

# Indigenismo católico posconciliar en Argentina. Una mirada desde la trayectoria de la hermana María Bassa (RSCJ) (1977-1992)

## Post-conciliar Catholic Indigenism in Argentina. A look from the trajectory of Sister Maria Bassa (RSCJ) (1977-1992)

## Indigenismo católico pós-conciliar na Argentina. Um olhar a partir da trajetória da Irmã Maria Bassa (RSCJ) (1977-1992)

Leone Jouanny, Miguel

Miguel Leone Jouanny

mleonejouanny@gmail.com

Investigador Asistente en CONICET – Instituto de Investigaciones sobre Lenguaje, Sociedad y Territorio (INILSyT), Universidad Nacional de Formosa, Argentina

**Estudios Rurales. Publicación del Centro de Estudios de la Argentina Rural**

Universidad Nacional de Quilmes, Argentina

ISSN: 2250-4001

Periodicidad: Semestral

vol. 14, núm. 29, 2024

estudiosrurales@unq.edu.ar

Recepción: 25 Septiembre 2023

Aprobación: 19 Marzo 2024

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/181/1814869011/>

DOI: <https://doi.org/10.48160/22504001er29.524>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-  
NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina.

**Resumen:** Se analiza un espacio de sociabilidad indigenista cristiano –nacido tras el Concilio Vaticano II (1962-1965)– que tomó el nombre de “pastoral aborígen”. El mismo resulta relevante para reconocer procesos de reivindicación política de los pueblos y derechos indígenas, así como también mecanismos de construcción de políticas estatales indigenistas. El texto estudia la trayectoria personal de María Bassa (RSCJ, 1924-2016), quien dedicó su vida al trabajo pastoral con indígenas y sectores populares. El caso es tomado como eje analítico desde el cual comprender las trayectorias de vida que hicieron viable la pastoral aborígen, en tanto sujeto colectivo. El texto también recupera algunos esquemas de significación que han hecho parte de este tipo de acción pastoral indigenista. La investigación se apoya en entrevistas, fuentes secundarias, y diversos archivos institucionales y personales.

**Palabras clave:** pueblos originarios, cristianismo liberacionista, historia de vida.

**Abstract:** The article analyze a space of Christian indigenist sociability –born after the Second Vatican Council (1962-1965)– which took the name of “pastoral indigena”. It is relevant to recognize processes of political vindication of indigenous peoples and rights, as well as mechanisms for the construction of indigenist state policies. The text studies the personal trajectory of María Bassa (RSCJ, 1924-2016), who dedicated her life to pastoral work with indigenous people and popular sectors. The case is taken as an analytical axis from which to understand the life trajectories that made viable the aboriginal pastoral, as a collective subject. The text also recovers some schemes of significance that have been part of this type of indigenist pastoral action. The research is based on interviews, secondary sources, and various institutional and personal archives.

**Keywords:** indigenous people, liberationist Christianity, life history.

**Resumo:** O texto analisa um espaço de sociabilidade indigenista cristã –nascido após o Concílio Vaticano II (1962-1965)– que recebeu o nome de "pastoral indígena". É relevante reconhecer processos de reivindicação política dos povos e direitos indígenas, bem como mecanismos de construção de políticas estatais indigenistas. O texto estuda a trajetória pessoal de María Bassa (RSCJ, 1924-2016), que dedicou sua vida ao trabalho pastoral com povos indígenas e setores populares. O caso é tomado como um eixo analítico a partir do qual se pode compreender as trajetórias de vida que viabilizaram a pastoral indígena, como sujeito coletivo. O texto recupera também alguns esquemas de percepção que fizeram parte desse tipo de ação pastoral indigenista. A pesquisa é baseada em entrevistas, fontes secundárias e diversos arquivos institucionais e pessoais.

**Palavras-chave:** povos indígenas, cristianismo da libertação, história de vida.

## INTRODUCCIÓN

Este texto se inscribe en el campo de estudios sobre cristianismos, misiones y pueblos originarios en América Latina, concentrándose en las discusiones sobre las misiones cristianas con pueblos indígenas generadas en la región del Gran Chaco argentino desde finales del siglo XIX en adelante (Gordillo 2004; Ceriani Cernadas, 2011 y 2022; Castelnuovo Biraben y Denuncio, 2022). El trabajo dialoga, al mismo tiempo, con las investigaciones sobre el denominado cristianismo liberacionista (Löwy, 1999), o bien sobre los ámbitos de sociabilidades católicas "tercermundistas" que, hacia las décadas de 1960 y 1970, hicieron propia la renovación pos conciliar comprometiéndose en el trabajo pastoral con los sectores más postergados de las sociedades latinoamericanas (Donatello, 2005; Touris, 2009; Catoggio, 2022).

El artículo analiza un espacio de sociabilidad indigenista cristiano que tomó el nombre de "pastoral aborígen" a partir de un estudio sobre la trayectoria personal de uno de sus miembros: la religiosa de origen catalán, María Bassa (1924-2016). Perteneciente a la Congregación del Sagrado Corazón[1], Bassa fue maestra y profesora de teología, se formó en el campo de la pedagogía, y realizó estancias en Madrid, Bruselas, Palestina y Roma. Transitó distintas formas de acción social y compromiso político, trabajando en Argentina junto a poblaciones de barrios empobrecidos ("villas"), indígenas y obreros.

Detener la mirada en el caso de María Bassa contribuye a dar reconocimiento a una realidad frecuentemente invisibilizada. Pues, como observan algunas de las citadas autoras (Touris, 2009; Catoggio, 2022), los sacerdotes no fueron los únicos actores eclesiósticos que hicieron elecciones de vida "por los pobres". Las presencias femeninas que formaron parte de estos procesos han sido muy importantes, aunque permanecen eclipsadas en las investigaciones sobre la temática (lo cual no es sólo un problema epistémico, sino también político).

Sin embargo, no se apunta a realizar una minuciosa reconstrucción biográfica, sino contribuir a la comprensión de fenómenos socio-históricos de corta y media duración. El estudio de esta trayectoria personal es tomado aquí como un eje desde el cual comprender los caminos de vida que hicieron viable el denominado espacio de "pastoral aborígen", así como también los procesos históricos en los que se enmarcó. El ejercicio también permitirá recuperar algunos esquemas de significación que han hecho parte de este ámbito pastoral en tanto forma de acción indigenista. Retomando a Elias, se procura adoptar "una sensibilidad especial para comprender la estructura de [cierta] situación social" (1991: 27), para así entender "el destino cambiante de las personas" y sus obras como parte de los cambios sociales e históricos en los cuales se insertan (Elias, 1991: 32).

La investigación del caso se apoyó en entrevistas, fuentes secundarias, registros documentales de la Congregación del Sagrado Corazón, de la Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos (CONFAR), y del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA-Argentina), entre otros archivos personales.

En una primera instancia, el artículo presenta los elementos histórico-conceptuales que permiten delimitar la pastoral aborigen en tanto sujeto colectivo y describe cómo el mismo se configuró en tanto red social en la región chaqueña argentina. A continuación, el texto estudia en clave sociohistórica la trayectoria personal de María Bassa atendiendo a su tiempo en una villa miseria de la ciudad de Buenos Aires (segundo apartado), su traslado hacia el norte del país (tercer apartado), y su inserción y funcionamiento en la red social de pastoral aborigen chaqueña (cuarto apartado). Un quinto apartado se adentra en el estudio de las categorías y esquemas de percepción que María Bassa y sus colegas aplicaron al momento de entender la otredad indígena. Por último, el artículo recupera el tiempo final de la vida de Bassa, cuando la hermana regresó a Buenos Aires, aunque continuó trabajando junto a indígenas urbanos.

