: la dimensión concreta de toda posibilidad de ejercer las ciudadanías, pero también de sus límites, el fin e, incluso, la violación de los derechos. Ergo, es preciso analizar las fronteras siguiendo ese mismo camino: estudiando la situación, reconociendo los conflictos, las alianzas y las disputas de recursos implicadas en cada puesta en acto de todo espacio de frontera.

En el escenario que nos ocupa pudieron observarse ambas dinámicas de frontera. En efecto, el proceso se produjo en un espacio de territorialización de frontera del estado argentino frente a los pueblos originarios (*frontier*), al mismo tiempo que de frontera interestatal, en relación con Paraguay (*border*).

También vale reconocer que una frontera es un espacio de relaciones sociales, de contactos continuados e interacciones (diálogo y confrontación, no necesariamente ni siempre violenta); campo de enriquecimientos en/por la diversidad y diferencia, espacio de préstamos, intercambios, flujos y apropiaciones culturales. Es en ese sentido que Anzaldúa (2016) remarca el potencial que tiene la frontera para la gestación de nuevas y mejores formas de entendimiento humano y de la diversidad. Y, en tanto tal, la frontera lleva consigo la posibilidad de configurarse como ámbito de creatividad, originalidad y replanteos capaces de reordenar integralmente el conjunto del que forma parte. Frontera

---

<sup>2</sup> En 1893, Turner postuló que el espacio de contacto con y robo a los pueblos originarios operó como un área de “tierras libres” que fomentó el desarrollo de la agricultura, y contribuyó a forjar una cultura norteamericana fuertemente convencida de la disponibilidad de oportunidades ilimitadas.

es, como observó Weber (citado en Taylor Hansen 2007, 253), un espacio de eventos únicos, distintivos: dinámicas que sólo ocurren en momentos y lugares específicos.

En el caso que nos ocupa, la frontera en tanto *frontier* también se expresó como fronteras interétnicas nacidas del encuentro entre misioneros/misioneras e indígenas. Evans-Pritchard, Cardoso de Oliveira y Barth son tres de los antropólogos que más han contribuido a reconocer la condición situacional, relacional y de fricción que las fronteras sociales, culturales y étnicas suelen tener. Atendiendo a esos enfoques, y apoyándose en la noción de configuración de Norbert Elias, Ceriani Cernadas (2007) propone el concepto misionalización. El autor define los espacios de misionalización como configuraciones sociales de relaciones interdependientes entre indígenas y misioneros, que enfatizan fronteras y mediaciones.

Los espacios de misionalización cristiana que aquí proponemos estudiar fueron ámbitos de alta creatividad religiosa, pero también política. Esto nos lleva al tercero de los conceptos en cuestión, el de “pastoral indígena” o “pastoral aborígen”. En cualquiera de sus dos formas de expresión, se trata de un término nativo con el que ciertos obispos, sacerdotes, laicos y laicas consagradas, religiosas, seminaristas, pastores protestantes, entre otros actores eclesiásticos cristianos, se denominaron a sí mismos (“agentes de pastoral aborígen”). Dando pleno valor a esa auto-identificación, con ese término procuro conceptualizar un sujeto colectivo que durante la segunda mitad de la década del sesenta del siglo XX emergió en distintas regiones de América Latina. Se trata de una forma de sociabilidad cristiana indigenista, atravesada por la renovación conciliar e inscrita en lo que Löwy (1999) denominó “cristianismo liberacionista”. Tensionadas entre las ideas del “desarrollo” y la “promoción de las comunidades”, por un lado, y las utopías de “ayudar al indígena” para facilitar “su liberación”, por el otro, este tipo de misiones se orientaron a generar formas de convivio, educación, salud, organización política y mejoramiento de las condiciones de existencia de diversos pueblos y comunidades indígenas.

Entre las particularidades de la pastoral aborígen, en tanto sujeto colectivo, debemos considerar que estas misiones relegaron a un segundo plano la conversión religiosa de los indígenas. En eso se distanciaron de las tradicionales misiones cristianas –fundamentalmente católicas– que pensaron la



cristianización como una forma de “civilización” que acompañara la formación de los Estados latinoamericanos. Las intervenciones de los “agentes de pastoral aborígen”, en cambio, tuvieron como prioridad “preservar” las culturas originarias y “acompañar” a los pueblos para que se fortalecieran en tanto sujetos políticos. La evangelización fue entonces pensada, precisamente, como un “factor de fortalecimiento de las culturas indígenas” (“DIM s/f”, Archivo CECAZO. Sección Ficheros, 1). La idea de conversión, por tanto, no desapareció por completo, sino que transmutó desde una conversión religiosa hacia una conversión de tipo práctica y política. Convertir a las y los indígenas en líderes políticos fue, en general, más importante que convertirlos en fieles.

Así, el sacerdote Bartomeu Melià, con experiencia pastoral junto a comunidades avá guaraní y mbyá guaraní del este paraguayo, planteaba que no era necesario catequizar a esas personas, puesto que sus modos de vida eran de por sí esencialmente religiosos y ajustados a los preceptos cristianos de la justicia, la contemplación y el misticismo (Harder Horst 2004). Con ese mismo espíritu, en 1980, una publicación del Equipo Nacional de Misiones (ENM), de Paraguay, afirmaba:

el misionero respetuoso de la cultura aborígen no tendrá prisa en convertir, pues estos pueblos ya están en camino de salvación lo que permite adoptar una actitud de escucha, diálogo paciente y respeto. Este diálogo también enriquecerá a los misioneros y a la propia Iglesia en la vivencia cristiana. Un gran esfuerzo está dirigido para que la aceptación del Evangelio no sea como la imposición de toda una estructura, sino como una aceptación genuina de la fe (DIM, 3, septiembre 1980, 3).

Otro ejemplo y síntesis de este tipo de enfoque pastoral son las palabras del obispo Pedro Casaldáliga, figura referencial de este espacio de sociabilidad cristiana. Dirigiéndose a los pueblos originarios de Latinoamérica, el obispo señalaba: “Ustedes que sobrevivieron a esta persecución y a tanta codicia de los blancos invasores, hagan ahora de esta palabra ‘indios’ una sola bandera: la bandera de la patria grande, Amerindia, la América de los indios unidos, respetados y libres” (“DIM s/f”, Archivo CECAZO. Sección Ficheros, 17).

Todo parece indicar que, aunque la pastoral aborígen tradicionalmente ha sido un espacio marginal dentro de las iglesias, formar parte de tales estructuras le ha permitido a esos “agentes de pastoral aborígen” poner a disposición de las luchas indígenas una serie relevante de respaldos institucionales y financiamientos útiles para distintos procesos de organización y acción política. En este



sentido, en América Latina, estudiar la conformación de las luchas indígenas, sus conquistas y sus limitaciones, exige atender a ese particular sujeto colectivo.

Los espacios de misionalización son espacios de fronteras móviles. En este sentido, las misiones de pastoral aborígen han sido configuraciones con capacidad de modelar aspectos sociales y culturales de las comunidades indígenas con las que se articularon, pero también muchos elementos sociales, culturales y teológicos de los misioneros acabaron por ser modelados por la interpelación indígena (Harder Horst 2005). La acción pastoral indigenista influenció procesos de organización indígena, pero también sucedió lo inverso: las y los misioneros se transformaron gracias al encuentro y convivencia con los pueblos indígenas.

Atendiendo a este conjunto de elementos, la hipótesis que vertebra este texto plantea que: para entender la convergencia de resultados entre uno y otro proceso de juridización de demandas indígenas conviene atender, por un lado, a la existencia de una red de pastoral aborígen en la provincia de Formosa y, por otro lado, a la condición de territorio de frontera, que facilitó las vías para que aquella red de pastoral se vinculara y conociera lo que grupos homónimos estaban haciendo en Paraguay. Como veremos más adelante, los grupos de pastoral aborígen radicados en ese país poseían un alto grado de institucionalización, una gran capacidad de operatividad política y una marcada influencia en las decisiones del gobierno local en materia de política indigenista. Esto habría permitido que la red de pastoral aborígen de Formosa encontrara en la pastoral indigenista paraguaya una referencia para sus acciones juridizadoras.

### 3. ESPACIOS DE MISIONALIZACIÓN Y PASTORAL ABORIGEN EN LA FRONTERA

Pilagá, qom, wichi y nivaclé son los pueblos indígenas que habitan la provincia de Formosa. Sus modos de producción de la vida social históricamente se han basado en la pesca, la caza y la recolección de frutos del monte. Su incorporación al modo de producción capitalista ha implicado que el marisqueo pasara a articularse con formas simples de producción mercantil (artesanía, cestería, etc.) y trabajo asalariado que, en general, es estacional y precariamente remunerado.

Desde finales del siglo XIX, el estado argentino desplegó sobre estos pueblos un proceso genocida basado, primero, en el avance militar sobre sus territorios, combinado con la instalación de fortines y reducciones orientados a controlar y convertir a los indígenas en mano de obra disponible para la industria azucarera. Luego, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, fueron muchas las matanzas ejecutadas selectivamente por el Estado argentino sobre comunidades y agrupamientos indígenas, las cuales funcionaron como forma violenta de disciplinamiento. Al día de hoy dichas matanzas forman parte de la memoria viva de los pueblos de la región<sup>3</sup>. En ese esquema, la alianza política y estratégica entre el estado argentino y la iglesia católica se plasmó en la creación, a comienzos del siglo XX, de misiones franciscanas en Laishí, Tacaaglé y Nueva Pompeya, dedicadas a la “civilización” y cristianización de los indígenas. La conversión de los cuerpos indígenas en mano de obra disponible para la economía agraria capitalista nacional y la conversión de sus almas en fieles cristianos se alió en un mismo esquema de poder.

Complementariamente, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, el estado argentino habilitó la instalación de misiones protestantes. En el este chaqueño (provincia de Salta) fue significativa la presencia de misioneros anglicanos, pero también fue importante la presencia de hermanos libres británicos, pentecostales escandinavos y norteamericanos, bautistas y menonitas estadounidenses. A

---

<sup>3</sup> Últimamente, algunas de esas masacres han sido juzgadas en tribunales federales. En 2019, la masacre de La Bomba, (1949), fue calificada como “delito de *lesa humanidad*” y, en 2022, la masacre de Napalpí (1924), fue considerada un crimen de *lesa humanidad* cometido en el marco de un proceso de genocidio de los pueblos indígenas (cfr. Vidal y Telesca 2022; Van Bredam 2009).

diferencia de las misiones franciscanas de principios de siglo, algunas de estas experiencias de misionalización protestante habilitaron nuevas preguntas y acercamientos interculturales entre misioneros e indígenas. Se generaron allí algunas formas de mutua apertura religiosa en la que los misioneros, sin abandonar por completo el impulso de imponer una moral cristiana y protestante, comenzaron a reconocer ciertos modos indígenas de vivirlas y habitarlas. Al mismo tiempo, algunos grupos y comunidades originarias incorporaron los mensajes y esquemas ético-religiosos protestantes, dando forma a iglesias propiamente indígenas.

No obstante, el gran cisma en cuanto a la reconfiguración de la lógica de conversión en los procesos de misionalización cristianos y católicos es más bien registrable hacia la década de 1960 en adelante, cuando el Concilio Vaticano II propuso nuevos modos de pensar la evangelización y el trabajo pastoral. El acercamiento a los pobres, el reconocimiento de las otras culturas y religiones, su aceptación como verdades igualmente válidas, y la propuesta ecuménica de trabajo mancomunado con otras iglesias cristianas, llevaron a que las formas de acción pastoral cristiana fueran profundamente replanteadas. En Latinoamérica, el contexto de la Revolución Cubana y los procesos de lucha popular dieron a esos replanteos teológicos un contenido político propio. Löwy (1999) se refirió al movimiento social que se configuró en este marco como cristianismo liberacionista, y sentenció que la denominada teología de la liberación fue ni más ni menos que la expresión ideológica de ese movimiento social.

El cristianismo liberacionista se destacó por su compromiso político pastoral en las fábricas, los barrios empobrecidos (*favelas*) y en el campo, con las y los trabajadores y campesinos, pero también, – aunque menos estudiado– con los pueblos originarios (Leone Jouanny 2022; Büschges, Müller y Oehri 2021). Desde mediados de la década de 1960, en distintos países de América Latina se conformaron espacios de misionalización donde varios cristianos apostaron a generar lo que entendieron como “liberación de los pueblos indígenas”. Como planteamos arriba, son estos actores los que frecuentemente se identificaron a sí mismos como “pastoral aborigen” o “pastoral indígena”. Los casos del obispo



Samuel Ruiz y la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) en la región de Chiapas (México)<sup>4</sup>, los obispos Leónidas Proaño, Víctor Corral (en Ecuador)<sup>5</sup> y Casaldáliga (en Brasil), o las Comunidades Eclesiales de Base en Guatemala, Brasil y diversos países de América Latina, son ejemplos contundentes de la manera en que aquella vertiente indigenista del cristianismo liberacionista propulsó la formación de líderes y motorizó procesos de politización de identidades étnicas (García-Ruiz 1992). En muchos casos, estas experiencias diocesanas y pastorales dieron forma, inclusive, a espacios indigenistas institucionalizados hacia dentro de las iglesias católicas de cada país. Son los casos del Equipo Nacional de Misiones (ENM) –luego (en 1994) denominado CONAPI (Comisión Nacional de Pastoral Indígena)–, en Paraguay, el instituto Nacional de Pastoral de la Pueblos Indígenas (INPRI), en Ecuador, o el *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI), en Brasil, por nombrar sólo algunas.