## PASTORAL ABORIGEN / PASTORAL INDÍGENA

Tras el Concilio Vaticano II (1962-1965)[2], varios obispos, sacerdotes, laicos y laicas consagradas, religiosas, seminaristas, pastores protestantes, entre otros actores eclesíasticos cristianos, apoyaron y estimularon procesos de organización social y política indígena en América Latina (Büschges, Müller y Oehri, 2021). En grados diversos, formaron parte de lo que Löwy (1999) conceptualizó como “cristianismo liberacionista” y se denominaron a sí mismos como “agentes de pastoral aborigen” o “pastoral indígena”[3].

Los términos nativos de “Pastoral aborigen” o “pastoral indígena” permiten conceptualizar al sujeto colectivo y la sociabilidad cristiana indigenista nacidas en aquellos espacios de misionalización[4]. 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, los grupos de pastoral aborigen se orientaron a generar formas de convivio, educación, salud, organización política y mejorar las condiciones de existencia de diversos pueblos y comunidades indígenas.

En general, las y los “agentes de pastoral aborigen” han sostenido una presencia continuada en diversas comunidades indígenas. Francisco Nazar, un ex sacerdote pasionista que vivió durante dos décadas con la comunidad wichi de El Potrillo, en el extremo oeste de Formosa (Argentina), lo expresó así:

Todos dejamos todo, los lugares donde estábamos cómodos y una vida fácil. Hubo una opción generalizada de muchos jóvenes, mujeres y hombres, religiosos, religiosas, sacerdotes y obispos que hicimos la opción de dejarlo todo y llegar a los sectores más marginados del país.[5]

Las intervenciones de los “agentes de pastoral aborigen” relegaron a un segundo plano la conversión religiosa. En esto se diferenciaron de las tradicionales misiones cristianas –en general, católicas, pero también ciertas denominaciones protestantes– que buscaron cristianizar indígenas para “civilizarlos” e “integrarlos” al capitalismo latinoamericano. Las prioridades de las y los agentes de pastoral aborigen, en cambio, implicaron “preservar” las culturas originarias y “acompañar” a los pueblos para que ganaran vigor en tanto sujetos políticos. La evangelización fue pensada, precisamente, como un “factor de fortalecimiento de las culturas indígenas”[6]. No obstante, la idea de conversión 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 actores políticos fue, en general, más importante que convertirlos en fieles.

Las misiones de pastoral aborigen impactaron política y culturalmente en las comunidades indígenas. Al mismo tiempo, muchos elementos ideológicos y teológicos de los misioneros acabaron por ser modelados gracias a la interpelación de las y los indígenas (Harder Horst, 2005). Así lo reconocen los misioneros en varios documentos y registros de época. De modo que, si la acción pastoral indigenista influyó procesos

de organización indígena, también sucedió lo inverso: las y los misioneros se vieron transformados a partir del encuentro y la convivencia con esos pueblos.

Tempranamente en algunos países (Paraguay, Brasil), más tardíamente en otros (Argentina), los grupos de pastoral aborígen católicos consiguieron institucionalizar espacios propios dentro de sus iglesias, creando comisiones y equipos dependientes de las respectivas Conferencias Episcopales, pero con relativos grados de autonomía. Ello ha facilitado que, aunque tradicionalmente la pastoral indígena ha sido un espacio marginal dentro de las iglesias, estos indigenistas católicos pusieran a disposición de los pueblos indígenas una serie relevante de respaldos institucionales y financiamientos útiles para distintos procesos de organización y acción política.

En el caso argentino, la pastoral aborígen se territorializó en distintas provincias y regiones. Así merece contarse como parte de este universo el trabajo con comunidades mapuche desplegado en la diócesis de Neuquén, al mando de Jaime de Nevaes y la diócesis de Río Negro, bajo el episcopado de Monseñor Hessayne[7]. Aún así, el espacio en donde este fenómeno ha tenido un arraigo más intenso fue en la región del Gran Chaco, específicamente, en el oeste de las provincias de Chaco, Formosa, y el este de Salta[8].

Entre 1965 y 1990, grupos anglicanos en el oeste chaqueño, misioneros menonitas y metodistas en la provincia de Chaco, grupos católicos de diversas congregaciones masculinas y femeninas en el territorio formoseño, chaqueño y salteño, todos ellos configuraron, 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, fueron lugares un tanto hostiles para emprender trabajos misionales continuados en el tiempo. El Mapa 1 muestra la localización de las principales misiones de pastoral aborígen que se crearon en esa región entre 1965 y 1984.



Mapa 2: Principales puntos de conexión entre Los Blancos y otros ámbitos de misión indigenista (c. 1977-1990)

Fuente: Elaboración propia a partir de GoogleMaps™.

María Bassa fue una de las religiosas que formaron parte de esta red. Estudiar su trayectoria y sus acciones es un buen camino para reconocer la naturaleza y los contenidos de aquel espacio indigenista cristiano.

## UN “NOVICIADO VILLERO”

Bassa nació en 1928, en Palafrugel (Cataluña), en el seno de una familia con fuerte arraigo étnico catalán y defensora de la independencia de ese país. Al iniciarse la Guerra Civil española, su familia se exilió en Argentina, cuando ella tenía 8 años.

Bassa tomó sus primeros votos a los 22 años, y los definitivos, en Roma, en 1956. Los tiempos del Concilio Vaticano II la encontraron ejerciendo como maestra en el noviciado (desde 1959 hasta 1968). Entre 1969 y 1970, fue docente de historia y geografía en el colegio de clases altas que la congregación tenía en el barrio de Recoleta (Ciudad de Buenos Aires). La experiencia llegó a su fin con el cierre del colegio, cuando las hermanas superiores decidieron vender el edificio y utilizar esos fondos en el impulso de acciones pastorales de “compromiso con los pobres”. Algo parecido había hecho la congregación de las Religiosas de la Asunción en 1969, cuando el colegio “San Martín de Tours” fue dejado en manos de los laicos para poder dar una mayor impronta social a sus proyectos pastorales (Touris, 2009: 12). Guía Franco, miembro de la Congregación de las Hermanas Misioneras de la Doctrina Cristiana, recuerda el momento “como una diáspora; un éxodo, pero hacia las fronteras”[9].

Bassa era reservada, seria, propensa al silencio y la escucha[10]. Es recordada como “una mujer muy pensante” a cuyo lado “era a veces difícil estar (...) porque te hacía reflexionar de todas las circunstancias de la vida y siempre con un pensamiento crítico de la realidad”[11]. Y, si bien la renovación conciliar implicó que se diluyeran las jerarquías entre madres y hermanas, hacia adentro de la congregación Bassa tenía especial influencia. Cuentan algunas de las personas que la conocieron que

tenía autoridad ya con el silencio. Con su mirada y con su silencio. Una mirada de comprensión, una mirada de no aprobación, y la gente ya sabía cuál era su parecer. María callaba bastante tiempo y, luego, decía algo, una palabra justa. Y con eso ya estaba todo dicho. María tenía una escucha profunda, y se tomaba su tiempo para darte una respuesta seria. Ella era profunda siempre.[12]

Las primeras experiencias de pastoral que Bassa hizo con sectores empobrecidos se dieron recién hacia 1973, a sus 44 años de edad, cuando comenzó su trabajo pastoral en el barrio de Villa Lugano, en la Ciudad de Buenos Aires. Se articuló, entonces, con los denominados “curas villeros”, de destacada presencia dentro del Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo (MSTM). Se trató de párrocos que, emulando los curas obreros[13], emprendieron acciones de “compromiso social” en el trabajo junto a poblaciones empobrecidas. Varios de esos sacerdotes optaron por mudarse a los barrios, implicándose directa y corporalmente en la labor. José María Meisegeier, Carlos Mujica, Rodolfo Ricciardelli, Jorge Vernazza, y Héctor Botán, fueron algunos de esos casos. Los tres últimos formaron parte del “Equipo pastoral para las Villas de Emergencia” al tiempo que eran miembros del secretariado general del MSTM. Ricciardelli y Vernazza vivieron en la villa 1-11-14, del barrio de “Bajo Flores”. Botán, en cambio, se instaló en la villa 20, de Lugano, allí donde luego iría a vivir Bassa. Aún así, a diferencia de otros párrocos y religiosas, Bassa no habría mantenido contactos estrechos con sectores de la izquierda revolucionaria o el peronismo envuelto en la lucha armada.