En la región chaqueña argentina, hacia 1965-1969 comenzaron a emerger espacios de misionalización inscritos en el cristianismo liberacionista y continuaron expandiéndose por distintos puntos de la región durante, al menos, las siguientes dos décadas: grupos anglicanos en el oeste chaqueño, misiones menonitas y metodistas en la provincia de Chaco, grupos católicos de diversas congregaciones masculinas y femeninas en el territorio formoseño, todos ellos construyeron, en definitiva, una red de trabajo pastoral indigenista coincidente con lo que Tilly (2010) conceptualizó como “red de confianza”. A partir de la interconexión y el apoyo mutuo, alcanzaron a generar valiosas formas de sustentabilidad en territorios que, tanto por la falta de infraestructura, como por la aridez de los suelos y lo extenso de las distancias, se presentaron siempre como lugares un tanto hostiles para emprender trabajos misionales sostenibles en el tiempo. En el Mapa 1 puede identificarse la localización de las principales misiones de pastoral aborigen que la investigación nos ha permitido identificar durante el período referido. El mismo permite reconocer el marcado agrupamiento geográfico que este tipo de experiencias de misionalización tuvieron en la región de frontera que aquí se estudia.

<sup>4</sup> Como obispo, Samuel Ruiz contribuyó con la organización comunitaria indígena, propulsando el desarrollo de cursos de capacitación de diversa índole y apoyando proyectos productivos colectivos que contribuirían, con el paso del tiempo, a dar forma al movimiento zapatista.

<sup>5</sup> Leónidas Proaño y Víctor Corral dieron importantes paraguas institucionales a los procesos de organización indígena en Riobamba así como a nivel nacional (Büschges, Müller y Oehri 2021).

Mapa con los principales puntos de misionalización de pastoral aborígen en la región del Chaco, Argentina (1965-1984)



Fuente: Elaboración propia a partir de *GoogleMaps*

En buena medida, el trabajo en red dio a estos espacios de misionalización una mayor sustentabilidad en períodos que –en principio– parecerían políticamente adversos para esas tareas, como lo fueron las dictaduras de 1966-1973 y 1976-1983 en Argentina. Como resultado de intercambios y colaboraciones mutuas, en 1979 los espacios de misionalización en cuestión impulsaron la creación de un centro de capacitación para indígenas (Centro de Capacitación Zonal-CECAZO), en Pozo del Tigre. La investigación del caso permite identificar la injerencia que esta red social de activismo indigenista cristiano consiguió tener en el proceso de juridización de la Ley Integral del Aborígen, en Formosa, en 1984. Pero antes de analizar ese proceso y sus pormenores, recuperemos el proceso de juridización del Estatuto de Comunidades Indígenas, en Paraguay, y el lugar que el ENM tuvo en el mismo.

## 4. PASTORAL ABORIGEN Y JURIDIZACIÓN INDIGENISTA EN PARAGUAY

Cuando en 1969 se creó el Equipo Nacional de Misiones, la pastoral aborígen católica de Paraguay consiguió institucionalizarse hacia dentro de su iglesia. Pensado como un espacio de articulación de distintas experiencias de trabajo pastoral con pueblos indígenas, el ENM dependía de la Conferencia Episcopal Paraguaya.

Desde su origen, el ENM se esforzó por “acompañar” las luchas indígenas de ese país. Un ejemplo de ello fue el Proyecto Marandú<sup>6</sup> (1974); un proyecto de investigación y acción política sobre la cuestión indígena, elaborado por misioneros indigenistas, antropólogos y miembros del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. Marandú nació como una respuesta a la primera Declaración de Barbados, el encuentro realizado en 1971 entre misioneros, antropólogos e indígenas de diversas partes de América Latina<sup>7</sup>. Barbados sostuvo duras críticas al accionar cristiano en las comunidades y, en su Documento Final (firmando por once participantes; dos de ellos, de Paraguay: Miguel Chase-Sardi y Jorge Grunberg) denunció las formas colonialistas de evangelización.

Marandú, entonces, fue un modo de insistir en el trabajo junto a los pueblos originarios, aunque buscando multiplicar la apertura y la escucha de los pueblos indígenas. En octubre de 1973, el Proyecto Marandú organizó lo que acabaría pasando a la historia como el primer Parlamento Indio Americano del Cono Sur, realizado en la ciudad de San Bernardino con participantes qom, kolla, mapuche, wichi, aymara, quechua, päi tavyterá, parixi, mbyá guaraní, chulupí, chamacoco y makiritare, provenientes de Argentina, Brasil, Bolivia, Paraguay y Venezuela. En el marco del proyecto Marandú también se impulsó la creación de una organización indígena: la (API) Asociación de Parcialidades Indígenas, apuntando a que, con el tiempo fuera ésta quien llevara adelante los objetivos del Proyecto Marandú (Bejarano 1976, citado en Melià y Telesca 1997)<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> *Marandú* significa “información”, en idioma guaraní.

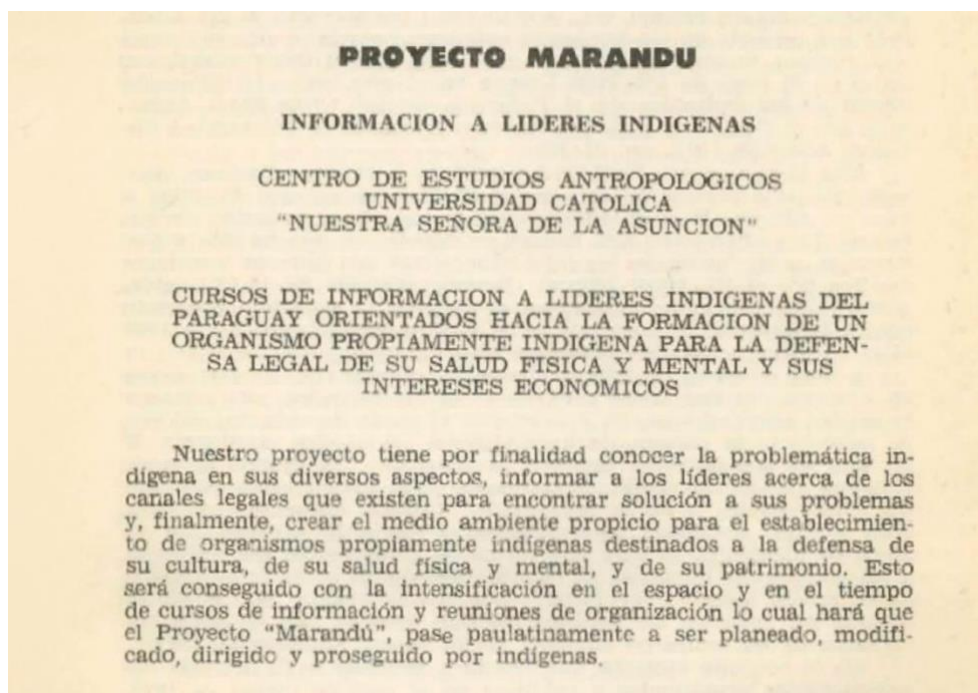
<sup>7</sup> Se trató del Simposio sobre Fricción Interétnica en América del Sur realizado en Barbados en enero de 1971.

<sup>8</sup> Lo cual, en virtud de las cooptaciones y manejos hechos por el régimen de Stroessner, nunca llegó a realizarse (Melià y Telesca 1997).



La dimensión jurídica estuvo presente desde el comienzo del Proyecto, asumiendo que la defensa de los derechos indígenas necesitaba también del compromiso con su visibilización, concientización y sanción positiva. En el documento que dio nacimiento al Proyecto (Documento de Asunción) se planteó la misión de “empeñarse en difundir a través de los medios masivos de comunicación la imagen del indígena sujeto a derechos inalienables”, de ahí la elección de su nombre. En ese marco, como parte de la formación de líderes indígenas, el proyecto Marandú propuso la capacitación en el conocimiento de la legislación paraguaya (Derecho Laboral, Procesal Penal, Constitución Nacional).

**Proyecto Marandú. Informe elevado al Consejo Superior de la Universidad Católica (fragmento)**



**Fuente: Proyecto Marandú, 1974, p. 5**

La articulación con sectores de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Asunción resultó clave para que comunidades y referentes indígenas entraran en diálogo con abogados y juristas académicos. El objetivo fue planteado como “una etnología al revés”, pues se proponía enseñar “nuestras costumbres, cultura y leyes a indígenas, no para que las adopten, sino para que sepan relacionarse con

ellas, para que adquirieran las armas legales de la sociedad nacional y se defiendan contra ella” (Proyecto Marandú 1974, 8).

Si bien el proyecto acabó siendo desmantelado por el régimen de Stroessner<sup>9</sup>, la experiencia resultó históricamente significativa, tanto para el indigenismo católico, como para el movimiento indígena. Marandú también impactó en las relaciones entre gobierno e iglesia. Frente a aquellas acciones católicas indigenistas, el gobierno buscó recuperar protagonismo creando, en 1975, el Instituto Nacional del Indígena (INDI), encargando su dirección a coroneles del Ejército. Hacia 1978, las denuncias sobre el genocidio aché ganaron peligrosa visibilidad<sup>10</sup>, ante lo cual el gobierno se pronunció en favor de “solucionar el problema indígena para mejorar la imagen del Paraguay en la arena internacional” (Gaska y Ferreira 2012). Atendiendo a la injerencia que el ENM había ganado entre líderes y comunidades indígenas de Paraguay, el gobierno de Stroessner halló conveniente contar con la participación de esta entidad, para así dar mayor legitimidad a su propio proyecto indigenista. Además, su colaboración aportaría al estado conocimientos específicos sobre la realidad de las comunidades indígenas, fundados en el trabajo pastoral “en terreno” que los misioneros desde años atrás sostenían.

Fue entonces que el INDI convocó al ENM para que formase parte del proceso. También lo hizo con la Asociación de Parcialidades Indígenas y otros espacios indigenistas eclesiásticos, como la Asociación de Servicios de Cooperación Indígena (Menonita) y el Vicariato Apostólico del Pilcomayo.

Durante tres meses se trabajó en el armado de una propuesta de régimen jurídico de las tierras de los pueblos indígenas de Paraguay. La parte gubernamental/estatal estuvo representada por el propio INDI, que operó como impulsor de la empresa, y el Instituto de Bienestar Rural que, en buena medida, veló por el cuidado de las alteraciones que aquella propuesta pudiera implicar al régimen general de tenencia de la tierra y la distribución presente y futura de la propiedad latifundista.

<sup>9</sup> La policía de Stroessner arrestó a algunos directivos del Proyecto Marandú, levantó acusaciones de “espionaje” y expulsó del país a algunos sacerdotes, como el caso de Bartolomeu Melià, Secretario Ejecutivo del Equipo Nacional de Misiones (Susnik y Chase-Sardi 1995, 329-330).

<sup>10</sup> La Iglesia Católica paraguaya se alineó en forma inmediata en las denuncias de genocidio que el antropólogo Mark Münzel hizo en 1971 frente a las prácticas que el gobierno de Stroessner llevó a cabo con el pueblo aché.

Lo elaborado “sobre el Régimen Jurídico de las Comunidades Indígenas del Paraguay” fue presentado como anteproyecto de ley en el mes de septiembre. No obstante, la Cámara de Diputados apenas lo recibió en diciembre (Frutos 1982; Gaska y Ferreira 2012). En el ínterin, el régimen de Stroessner introdujo algunas modificaciones y retrasó por más de dos años el avance de su aprobación definitiva (DIM, año I, nº 3, setiembre 1980, 5).

La importancia que el asunto tenía para el ENM era vital. Así fue que, en octubre de 1981, la entidad emitió una carta firmada por su Director (Monseñor Alejo Obelar Colman) y su Secretario General (Padre José Seelwische), dirigida al Presidente de la Cámara de Diputados de la Nación, en la que denunciaban las “alteraciones substanciales” (“Carta del Equipo Nacional de Misiones de la CEP al Dr. José Augusto Saldivar”, 10 de octubre de 1981, ENM, 1987) que el Proyecto de Ley en ciernes mantenía respecto del Anteproyecto elaborado en 1978. En la carta se sugería a los Legisladores volver a considerar el texto del Anteproyecto original, pues en el Proyecto de Ley presentado por el Poder Ejecutivo, había sido eliminado el capítulo sobre financiamiento y la creación del “fondo especial para las comunidades indígenas”. Simultáneamente, el funcionamiento del Estatuto fue subordinado exclusivamente a las decisiones del INDI, contrariando el principio de la autonomía de las comunidades indígenas y relegando su participación y la de las “instituciones indigenistas” (“Carta del Equipo Nacional de Misiones de la CEP al Dr. José Augusto Saldivar”, 10 de octubre de 1981, ENM, 1987).

Respondiendo al ENM, los legisladores convocaron a una jornada de estudio del Proyecto de Ley que se realizó en el mes de octubre. A continuación, la Editorial del número 6 (noviembre, 1981), de la publicación *Diálogo Indígena Misionero*, editada por aquella entidad, denunció los retrasos y resaltó la necesidad de que el estatuto fuera finalmente aprobado como ley, con las modificaciones pertinentes (DIM, año II, nº 6, noviembre 1981). El 17 de noviembre de ese mismo año, los Obispos de Paraguay, en una Asamblea Plenaria, elaboraron un mensaje a los fieles y “los hombres de buena voluntad” expresando de forma contundente la “preocupación de la Iglesia” en relación a que el Estatuto fuera aprobado, pero que fueran atendidos los asuntos observados en la carta que el ENM había enviado a los Legisladores nacionales.



El Estatuto paraguayo acabó siendo sancionado como ley recién en el mes de diciembre de 1981 y, como observa Henryk Gaska (2018, 45), es legítimo reconocer que la iglesia paraguaya a través de sus obispos y misioneros indigenistas tuvieron “una activa participación en la elaboración y promulgación de dicha ley”. Si bien –afortunadamente– hoy es una legislación ya superada por la evolución legislativa paraguaya en materia de derechos indígenas, su sanción fue un hito relevante en la historia de esos derechos a nivel nacional e incluso regional. Es por eso que, más allá de las dificultades políticas del caso, la experiencia que el ENM hizo en el proceso de elaboración y sanción de nuevos derechos de los pueblos indígenas en Paraguay fue recuperado por los grupos de pastoral indígena de países cercanos.