La religiosa francesa Alice Domon[14], perteneciente a la Congregación de Misioneras Extranjeras[15], vivía en el barrio número 20 (“villa 20”) de 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. Fue Domon quien invitó a Bassa a sumarse a ese trabajo pastoral. Entre la diversidad de acciones que Bassa realizó en el barrio se cuenta la protección dada a paraguayos exiliados, perseguidos por el régimen de Alfredo Stroessner. Frecuentemente Bassa comentaba entre sus compañeras y compañeros que la experiencia de la villa le había significado muchísimo. Solía referirse a ella como su “seminario” o “noviciado villero” aludiendo así a que, junto a Alice Domon y otras monjas francesas había tenido una especie de “formación villera” de trabajo pastoral con sectores empobrecidos.[16]

## IDA A LOS BLANCOS: REFUGIO EN LA TORMENTA

La experiencia pastoral que Bassa realizó en la villa llegó a su fin de manera estrepitosa y forzada a fines de 1976. Desde mediados de los años sesenta, gobiernos de distintos signos políticos habían impulsado planes de “erradicación de villas” en la ciudad de Buenos Aires. A fines de aquel año, no obstante, Osvaldo Cacciatore, intendente de facto de la ciudad (1976-1982), tomó estas iniciativas con la agresividad propia del régimen militar al que representaba. En el marco de un plan de erradicación compulsiva, expulsó una gran cantidad de habitantes de la Villa Lugano. Mara Espasande (2008: 7) recupera el relato de un vecino que vivió aquel proceso traumático:

Era una erradicación por las malas porque, primero, para intimidar a la gente, apostaron gendarmes con la policía montada; segundo, toman a la gente de la Municipalidad con la tarea específica de tumbar las casas; por ejemplo, una cuadrilla de veinte tipos esperaba que el hombre se fuera a trabajar y le volteaban la casa cuando quedaba la mujer sola con los chicos.

El hecho fue muy impactante también para Bassa. Así lo registra Adriana Iraza, una consagrada de las misioneras de Cristo Resucitado cuyos caminos coincidirían con los de Bassa muchos años después, hacia la segunda década del siglo XXI:

[En el] primer encuentro presencial que tuvimos con María [Bassa] ella nos cuenta mucho de su historia, de los comienzos, de como se vivenció la dictadura, ...cuando pasan las topadoras. Ella ya sufría mucho recordando todo eso.[17]

A partir de allí, su trayectoria pastoral comenzaría a acercarse al espacio de pastoral indígena. Su colega cercana en la villa, Alice Domon había estado en contacto con espacios de pastoral con campesinos e indígenas en distintas provincias. Entre 1967/68 y 1970, Domon había estado en Malleo, Junín de los Andes, trabajando con comunidades mapuche junto a las religiosas Ivonne Pierron y Leonié Duquet[18]. Más tarde, luego de pasar tres años en la villa y frente a la temeridad de la Alianza Anticomunista Argentina[19] operando en el barrio, Domon pasó a hacer trabajo pastoral con campesinos en Perugorría, provincia de Corrientes (Veronelli, 2010)[20]. Allí Domon participó del desarrollo de las Ligas Agrarias junto a otras religiosas de su congregación (entre ellas, la misma Ivonne Pierron, que, tras abandonar Malleo, en 1970 se instaló en Perugorría), contando con el fuerte apoyo del Obispo de Goya, Monseñor Devoto, y el sacerdote francés Charles Plancot.

La acción del Movimiento Rural de Acción Católica fue muy importante para el proceso de formación de las ligas agrarias en las provincias del Noreste Argentino; al tiempo que ese tipo de pastoral con campesinos y pequeños colonos estuvo estrechamente vinculada con las misiones de pastoral indígena que se desplegaron en la región chaqueña (Leone y Vázquez, 2016). Ante ello, la cercanía que Domon mantenía con aquellas pastorales en el ámbito rural parece haber sido una de los caminos por medio de los cuales Bassa conoció y se aproximó a la pastoral con indígenas.

Otro de los caminos está marcado por la presencia de la Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (FUNDAPAZ). En 1973, la congregación a la que Bassa pertenecía había dado forma a esta organización a partir de los fondos generados con la venta del colegio del que disponía en el barrio de Recoleta de la ciudad de Buenos Aires. La Madre Superiora Provincial por Argentina y Uruguay, Ester Sastre[21], asignó la dirección de la nueva entidad a Silvia Pereda, una laica que participaba en las actividades sociales y pastorales de la diócesis de Reconquista. Según su acta fundacional, el objetivo de FUNDAPAZ fue dar “apoyo a la obra de promoción humana en el norte de nuestro país”[22]. En muy poco tiempo, esta entidad consiguió ganar una relevancia central en el impulso y sostenimiento de iniciativas de inserción social, educación y alfabetización en el espacio rural en distintas provincias del país, tanto con campesinos como con indígenas[23]. En la red de pastoral aborigen de la región chaqueña, FUNDAPAZ adquirió un rol protagónico.

Articulándose con esta fundación Bassa, encontró un camino institucional facilitado para que las madres superiores aceptaran su traslado al este de la provincia de Salta. Si bien había algunas hermanas de la

congregación del Sagrado Corazón en Perugorria, ese no parecía un destino pertinente, atendiendo a la intensidad que la represión había tomado allí. Había otras misiones de la congregación en las localidades de General Mosconi (diócesis de Oran, Salta)[24] y Güemes (Diócesis de Formosa) que parecían –y eran, por cierto– menos riesgosas.

Bassa se instaló, primero, en la misión de General Mosconi que, para entonces, tenía apenas tres años de existencia (Kubli y Pulfer, 2020). Unos meses después, se trasladó a la pequeña localidad de Los Blancos, dentro de la misma diócesis, pero más próxima a la frontera con Formosa. Allí Bassa se abocó a trabajar con comunidades wichi de la zona. De algún modo, cobró forma un nuevo momento de su trayectoria pastoral. Su labor cotidiana estuvo imbuida de una especial preocupación por incentivar procesos de organización comunitaria y reivindicar derechos indígenas.

## RED DE CONFIANZA: CONTACTOS ESPORÁDICOS, VÍNCULOS FUERTES

El Chaco salteño era entonces un territorio con pleno desarrollo de misiones de pastoral aborígen. En 1974 (tres años antes de la llegada de Bassa), el sacerdote franciscano José Ramón Ceschi recorrió el noreste de Salta y se mostró “sorprendido” de encontrar “tantas comunidades religiosas femeninas” trabajando “entre aborígenes”. Ceschi destacaba que, en su mayoría, se trataba de “fundaciones recientes”[25]. Así como la congregación del Sagrado Corazón mantenía aquella misión en General Mosconi, también la orden franciscana contaba con misiones “entre aborígenes” en Tartagal, Vespucio, Río Caparí, y Embarcación. 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 maticos”[26].