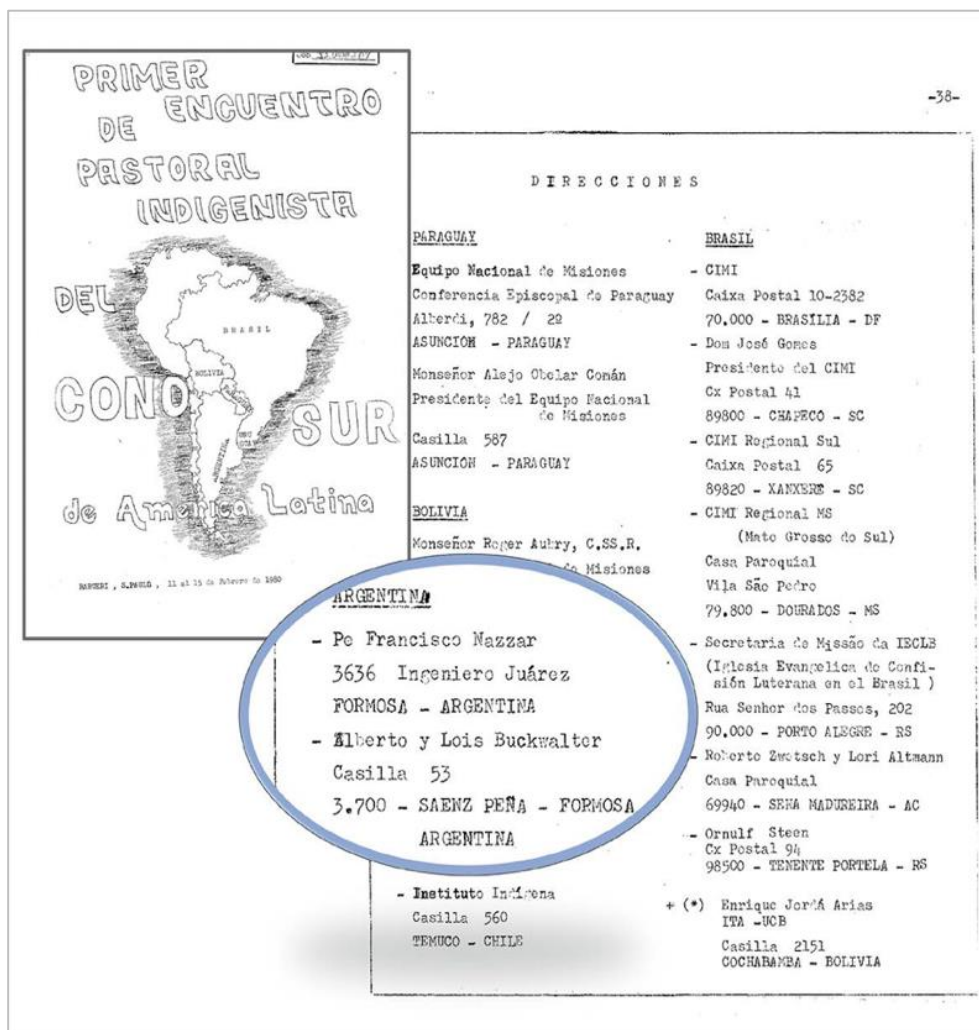
En febrero de 1980 se realizó el Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur. Fue en San Pablo, Brasil, y el CIMI se hizo cargo de la organización general. Asistieron misioneros indigenistas de Argentina, Paraguay, Bolivia, Chile, Uruguay, además de Brasil. También asistieron algunos líderes indígenas, fundamentalmente de Brasil y Paraguay.

Los documentos dejan constancia que, por Argentina, fueron invitados el sacerdote pasionista Francisco Nazar, el pastor menonita Albert Buckwalter y su compañera, Lois Litwiller. Los tres eran parte de la red de pastoral aborigen del chaco argentino. El primero, desde 1971 vivió junto a la comunidad wichi de El Portillo, impulsó la formación de una cooperativa de explotación de quebracho, y acabó por convertirse en una figura referencial de la red de pastoral aborigen asentada en Formosa y Chaco. El matrimonio Buckwalter, por su parte, estaba radicado en la localidad de Sáenz Peña, en la provincia de Chaco, trabajando junto a comunidades qom en pos de su alfabetización<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Ambos habían llegado a la zona en 1951, en el marco de la iglesia menonita. Nutriéndose de elementos de la antropología y la lingüística, Albert y Lois se abocaron al estudio del idioma qom y a la traducción de la Biblia a esa lengua (lo mismo hicieron más tarde con otros dos idiomas indígenas de la rama guaicurú: el mocoví y el pilagá). Al respecto, puede consultarse Altman y Messineo (2021).

Cartilla Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina



Fuente: Acervo Instituto Socioambiental

Buena parte de los debates del encuentro se centraron en la trágica situación que pueblos indígenas y misioneros de Brasil estaban viviendo en las luchas por la tierra (“Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina”, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, 47). Otra parte de los debates fue dedicada a revisar el proceso de elaboración y las implicancias políticas del trabajo que el ENM entonces estaba haciendo en pos de crear un régimen jurídico de acceso y protección de las tierras indígenas. Atendiendo a ello, el Documento Final del Encuentro observó la urgencia de defender “los derechos fundamentales de los pueblos indígenas” (“Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina”, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, 37).

## 5. JURIDIZACIÓN FORMOSEÑA

La experiencia del proceso paraguayo fue activamente incorporada por los agentes de pastoral aborigen de Formosa. Al fin y al cabo, lo que hacia comienzos de la década de 1980 existía en Formosa como red social de trabajo mancomunado, en Paraguay había sido tempranamente institucionalizado. Así, si –como dijimos– en Argentina la organización en forma de red dio a las experiencias de pastoral relativamente dispersas cierta capacidad para trascender tiempos difíciles de las dictaduras, por otro lado parece cierto que las conexiones y aprendizajes hechos de los procesos de misionalización de pastoral aborigen arraigados más allá de las fronteras nacionales, tanto de Paraguay y Brasil, como de otros países de América Latina, también fueron un elemento importante para la sustentabilidad en aquellos tiempos adversos.

La iglesia católica funcionó, en ese sentido, como una plataforma institucional de cobijo para los flujos de información sensible y políticamente relevante para avanzar en lo que los “agentes de pastoral” entendían como la “liberación del indígena”. Básicamente, los encuentros del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), los encuentros regionales de misioneros, y los flujos de publicaciones religiosas y diocesanas fueron canales centrales en estos procesos de aprendizajes cruzados y retroalimentaciones mutuas.

Al CECAZO llegaban, en efecto, publicaciones de Ecuador, Colombia, Chile, Brasil, Paraguay, Bolivia, Perú e, inclusive, varios países de Centroamérica. Entre las ediciones que circulaban entre la red de pastoral aborigen chaqueña se cuenta la revista *Diálogo Indígena Misionero*, producida por el ENM, de Paraguay (continuación del *Boletín de Informaciones* publicado, de forma esporádica, desde 1971 por esa misma entidad [Gaska y Ferreyra 2012]). La publicación se autoproclamaba como un espacio de “diálogo entre todos los que dedican su vida y su trabajo a la causa indigenista” (DIM, año I, N° 3, setiembre 1980, 7).