Al llegar a Los Blancos, Bassa se instaló en una humilde casilla ubicada en terrenos del ferrocarril, y luego se mudó a una casa que su congregación dispuso en el pueblo. Casi al mismo tiempo que Bassa, llegó a los Blancos una hermana colombiana, Marta Urrea. Ellas compartieron vivienda durante varios años y fueron el puntapié inicial de un trabajo de “promoción” de la comunidad indígena local. Además de la imperiosa coordinación con el obispado de Orán, la conexión con FUNDAPAZ les proveyó—sobre todo hacia la década de 1980—de ciertos contactos, alcance territorial, voluntarios circunstanciales y financiamiento[27]. Algunos de los colaboradores en sus labores fueron el ingeniero agrónomo Pablo Usandivaras y Antonia Díaz[28], una campesina criolla que hasta el día de hoy vive en la localidad.

Según rememoran habitantes de Los Blancos que trabajaron junto a María Bassa y FUNDAPAZ, “una cosa importante que ha quedado del trabajo realizado con las comunidades indígenas y criollas de la zona han sido los títulos de tierras. Hoy las familias viven tranquilas en sus tierras”[29].

Una visitante frecuente y particularmente destacada en la misión de Los Blancos fue Mabel Quinteros: laica “teresiana”[30] con amplia experiencia de trabajo pastoral junto a pueblos wichi del Chaco argentino. Quinteros dedicó mucho tiempo de su trayectoria pastoral a la convivencia con la comunidad wichi de Coronel Juan Solá (mayormente conocido como Morillo en base al nombre de la estación de tren), muy cerca de Los Blancos (35 kilómetros de distancia). Quinteros formaba parte del Instituto de Cultura Popular (INCUP), una organización católica creada por iniciativa del obispado de Reconquista, Santa Fe, pero con un fuerte trabajo de articulación con diversas diócesis de la región noreste del país. Esta activista teresiana se ocupó de aplicar en Morillo y Los Blancos los programas de alfabetización popular que INCUP impulsaba, para lo cual se dedicó a estudiar el idioma wichi. En ese sentido Quinteros cuenta que, en ese entonces, ella, Bassa y otros agentes de pastoral de la zona

nos fuimos encontrando con los aborígenes. Y ahí, los abuelos te decían - “Se acabaron las guerras de las lanzas y ahora la guerra es de los papeles. Y nosotros no sabemos leer ni escribir” Entonces... para los que estábamos empezando, esa fue la señal de por donde teníamos que empezar a trabajar.[31]

Por su parte, aprovechando las distintas misiones que la Congregación del Sagrado Corazón tenía en el este salteño, FUNDAPAZ consiguió tener una presencia bastante marcada en la zona. Silvia Pereda, presidenta de la organización, solía frecuentar la localidad de Los Blancos, como así también lo hacía gente “de otras instituciones”, que venían “de distintos lados”[32]. Algunas de las visitas más frecuentes eran los voluntarios de FUNDAPAZ, otras hermanas de la Congregación (también las jóvenes profesas[33]) e, incluso, la Madre Superiora Provincial. Era igualmente recurrente la estadía de personas vinculadas a la comunidad educativa del colegio Pedro Póveda, de Buenos Aires, perteneciente –al igual que Quinteros– a la Institución Teresiana. Unos y otros encontraban hospedaje en la oficina que FUNDAPAZ tenía en Los Blancos. Pereda, en particular, “acompañó mucho el trabajo de María [Bassa] para la comunidad”[34]. Gracias a su apoyo, se consiguieron fondos para la construcción de un salón para reuniones y actividades, y se impulsó la gestación de un taller de fabricación de calzado (alpargatas), del cual se ocuparon tres varones miembros de la comunidad wichi de Los Blancos.

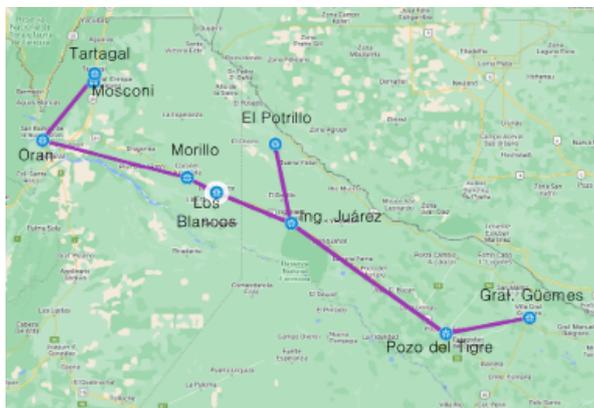
A su vez, Bassa también se conectó, eventualmente, con otros espacios de pastoral aborígen de la zona. En lo que al este salteño se refiere, pareciera haberse conformado una especie de tríada de trabajo pastoral interconectado entre las localidades de Los Blancos, Mosconi y Orán. Precisamente allí –en Orán– había una misión de las Franciscanas Misioneras de María. Con ellas Bassa mantuvo vínculos relativamente próximos. Estas hermanas habían llegado a Orán después de estar haciendo trabajo pastoral en el Ingenio Ledesma; cuando, tras la noche de represión y desapariciones que pasó a la historia como “el Apagón de Ledesma”[35], las hermanas fueron echadas del lugar. Por su parte, las misiones de la Compañía de María asentadas, desde 1979, en Pozo del Tigre y San Martín II, en la provincia de Formosa, también se presentaron como puntos de convergencia y diálogo de las misiones del Sagrado Corazón. Más aún considerando que la Misión que la congregación disponía en Güemes estaba relativamente cerca de aquellas.

En Mosconi, por su parte, a medida que avanzó la década de 1980 se consolidó la nueva misión del Sagrado Corazón. Fueron parte de ella las hermanas Ana Zúniga (que tenía relación con los wichi que, en su camino a diversos trabajos temporales, pasaban por la casa de la congregación), Sara (“Sarita”) Gowand, Teresa Varela y Cecilia Spiaggi. Ellas trabajaban, a su vez, en contacto bastante estrecho con la comunidad wichi de Tartagal y las hermanas Franciscanas que allí hacían su labor pastoral. Siendo que se trataba de una comunidad que había emigrado de Paraguay, junto con ellos se trabajaba en capacitaciones que procuraban articular esa realidad con la experiencia histórica y religiosa de la diáspora del pueblo hebreo[36].

Por otro lado, también se registran algunos vínculos que Bassa mantenía con el Centro de Capacitación Zonal (CECAZO) de Pozo del Tigre, y con la acción de la hermana Guía Franco, asentada en Ingeniero Juárez (a 85 kilómetros de Los Blancos)[37]. El primero, es un centro creado en 1979 por los agentes de pastoral aborígen de Formosa, ideado para fomentar la formación de líderes y el agrupamiento de comunidades indígenas de Formosa, Chaco y Salta, fundamentalmente. El nombre de Bassa aparece en algunos documentos que registran las actividades realizadas en este Centro y recuperan su figura como “colaboradora” de la entidad[38]. A su vez, en ciertas oportunidades, organizaciones y referentes de comunidades wichi del Chaco salteño (Capitán Paje, Misión San Patricio) y, específicamente, de Los Blancos (Wichi Lewetes) asistieron a encuentros y cursos en el CECAZO.

La hermana Guía Franco, por su parte, es una religiosa de origen español, miembro de las Hermanas Misioneras de la Doctrina Cristiana. Franco nació en 1948, en Santa María del Páramo (León), en el seno de una familia campesina[39]. Llegó a la Argentina en 1970 y, en 1975, –poco antes de que María Bassa llegara a Los Blancos– inició su tiempo de misión en Ingeniero Juárez[40], en donde estuvo hasta 1986 (año en que se trasladó a Nicaragua y allí permanece hasta la actualidad[41]). Bassa y Franco se conocieron en actividades, reuniones y encuentros impulsados en el marco de esta red de indigenismo cristiano en la región (“cuando nos reuníamos también los equipos, había un intercambio”[42]). Por cierto, las interacciones entre los espacios de misionalización de Ingeniero Juárez, Potrillo, Los Blancos, etcétera, se veían fortalecidos, además, en virtud de los vínculos de parentesco entre las comunidades wichi asentadas en esas localidades.