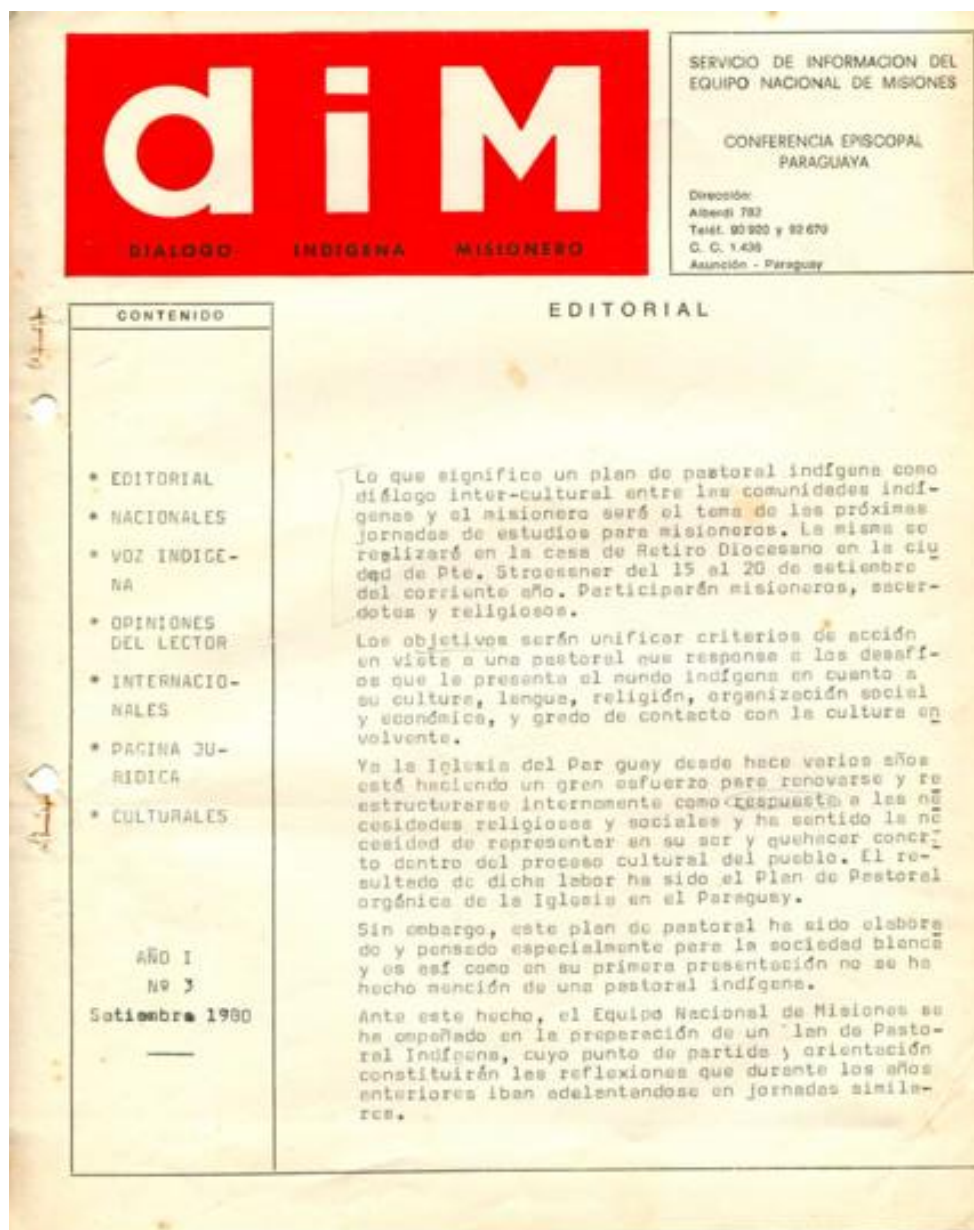
No parece casual, entonces, que entre la documentación que aún hoy se encuentra guardada en el CECAZO se localicen ejemplares mimeografiados del Estatuto de Comunidades Indígenas de Paraguay; como también se encuentran recortes de noticias sobre las recuperaciones de tierras que el



ENM consiguió hacer en favor de comunidades mbya y toba-maskoy, por ejemplo; o las copias del Plan de Pastoral Indígena de 1982 del ENM, cuyos “objetivos inmediatos” apuntaban a “Promover la aplicación del Estatuto de las Comunidades Indígenas”, y traducirlo a “las lenguas indígenas” para facilitar su divulgación al interior de esos pueblos (“Borrador Plan Pastoral Misionero”. Archivo CECAZO. Sección Ficheros, 6).

En reflexiones sobre el trabajo realizado, plasmadas en documentos que datan de *-circa-* 1981, los agentes de pastoral aborígen de Formosa reconocían que las relaciones con grupos de otros países les permitían tomar conciencia de las continuidades y convergencias existentes entre sus propias realidades sociales y culturales y las de otras zonas de América Latina (“Acerca del proceso comunitario y situación actual. El Potrillo”. Archivo CECAZO, Caja 17, 2). Así, tal como lo había hecho el ENM en Paraguay, a lo largo de 1982, 1983 y 1984 los agentes de pastoral de Formosa organizaron diversos encuentros entre indígenas y cursos sobre temáticas sensibles a la construcción de derechos, como la tierra, las legislaciones vigentes, sus alcances y sus límites. En octubre de 1982, por caso, se realizó un curso sobre legislación y derechos en Formosa, al que asistieron wichi y pilagás para analizar la ley provincial de tierras por entonces vigente (N° 113/60).

Revista Diálogo Indígena Misionero



Fuente: Archivo CECAZO

Con el retorno de la democracia en Argentina, la red indigenista cristiana asentada en la provincia de Formosa y nucleada en el CECAZO impulsó la sanción de nuevos derechos para los pueblos y comunidades indígenas. Apoyaron, entonces, la realización de encuentros de líderes indígenas, buscaron difundir “la realidad aborígena” en los medios y la sociedad formoseña y nacional, intentaron contactar a los políticos con perspectiva de ganar las inminentes elecciones para que incorporaran “el tema indígena” en sus agendas de gobierno, y articularon –luego– con diversos espacios

gubernamentales para facilitar vías de acercamiento entre los pueblos originarios y el Estado. Así, la inserción de esta red de confianza en la política pública redundó en el paso de valiosa información sobre los pueblos originarios a los organismos estatales indigenistas (Tilly 2010). Y, como mostramos en otros trabajos, existió una alianza entre miembros de la red de pastoral aborígen chaqueña y sectores del peronismo que triunfó en las elecciones provinciales de octubre de 1983 (Leone 2021), facilitando así la construcción de vínculos entre los políticos peronistas y algunos referentes indígenas.

En los pocos meses que transcurrieron entre la asunción del nuevo gobierno provincial (11 de diciembre de 1983) y la sanción de la “Ley Integral del Aborígen” (1 de agosto de 1984) se llevaron a cabo tres encuentros de referentes indígenas wichi, pilagá y qom con el objeto de discutir sobre el contenido de la futura ley. El primero se realizó en la ciudad capital de Formosa (del 21 al 24 de mayo); el segundo, en Ingeniero Juárez (14 y 15 de julio); el tercero, nuevamente en Formosa (del 25 al 27 de julio). En cada uno de ellos asistieron entre 100 y 180 referentes indígenas. En gran medida, los encuentros fueron organizados por los agentes de pastoral aborígen radicados en comunidades indígenas de la provincia. Allí asistieron, además, miembros del flamante gobierno, ubicados en puestos claves del organigrama gubernamental. Tal fue el caso de los diputados Martha Martín de De Nardo y Daniel Calderón (ambos del partido oficialista), miembros del Instituto Provincial del Aborígen (luego denominado Instituto de Comunidades Aborígenes), e, incluso, el gobernador.