A continuación, se presenta un mapa que refleja las conexiones de primer grado y articulaciones que alcanzamos a registrar entre el espacio de misión impulsado por María Bassa en Los Blancos y otros espacios de misión indigenista en la zona.



Mapa 2: Principales puntos de conexión entre Los Blancos y otros ámbitos de misión indigenista (c. 1977-1990)

Fuente: Elaboración propia a partir de GoogleMaps™.

En cualquier caso, no se trataba de encuentros asiduos y las comunicaciones se mantenían, fundamentalmente, a través de la radio (cada parroquia contaba con –al menos– un radioaficionado) o cartas. Lo que amalgamaba los vínculos de esta red no era, en efecto, el encuentro cotidiano. Si los pensamos bajo el concepto de “red de confianza” (Tilly, 2010), podemos ver que este tipo de contactos –esporádicos, intermitentes– permiten, no obstante, configurar articulaciones y apoyos más allá de la distancia física. En una red social, la frecuencia y la intensidad de los contactos no siempre mantienen una correspondencia directa (Requena Santos, 1989: 145). Los “lazos débiles” (Granovetter, 1973), esto es, con menor intensidad de contacto, pueden dar lugar a la formación de redes más extensas y flexibles. Consecuentemente, más enriquecedoras y abarcadoras.

En este mismo sentido, otro espacio institucional que funcionó como facilitador de encuentros entre Bassa, Franco y otras religiosas que entonces trabajaron con indígenas fue la Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos (CONFAR), un organismo de derecho Pontificio integrado a la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Con relativa asiduidad, el CONFAR promueve la realización de encuentros entre sus miembros para “compartir las experiencias de vida”, “aunar esfuerzos” y “promover el espíritu de colaboración”[43]. En las reuniones de CONFAR, Bassa podía encontrar una ocasión para intercambiar experiencias, tomar ejemplos y revisar los modos de acción pastoral con indígenas. Tales instancias funcionaban, entonces, como inspiración e imitación de proyectos de conversión práctica más o menos exitosos en los diversos espacios de misionalización.

El trabajo emprendido por Bassa en Los Blancos, combinado con el complejo entrelazado de acciones de pastoral aborígen que existía en la región, produjo ciertos efectos en la política estatal de “desarrollo indígena”. Por caso, es importante recuperar que, en agosto de 1982, aún bajo el gobierno militar, se firmó un convenio de colaboración entre el Obispado de Orán, FUNDAPAZ y la Provincia de Salta. El mismo afectó, estrictamente, a la zona de Los Blancos, Morillo, y estuvo destinado

a promover íntegramente a familias aborígenes chaqueñas, las que serán iniciadas en la práctica de la organización comunitaria, agricultura de subsistencia, ganadería, mejoramiento de la salud, habitat y condiciones generales de vida, con el objeto último de afincamiento y acceso a la propiedad de la tierra por dichas familias.[44]

Por medio de este Convenio, la Provincia cedió a la Diócesis –“en usufructo gratuito” y por un período de 10 años– un lote de 2.235 hectáreas para que fuera utilizado para explotación ganadera y agricultura “de

subsistencia” por parte de “las familias aborígenes residentes en Los Blancos y de aquellas otras provenientes de zonas circunvecinas que libremente deseen trabajar en él respetando los fundamentos y lineamientos del programa”. [45]

Entre los antecedentes del Convenio se señala que los trabajos realizados por la Congregación del Sagrado Corazón –a través de Bassa y Urrea– “motivaron y perfeccionaron la actividad artesanal apoyando la comercialización de los productos y construyendo en un local precario una carpintería que proporciona a las familias una fuente adicional de ingresos”. [46]

El Convenio explicitó los objetivos de “desarrollo” que Bassa y FUNDAPAZ imaginaban entonces para la comunidad indígena en Los Blancos: el montaje de una ladrillería, la producción de artesanías, la explotación agrícola-ganadera, el aprovechamiento forestal, la construcción y adquisición de infraestructura, el acceso a servicios básicos y la potenciación de la “Organización Comunitaria” [47].

El Convenio también se apoyó en la existencia de la referida red de trabajo pastoral: estableció que, a fin de avanzar en el proceso de “organización comunitaria”, se recibiera “la visita de uno o dos miembros de la Comisión Vecinal del Barrio Obrero de Ing. Juárez (Formosa) para informarlos acerca de la experiencia cumplida en los últimos 10 años en esa comunidad mataca (sic)” y se establecieran visitas periódicas que ayudaran “a la Comisión de Los Blancos a evaluar las decisiones tomadas y los problemas de su puesta en práctica”. Dicho Convenio también prefiguró la posibilidad de que miembros de la comunidad de Los Blancos viajaran a Ingeniero Juárez “para apreciar en el lugar las realizaciones alcanzadas, las dificultades superadas y existentes y apreciar hasta dónde pueden llegar ellos [los indígenas] con su trabajo”. [48]

Según cuenta Ernesto Stechina, un laico que en 1980 había llegado a Ingeniero Juárez para incorporarse al equipo diocesano de trabajo con la comunidad wichi local, el Convenio fue pergeñado en una reunión de la que participaron María Bassa, él, y un hermano del citado sacerdote Francisco Nazar, que a su vez era miembro de FUNDAPAZ. [49]

## PENSAR AL OTRO Y (RE)PENSARSE EN EL LUGAR

En cuanto a los esquemas de significación con los que Bassa interpretó su actuar junto a los pueblos indígenas, éstos se inscribieron en las formas generalizadas de entender la otredad en el espacio de sociabilidad indigenista. Guía Franco, por ejemplo, recuerda el compromiso político y el activismo indigenista de aquella red en los siguientes términos:

Como en todas las comunidades había aborígenes, todos estábamos implicados. Además, con ganas, porque era la época de después del Concilio, de las conferencias latinoamericanas [de] Medellín, Puebla. Nosotras [Hermanas 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 consciencia común. Que al encontrarse allí con los de Ibarreta, [Las] Lomitas, Laguna Yema, y las comunidades del monte también, eso ayudó mucho. Porque se fue dando progresivamente, no algo impuesto sino algo que se iba asumiendo.

En las categorías de los agentes de pastoral esos sujetos con los que trabajaron fueron paulatinamente asumidos como “otros diferentes”, portadores de una diferencia que era preciso “descubrir”. En palabras de Mabel Quinteros, los indígenas “no eran pobres rurales, sino que nos encontramos con un Otro con mayúscula (...), nos encontramos con unos pobres que tenían unas características que a nosotros nos desestructuraron (...). No eran pobres solamente, eran pobres entre los pobres, pero pueblos indígenas” [50].

En definitiva, desde el punto de vista de los agentes de pastoral aborígenes, los indígenas representaban “los grupos humanos de mayor marginación socio-económica”, los que, en su nombre y por su bien, debían y merecían ser “acompañados”. Así, incluso adoptando ciertas posturas exotistas (Todorov, 2011), estos agentes de pastoral frecuentemente plantearon que en los indígenas era posible notar “el rostro sufriente de Cristo”; y, de igual modo, hicieron uso de nociones judeocristianas como “el pueblo elegido” o “el pueblo mesiánico”

para justificar teológica e ideológicamente su trabajo pastoral junto a los pueblos originarios. Así, sacralizaban su opción pastoral y la voluntad de “ayudar” a “estos” pobres.

Insertos en una lógica misional, los agentes de pastoral aborígen difícilmente pudieron desprenderse del ímpetu de conversión inscripto en la idea de la evangelización. No abandonaron por completo el mesiánico “espíritu de cruzada” que Todorov (2011: 387) identifica en el misionero. Solo que –como dijimos– la “conversión al catolicismo” transmutó en una particular idea de conversión política, cultural, económica e idiosincrática de los otros. Allí se inscribieron los esfuerzos por inculcar determinadas prácticas de higiene, salud, cuidados del cuerpo, prevención de enfermedades, trabajo, oficios, y/o, inclusive, el cultivo de la tierra y el aprendizaje del castellano y la alfabetización.

En el caso de Bassa, por ejemplo, ese espíritu de cruzada se condensó en un esfuerzo sostenido por impulsar la conformación de grupos de artesanos entre los wichi. En Los Blancos se realizaban capacitaciones en oficios y se buscaba sistematizar el conocimiento wichi para la producción de artesanías (v.g. cestería, tejidos en chaguar y lana de oveja) como un modo de impulsar así su producción y facilitar luego su comercialización en Buenos Aires y otras ciudades del país. Al comienzo, las capacitaciones se realizaban simplemente en rondas a la sombra de algún algarrobo. Con el tiempo –y la eventual obtención de fondos económicos– se consiguió construir una estructura de tinglado. Según conseguimos componer a partir de ciertos relatos, María Bassa era una mujer con “una enorme capacidad como educadora y para introducirse en las comunidades”[51], “tenía mucha llegada [a la gente wichi], (...) Ellos la querían mucho”[52], “la adoraban”[53], al tiempo que “ella amaba tanto a los wichi...”. Dichas voces refieren, además, que siempre que “se proponía algo [,] lo sacaba adelante (...) y nos daba cosas [al resto] para [que] salié[ramos] adelante”[54].

En el mismo sentido de conversión puede leerse las memorias de una de las frecuentes colaboradoras del trabajo pastoral que Bassa hizo con los wichi. Así, Antonia Díaz, (criolla, habitante de Los Blancos desde 1975 y colaboradora en FUNDAPAZ) reflexiona:

Antes, los wichi venían siempre a pedirte comida de la noche anterior. Hoy en día, incluso en plena crisis, eso no se ve. Porque cada familia tiene su huertita. Antes, los wichi no sabían usar cosas de la huerta. No les sabía gustar la lechuga, ni la acelga. Fue el trabajo de Maria Bassa y Fundapaz lo que les cambió eso.[55]

Ahora bien, por otra parte, parece claro que entre los agentes de pastoral de origen catalán–tal el caso de María Bassa–, frecuentemente la otredad indígena fue pensada en relación con la subalternidad y el colonialismo interno vivido por su propia nación ante la construcción del estado español.

Elias (1991) señala que “para entender a un ser humano hay que saber cuáles son los deseos dominantes que anhela realizar”, y enfatiza, además, que, en no pocos casos, estos deseos se van configurando en el individuo “desde la niñez gracias a la convivencia con otras personas y en el transcurso de los años se van fijando paulatinamente en una forma que determinará el modo de vivir” (Elías, 1991: 16). Es posible reconocer anhelos de este tipo en María Bassa, tramados en su crianza catalana y el sentimiento antifranquista inculcado por su núcleo familiar original. Distintas fuentes afirman que el padre de María Bassa instaba a sus hijos a hablar en catalán para no perder la lengua.

Ella me contaba que cuando era chica y ya estaba el franquismo, su papa les obligaba a ella y a sus hermanas a seguir hablando el catalán, como una provocación a sostener la cultura a pesar de todo. De esa madera estaba hecha María Bassa[56].

La experiencia de la Guerra Civil española, que empujó a su familia a mudarse a Argentina, también contribuyó a inscribir fuertemente aquel sentimiento y estas inquietudes. Tanto se afirmó este mandato en la personalidad de María, que las anotaciones que ella hacía cotidianamente, en las que reflexionaba sobre su vida y sus trabajos pastorales, las escribía en catalán.

La lectura que María Bassa solía hacer sobre el sentido de recuperación cultural indígena era convergente con el sentido dado a su catalanismo. En el pensamiento de María Bassa, los pueblos indígenas de América Latina (entre ellos, el wichi) compartían con el pueblo catalán una misma tragedia histórica contra la cual habría que luchar: la tragedia de ser pueblos colonizados y culturas negadas por los estados nacionales.

Se trataba, en verdad, de un tipo de razonamiento –o sentimiento– que parece haber sido relativamente generalizado entre los agentes de pastoral social y rural catalanes que optaron por dedicar su vida y su tiempo a los grupos marginados de América Latina. Por caso, la hermana María Pau Trainer (nacida en Vendrell en 1936) en 1985 se trasladó a vivir un año a Nicaragua para desempeñarse como maestra popular en la Asociación de Educación Popular Carlos Fonseca Amador (AEPFCFA)[57]. Además, durante 30 años estuvo visitando y comprometiéndose con labores de activismo social, campesino e indígena en diversos países de América Latina. Haciendo referencia a aquella “misma tragedia histórica”, María Pau señaló que “entre los pueblos campesinos e indígenas de Latinoamérica” se ha sentido comprendida en su “deseo catalán” de independencia respecto de España como en ningún otro país o cultura lo había sentido[58]. Estos elementos nos hablan, por cierto, de la variedad de razones, justificaciones y sentidos con los que los denominados “agentes de pastoral indígena” entendieron sus acciones de “compromiso” con los pueblos y comunidades con los que eventualmente trabajaron. No se trata, no obstante, de establecer afirmaciones taxativas sobre el asunto ni –mucho menos– generalizaciones totalizadoras, pero sí es posible, a partir de estos registros, recuperar ciertas hipótesis de interpretación sobre los sentidos dados por los actores a sus acciones.

La influencia que el contacto prolongado con los pueblos y las comunidades tuvo en los agentes de pastoral también se observa en el caso de Bassa. Hay testimonios que mencionan cómo ella “combinaba su temperamento catalán con modos wichi de hablar y pensar”, destacando además su paciencia al conversar con la gente wichi y esperar respuestas que no siempre eran inmediatas[59]. En palabras de la propia Bassa, estas conexiones de sentidos quedan tal vez mejor explicitadas en una entrevista radial que, en 2013, le realizó Nora Cortiñas[60]. Allí Bassa afirmó:

lo que yo les debo a los hermanos wichi y a las mujeres wichi, de sabiduría, de contención, de acompañamiento (...), digo, mi madre y mi padre me orientaron muy bien, me dieron una base muy fuerte, porque sufrimos mucho, porque fui nacida en Barcelona, tuvimos que venir exiliados, mi papá se quedó allá... fue duro todo, toda mi infancia. Muy entristecida por el tema de la guerra [civil] española. Pero, a partir del núcleo de mi familia, los wichí me han enseñado enormemente, enormemente [enfatisa], lo que es la vida sana y la vida sabia.[61]

Y, si bien su manejo del silencio y su predisposición a la escucha posiblemente respondan a un temperamento forjado con anterioridad, es igualmente legítimo suponer que Bassa haya profundizado esos modos a partir de su convivencia con el pueblo wichi, en Salta. A los ojos de otros agentes de pastoral aborigen y en palabras de Francisco Nazar, quien misionó y vivió en la comunidad de El Potrillo (a 80 kilómetros de Los Blancos), los wichi llevan consigo un “pedagógico silencio del gesto y la mirada”[62].