En la primera de estas reuniones se conformó una Comisión Provincial de Asuntos de Tierras Aborígenes (popularmente conocida como Comisión de los 21), dedicada a asesorar al gobierno en la materia. Ella estaba integrada por siete representantes de cada pueblo oficialmente reconocido<sup>12</sup> y encargada de transmitir a políticos y gobernantes las demandas indígenas. Originalmente, los agentes de pastoral habían propuesto que bastaría con que fueran cinco miembros por cada pueblo originario, pero las conversaciones y negociaciones *in situ* llevaron ese número a siete (“Preparativos del Encuentro. 3 y 4 de mayo 1984”, archivo personal de Ernesto Stechina). Paradójicamente, esa “comisión asesora” del gobierno fue, a su vez, asesorada por un activo militante de ese mismo partido, el abogado

<sup>12</sup> El pueblo nivaclé no fue reconocido como pueblo originario por parte del Estado provincial.



Juan Carlos Díaz Roig. Según él mismo indicó en entrevista, fue el párroco Francisco Nazar quien “lo hizo nombrar” en esa labor (Díaz Roig, 2019).

A comienzos de los años 80, el CECAZO fue visitado por varios antropólogos y personajes referenciales del indigenismo regional y nacional. Uno de los visitantes y personas con las que la red de pastoral aborígen de Formosa estaba en contacto era el abogado Adolfo Colombres. Su marcado interés por el derecho indígena lo había llevado a participar del Encuentro de San Bernardino, en Paraguay, en 1975, y a ser uno de los mayores concedores del Estatuto de Comunidades Indígenas de ese país (Colombres 1982). Es curioso notar que documentos del CECAZO prueban que Colombres visitó este centro, precisamente en julio de 1984, cuando la Ley Integral del Aborígen estaba en el centro de la acción política que la red de pastoral impulsaba (Plan Colombres, julio de 1984, archivo CECAZO, caja 39, 2).

El borrador inicial del proyecto de esa ley fue elaborado por el Instituto Provincial del Aborígen, con el asesoramiento del Instituto Provincial de Colonización y Tierras Fiscales; pero también participaron como co-redactoras la referida diputada Martha Martín de De Nardo y Adriana Bertolozzi, ministra de Acción Social y esposa del Gobernador. Bertolozzi estaba ligada a la red de pastoral aborígen. Rememorando el tiempo político de 1983 y 1984, y explicando el sentido de sus vínculos con los agentes de pastoral aborígen de la provincia, Bertolozzi observa:

Nosotros, los peronistas de esa época, veníamos muy influenciados por la iglesia católica. Porque inclusive los movimientos, el movimiento radicalizado, violento... Imagínate... Montoneros, que nació ahí en [la provincia de] Santa Fe, en la [parroquia de la] Inmaculada [Concepción]... Es decir, vino muy de la iglesia. Y la Doctrina Social de la Iglesia y los curas y monjas del Tercer Mundo, nosotros los teníamos en la cabeza, los jóvenes del setenta. Te imaginas... Entonces, a nosotros nos parecía re natural y re bueno [sic] lo que hacían los curas acá, como Francisco [Nazar]... ¡No eran muchos, eh! Eran pocos y eran enemigos del clero como autoridad. (entrevista, 2019)

Atendiendo a este tipo de relaciones, y considerando lo cercana que, para los agentes de pastoral locales, resultaba la experiencia paraguaya de juridización indígena, es dable pensar que éstos hubieran intercedido en pos de la incorporación de ese caso jurídico como ejemplo y referencia del trabajo por hacer.



Todo parece indicar que, en el ejercicio de esa forma de activismo político y estrategia de juridización, la red de pastoral aborígen chaqueña se apoyó en experiencias políticas y organizativas de Paraguay, Brasil y otras regiones de América Latina, y se inspiró en el caso reciente de la sanción del Estatuto de Comunidades Indígenas de Paraguay.

## 6. BREVE RECAPITULACIÓN

Resulta difícil cuantificar los grados de injerencia y/o identificar las relaciones personales específicas mediante las cuales el Estatuto de Comunidades Indígenas de Paraguay llegó a transformarse en el basamento principal de la primera ley que reconoció derechos a los pueblos indígenas en Argentina. No obstante, la apelación a los conceptos de juridización, frontera y pastoral aborígen parece un movimiento productivo para indagar al respecto. El primero, nos permite entender las leyes como resultado de procesos históricos, políticos y sociales. A partir de allí, el concepto de pastoral aborígen nos permite identificar un sujeto colectivo, históricamente situado, que ha hecho parte central de aquellos procesos (a pesar de no haber sido suficientemente estudiado por la historiografía y la sociología histórica latinoamericana). Finalmente, el concepto de frontera conduce al análisis por caminos y preguntas que facilitan la identificación de interrelaciones y retroalimentaciones posibles.

En definitiva, las evidencias históricas alcanzadas nos ayudan a pensar que el activismo sostenido por grupos de pastoral aborígen, a uno y otro lado de la frontera argentino-paraguaya, y las conexiones que entre ellos alcanzaron a producirse posiblemente haya sido un factor determinante de la coincidencia temporal y de contenido en la jurisprudencia indigenista paraguaya y argentina. Es un hecho que, para 1983-1984, cuando la red de pastoral aborígen de Argentina impulsó la sanción de una ley indígena, los grupos de pastoral aborígen radicados en Paraguay estaban ya sólidamente organizados e institucionalizados a través del ENM. Además, la pastoral aborígen paraguaya había mostrado, durante los años previos, una gran capacidad de operatividad política y cierta habilidad para intervenir en las decisiones que el régimen de Stroessner tomara en materia de política indigenista.

A través de encuentros de misioneros e indígenas, circulación de publicaciones y personas, la red de pastoral aborígen asentada en Formosa habría podido tomar la experiencia de juridización paraguaya como una referencia para sus propias acciones juridizadoras. La condición de territorio de frontera habría facilitado las vías para que aquella red de pastoral de Argentina se vinculara y conociera lo que grupos homónimos estaban haciendo en el país vecino.

Paralelamente, vale notar que, en tanto ámbitos de intercambio y encuentro de la diferencia, los espacios fronterizos tienen la potencialidad de configurarse como lugares de creatividad y emergencia de realidades novedosas. Tratándose, en el caso que nos ocupa, de dinámicas específicas de fronteras interétnicas, esa originalidad parece haberse producido a partir del encuentro entre misioneros e indígenas: la pastoral aborígen es un sujeto colectivo nacido de ámbitos interétnicos religiosa y políticamente originales.