Por cierto, al compás de la incitación por conservar la lengua, el clima familiar de María Bassa también operó para que cada uno de los hijos aprendiera un instrumento. En el caso de María, se trató del chelo que su padre le regaló. Varios relatos indican que cuando abandonó Los Blancos, Bassa habría dejado ese instrumento como obsequio en la comunidad wichi. Quizás en ese acto también se expresen aquellas conexiones de sentido que la religiosa había construido entre esos legados familiares tan significativos y la entrega de tiempos, cuerpo y esfuerzo que le implicó el compromiso y trabajo pastoral con las comunidades wichi[63].

## LA IDA DE LOS BLANCOS: COBIJO DE UNA RED

El trabajo de María Bassa en Los Blancos se terminó hacia comienzos de la década de 1990. Para entonces, la dirección de la Congregación se había inclinado por abandonar ese tipo de experiencias de trabajo pastoral con población indígena. Incluso existen testimonios que indican que, en la mirada de ciertos sectores de la Congregación, el trabajo que María Bassa realizaba en Los Blancos no era un ejemplo digno de ser seguido por otras hermanas. Ello estaba motivado, sin dudas, por diferencias ideológicas y/o políticas en cuanto al

modo de entender la acción pastoral entre quienes entonces pasaron a ocupar los cargos jerárquicos de la Congregación.

Pero cuando ello sucedió, la hermana Bassa supo encontrar otras formas de continuar –por otros medios– su compromiso con la causa. Los vínculos con Mabel Quinteros y varios otros miembros de la red de pastoral aborígen chaqueña facilitaron esa mutación. En efecto, en el seno de esa red, hacia 1984 fue impulsada la formación de un espacio institucional específico dentro de la Conferencia Episcopal Argentina: el Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA). Se imitaba con ello lo que desde 1969 existía en Paraguay (la Comisión Nacional de Pastoral Aborígen) y, desde 1972, en Brasil (el Conselho Indigenista Missionário).

El primer puntapié institucional del proceso fue un encuentro de tres días de duración, realizado en diciembre de 1983 –en la ciudad de Formosa y con el apoyo de INCUPO– entre varios agentes de pastoral aborígen de la región chaqueña y con los obispos de Misiones, Sáenz Peña (Chaco), Formosa y Orán (Salta). Fue este último –Gerardo Sueldo– quien coordinó el evento, al tiempo que la hermana Guía Franco, el padre Francisco Nazar, y los laicos Oscar Ortiz, Guillermo Stahringer y Mabel Quinteros formaron parte de la Comisión Ejecutiva[64]. Si bien no consta la presencia de Bassa en dicho evento, muchas de las personas que participaron eran –como se ve– frecuentes colaboradores en el trabajo que la religiosa realizaba en Los Blancos.

Como resultado de ese encuentro se confeccionó un “documento-base”[65] en el que se plasmaron los lineamientos centrales de ENDEPA, finalmente creado en noviembre de 1984. Esto permitió que, cuando hacia 1991-1992, Bassa tuvo que abandonar Los Blancos por impulso de sus superiores, pudo contar, no obstante, con un marco institucional en el que continuar su labor indigenista. Entre 1992 y 1994, ENDEPA se convirtió en una de las principales organizaciones indigenistas que impulsaron la sanción del artículo 75 de la Constitución Nacional, relativo a los derechos de los pueblos originarios (Leone Jouanny, 2022). Ser parte de este Equipo le permitió a Bassa tomar un rol activo en esa lucha.

Tras ello, las energías de María Bassa pasaron a destinarse, cada vez con mayor intensidad, a garantizar la construcción de un espacio comunitario indígena en Presidente Derqui, provincia de Buenos Aires. Se encargó, para ello, de nuclear a familias qom que habían migrado de distintas localidades de la provincia de Chaco y que estaban viviendo en barrios marginales de la región metropolitana. Mercedes Marçal, con quien Bassa compartió parte de sus acciones de pastoral con indígenas, cuenta que la religiosa

empezó a “patear”[66] tanto Ciudad Oculta como la otra villa, Fuerte Apache. En ambas ella comenzó a “rastrillar” pueblos originarios. Y en ambos armó dos grupos. Uno [de los referentes indígenas] era muy conocido que era el famoso Clemente (...), y otro era Máximo Jorge, creo que era el otro líder. De esos dos grupos, ella hacía reuniones tanto en las dos villas como en la oficina de Uriburu[67] también.[68]

Los esfuerzos de Bassa dieron por resultado la conformación, hacia el año 1996, de la comunidad urbana Daviaxaiqui. Originalmente estuvo integrada por 24 familias (105 personas) provenientes de varias localidades chaqueñas (Paso Sosa, Sáenz Peña, Las Palmas, Castelli, Pampa del Indio, entre otras) cuya migración interna les había conducido a la Villa 15 de Mataderos (“Ciudad Oculta”) y el Barrio Ejército de los Andes, en Ciudadela (“Fuerte Apache”) (Bassa, 1996). Gracias –en parte– a las gestiones de Bassa, la Arquidiócesis de Buenos Aires donó el terreno para la instalación de la Comunidad, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas concretó el reconocimiento estatal de la comunidad, y ENDEPA presentó un proyecto ante la Secretaría de Vivienda de la Nación para financiar la construcción de las casas.

Hacia el año 2000, Bassa contó que su intención era volver a vivir en los barrios pobres de la zona sur de la ciudad de Buenos Aires, para allí “empezar a buscar a los indígenas” para “ayudarles a encontrarse en la ciudad”; “porque si están organizados en pequeños núcleos, o tienen una coordinación mínima, a lo mejor pueden manejar algo que les permita encontrarse”. [69] Ese mismo año, ella se radicó en la villa 3 (Fátima) del barrio Soldati, muy cerca de Lugano, en donde había tenido sus primeras experiencias de pastoral popular (su “noviciado villero”).

En Fátima vivió los últimos 16 años de su vida. Residió, entonces, en una casa humilde, junto a una vecina del barrio. Impulsó la formación de un centro de acción social y contención para niños y jóvenes que se denominó “Compartiendo sueños”. En él se ofrecieron talleres de panadería, huerta y una importante biblioteca de referencia para el barrio. La experiencia realizada en el este salteño con los wichi fue cabalmente capitalizada por Bassa en esta nueva etapa de su vida. El camino andando fue motivo para que, en 2013, fuera distinguida como “Personalidad Destacada” por la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires.

## REFLEXIONES FINALES

No fue una excepción. La vida de Bassa formó parte de un conjunto heterogéneo y numeroso de cristianos y cristianas que entregaron su cuerpo y su tiempo “en el nombre del otro”. El caso de Bassa enseña que las relaciones personales y los marcos institucionales fueron amalgamas fundamentales de aquella heterogeneidad y condiciones fundamentales para la concreción de tales entregas altruistas (aunque no por ello exentas de limitaciones y tensiones éticas, políticas y/o morales). También permite observar que muchos de estos caminos se fueron tramando al compás de y en respuesta a procesos represivos que vivieron los grupos activistas cristianos y la sociedad en general. Las trayectorias individuales de los diversos agentes de pastoral y sus posibilidades de acción se apoyaron en funcionamientos orgánicos bajo la dinámica de red. La mirada sobre el caso de Bassa permite iluminar una red social, compleja y en movimiento, que permitió el flujo de informaciones, mecanismos de cuidados y protecciones mutuas y aprendizajes cruzados. Este texto muestra, en tal sentido, algunas de las tensiones que Bassa mantuvo con instituciones y actores con los que interactuó. Se trata de un aspecto que merecerá ser profundizado en futuras investigaciones.