Por otro lado, si desde cierto punto de vista puede pensarse el espacio fronterizo como marginal o periférico, también debemos reconocer la centralidad que las fronteras pueden tener, según los momentos y las circunstancias. En tanto *border*, toda frontera es una “zona de fronteras”, un espacio de vivencias, convivencias y tensiones, a uno y otro lado de la línea demarcatoria de aquella totalidad (el estado, la sociedad nacional, etcétera). En él se producen acontecimientos y procesos de mediano o largo plazo que son –más o menos– divergentes con lo que sucede en “el resto” del conjunto (fronteras hacia adentro), pero a veces tienen la capacidad de repercutir en ese “adentro”. Es allí donde la condición de frontera simbólica (interétnica) se conjugó con la condición de frontera nacional (*border*), para dar lugar a un acontecimiento tan curioso como productivo. Siguiendo a Alejandro Grimson:

El estudio de las poblaciones fronterizas (...) puede revelar cómo agentes considerados “marginales” ubicados en zonas “periféricas” puede cumplir un papel central en la construcción del Estado Nación, así como en la redefinición de las características y sentidos de las fronteras contemporáneas. (2000, 30)

En este punto, el caso de la ley formoseña resulta ilustrativo: pues fue, –como vimos– un basamento ejemplar para un proceso de “juridización de la diferencia indígena” (Briones 2005) bastante más amplio, que impactó en la estructura jurídica de otras provincias de Argentina, como así también a nivel nacional. La Ley Integral del Aborígen fue un acontecimiento de frontera con capacidad de replicarse en el “centro”. La condición de frontera ayuda a entender su emergencia, pero también invita entonces a pensar su potencia. La experiencia estudiada resulta útil para percibir cómo la originalidad y los replanteos que inspiró (en el caso, replanteos jurídico-políticos) han sido capaces de reordenar integralmente el conjunto del que forma parte.

**Este artículo se debe citar como:**

Leone Jouanny, Miguel. 2023. “Juridizaciones en las fronteras. Procesos de misionalización y construcción de derecho indígena en Paraguay y Argentina (1978-1984)”. *Revista [Con]textos*, no. 12 (octubre): 95-123. <https://doi.org/10.1344/contxt.2023.12.95-123>.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Altman, Agustina y Messineo, Cristina. 2021. "Una vida consagrada a 'la palabra'. El legado lingüístico del proyecto evangélico de Albert y Lois Buckwalter". *Boletín Americanista* 83: 147-168.
- Anzaldúa, Gloria. 2016. *Borderlands/La Frontera. The new mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Briones, Claudia. 2002. "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina". *RUNA* 23, no. 1: 61-88.
- Briones, Claudia. 2005. "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, editado por Claudia Briones, 11-43. Buenos Aires: Antropofagia.
- Büsches, Christian, Müller, Andrea & Oehri, Noah. 2021. *Liberation Theology and the Others. Contextualizing Catholic Activism in 20th Century Latin America*. London: Lexington Books.
- Cardoso De Oliveira, Roberto 2000. "Epílogo I. Fronteras, naciones e identidades. Comentarios". En *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, compilado por Alejandro Grimson, 232-255, Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- Ceriani Cernadas, César y Lavazza, Héctor. 2013. "Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco Argentino (1935-1962)". *Boletín Americanista* 2, no. 67: 143-162.
- Frutos, Julio César. 1982. "Antecedentes históricos y legislativos del Estatuto de las Comunidades Indígenas". *Suplemento Antropológico* 17, no. 2: 71-85.
- García-Ruíz, Jesús. 1992. "De la identidad aceptada a la identidad elegida: el papel de lo religioso en la politización de las identificaciones étnicas en Guatemala". *Estudios Sociológicos* 10, no. 30: 713-733.
- Gaska, Henryk. 2018. "El Panorama del Indigenismo Paraguayo: La Iglesia Católica y los Pueblos Indígenas en el Paraguay desde Barbados I". *Suplemento Antropológico* 53, no. 1: 39-53.
- Gaska, Henryk y Ferreira, Serafina. 2012. *Presencia misionera junto a los pueblos indígenas: Cuatro décadas de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Paraguaya*. Asunción: CONAPI.
- Gelind-Grupo de Estudios en Legislación Indígena. 2000. "La producción legislativa entre 1984 y 1993". En *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*, por Morita CARRASCO, 63-190. Buenos Aires: Vinciguerra-IGWIA-LLAKA HONHAT.
- Gómez, Magdalena. 2002. "Derecho indígena y constitucionalidad". En *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, editado por Esteban KROTZ, 235-277. Barcelona: Anthropos.
- Gordillo, Gastón. 2000. "Canales para un río indómito. Frontera, Estado y utopías aborígenes en el noreste de Formosa". En *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, compilado por Alejandro Grimson, 232-255. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- Grimson, Alejandro. 2000. "Introducción". En *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, compilado por Alejandro Grimson, 9-40. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- Harder Horst, Rene. 2004. "Breaking Down Religious Barriers. Indigenous People and Christian Churches in Paraguay". En *Resurgent Voices in Latina America: Indigenous Peoples, Political*

- Mobilization and Religious Change*, editado por Edward L. Cleary y Timothy J. Steigenga, 65-92. New Brunswick-Nueva Jersey-Londres: Rutgers University Press.
- Leone, Miguel. 2021. "Incorporación hegemónica de demandas indígenas. El caso de Formosa, Argentina (1983-1987)". *Revista Mexicana de Sociología* 83, no. 3: 581-610.
- Leone Jouanny, Miguel. 2022. *En el nombre del otro. Cristianismo y pueblos originarios en la región chaqueña argentina (1965-1994)*. Los Polvorines/La Plata/Posadas: UNGS/UNLP/UNM. Disponible en: <https://ediciones.ungs.edu.ar/wp-content/uploads/2022/03/9789876305846-completo.pdf>
- Löwy, Michael. 1999. *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Matarrese, Marina Laura. 2019. "Política indigenista en materia territorial (Formosa, Argentina)". *Revista Mexicana de Sociología* 81, no. 3: 583-610.
- Melià, Bartolomeu y Telesca, Ignacio. 1997. "Los Pueblos Indígenas en el Paraguay: Conquistas legales y problemas de tierra". *Horizontes Antropológicos* 6: 85-110.
- Proyecto Marandú. 1974. *Informe elevado al Consejo Superior de la Universidad Católica*, Asunción: s/d.
- Súsnik, Branislava y CHASE-SARDI, Miguel. 1995. *Los indios del Paraguay*. Madrid: MAPFRE.
- Taylor Hansen, Lawrence Douglas. 2007. "El concepto histórico de la frontera". En *Antropología de las fronteras: alteridad, historia e identidad más allá de la línea*, coordinado por Miguel Olmos AGUILERA, 231-261. México: El Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa.
- Tilly, Charles. 2010. *Confianza y gobierno*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Turner, Frederick Jackson. 2003. "The Significance of the Frontier in America Story". En *The Frontier in American History*, editado por Franklin CENTER, 1-38. Tucson: Universidad de Arizona.
- Van Bredam, Orlando. 2019. *Rincón Bomba. Lectura de una matanza*. Resistencia: Librería de La Paz.
- Vidal, Alejandra y Telesca, Ignacio (editores). 2022. *Fortín Yunká (1919). Historia y memoria del pueblo pilagá*. Ciudad de Buenos Aires: SB.

\* \* \*