Avanzar en el ejercicio histórico y sociológico de comprender a la pastoral aborígen en tanto sujeto colectivo y espacio de sociabilidad parece ser un camino fructífero, necesario y éticamente valioso a fin de recuperar muchas de estas historias olvidadas. Historias que son personales y colectivas al mismo tiempo, y que nos hablan de espacios de construcción de procesos de reivindicación política de los pueblos y derechos indígenas en Argentina (así como en otras regiones de América Latina). También nos hablan de formas de intervención y participación en procesos de construcción y funcionamiento de la política estatal indígenista. Se trata, en fin, de una historia que aún está pendiente de ser explorada, interpretada y problematizada. Este artículo intentó aportar a esa empresa buscando “coser” cierto camino individual con su contexto social, político e institucional.

## AGRADECIMIENTOS

A cada una de las personas entrevistadas. También a Leonor Slavsky, Stella Aguirre y Brian Benedini, por el trabajo conjunto realizado entre 2021 y 2022.

## BIBLIOGRAFÍA

- Barelli, A. I. y Azcoitia, A. (2021). ‘De los pobres a todos’. El proyecto pastoral de Hesayne en la Línea Sur, durante la primavera democrática (1984-1985). *Revista Pilquen* (24)3, 46-63.
- Bassa, M. (1996). Breve relato acerca de la comunidad qom. (toba) que construye su barrio en Derqui P. de Pilar.-Pcia. de Bs. As.. En: Carrasco, M. y Briones, C. *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina* (282-284). LHAHA-HONAT/IWGIA. Documento N° 18.
- Büschges, C.; Müller, A. & Oehri, N. (2021). Introduction. En: *Liberation Theology and the Others. Contextualizing Catholic Activism in 20th Century Latin America* (1-22). London: Lexington Books.

- Castelnuovo Biraben, N. y Denuncio, A. (2022). Trayectorias de agentes pastorales en el Gran Chaco. Desarrollo, política y derechos indígenas. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, DOI: 10.1080/08263663.2023.2125790
- Ceriani Cernadas, C. (2011). La misión pentecostal escandinava en el Chaco argentino. Etapa formativa: 1914 – 1945. *Memoria Americana* (19)1, 117-141.
- Ceriani Cernadas, C. (2022). “Dale tu mano al indio”: Cristianismo, humanitarismo y desarrollo en el Chaco Argentino. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* (24) 1-33.
- Catoggio, M. S. (2022). Las desaparecidas de la Iglesia: desentramando historias y memorias de mujeres en Argentina. En: Ana Lourdez Suárez (ed). *Religiosas en América Latina: memorias y contextos* (105-124), Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Donatello, L. M. (2005). *El Catolicismo Liberacionista en la Argentina y sus opciones político-religiosas. De la efervescencia social de los sesenta a las impugnaciones al neoliberalismo en los noventa*, [Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires/Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales].
- Elías, N. (1991). *Mozart. Sociología de un genio*. Barcelona: Ediciones Península.
- Espasande, M. (2008). Vivir en la villa miseria. *Todo es Historia*. Buenos Aires, noviembre de 2008.
- Espasande, M. (2017). *La “constelación tercermundista” en las villas miseria de la ciudad de Buenos Aires (1966-1976)* [disertación]. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.
- García-Ruiz, J. (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* (X)30, 713-733.
- Gordillo, G. (2004). *Landscapes of Devils: Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*. Durham: Duke University Press.
- Granovetter, M. (1973). “The strength of weak ties”. *American Journal of Sociology*, v. 78, n° 6, pp. 1360-1380.
- Harder Horst, R. (2004). Breaking Down Religious Barriers. Indigenous People and Christian Churches in Paraguay. En Cleary, Edward L. y Steigenga, Timothy J., *Resurgent Voices in Latina America: Indigenous Peoples, Political Mobilization and Religious Change* (65-92). New Brunswick-Nueva Jersey-Londres: Rutgers University Press.
- Kubli, M. y Pulfer, D. (2020). La inserción territorial como opción congregacional: antecedentes y primeras creaciones de la Sociedad del Sagrado Corazón. En: Ana Lourdez Suárez (ed), *Religiosas en América Latina: memorias y contextos* (299-312), Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Lenton, D. (2010). Política indigenista argentina. Una construcción inconclusa. *Anuario Antropológico 2009*, (I), 57-97.
- Leone, M. y Vázquez, C. (2016). La pastoral rural en Formosa y el surgimiento de una pastoral aborígen (c.1960-1980). *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n° 6, pp. 89-114.
- Leone Jouanny, M. (2022). *En el nombre del otro. Cristianismo y pueblos originarios en la región chaqueña argentina (1965-1994)*. Los Polvorines: UNGS-UNLP-UNM.
- Requena Santos, F. (1989). El concepto de red social. *Reis. Revista española de investigaciones sociológicas* (48), 137- 52.
- Tilly, C. (2010). *Confianza y gobierno*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Todorov, T. (2011). *Nosotros y los otros*, México D.F.: Siglo XXI.
- Touris, C. (2009). Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina. En: Andújar, A. (et al.) *De minifaldas, militancias y revoluciones: Exploraciones sobre los '70*, Buenos Aires: Luxemburgo.
- Veronelli, C. (2010). *La vida por los otros. Las monjas francesas en Argentina*. [Tesis de Maestría. Universidad de San Andrés]. Buenos Aires. Noviembre de 2010.

## NOTAS

- [1] Congregación fundada en Francia, en 1801, tomando por carisma la educación. Llegó a Argentina a fines de ese mismo siglo y fundó dos colegios en la ciudad de Buenos Aires: uno en el barrio de Almagro, el otro en Recoleta.
- [2] El CVII implicó nuevos modos de pensar la evangelización y el trabajo pastoral, un acercamiento a los pobres, el reconocimiento de las otras culturas y religiones como verdades igualmente válidas, mayor apertura hacia el ecumenismo, revisiones de la noción de “desarrollo” (por entonces en boga en el campo de la cooperación internacional), que se enlazó con ideas de “desarrollo humano” o también “promoción humana”. En América Latina, estas ideas se entrelazaron de manera compleja con la experiencia de la Revolución Cubana (1959) y la idea de “compromiso” social y político con los sectores populares.
- [3] La vertiente indigenista del cristianismo liberacionista se condensó en casos como los de los obispos Samuel Ruiz (Chiapas, México), Leónidas Proaño, Víctor Corral (Ecuador) y Casaldáliga (Brasil), o las Comunidades Eclesiales de Base en diversos países de América Latina. Ellos propulsaron la formación de líderes y motorizaron procesos de politización de identidades étnicas (García-Ruiz, 1992).
- [4] Recuperando el concepto de configuración social, de Norbert Elias, Ceriani Cernadas (2022: 10) define los espacios de misionalización en un sentido teórico como un “universo procesual de relaciones de interdependencia, articulaciones de poder y prácticas históricas entre misioneros e indígenas, conformada por ideologías, cosmologías y estrategias prácticas”.
- [5] Francisco Nazar. Una vida de lucha y compromiso junto a los Pueblos Indígenas, ENDEPA, p. 2.
- [6] Archivo CECAZO. Sección Ficheros. “DIMs/F”, p. 1.
- [7] Al respecto, puede consultarse Barelli y Azcoitia, 2021.
- [8] El Gran Chaco argentino es una región con amplia diversidad étnica. Los pueblos que la habitan se clasifican en distintas familias lingüísticas: Guaycurú –Qom (Toba), Mocoví, Pilagá-; Mataco-mataguayo – Wichí, Nivaclé, Chorote-; y Ava guaraní– Guaraní, Tapiete, Chané-.
- [9] Entrevista a Guía Franco (virtual). Managua, Nicaragua. 1 de marzo de 2023.
- [10] Entrevista a Cecilia Spiaggi (virtual). General Rodríguez, Buenos Aires, Argentina. 29 de noviembre de 2022.
- [11] Entrevista a Adriana Iraza, realizada por Stella Aguirre, julio de 2021, ciudad de Buenos Aires.
- [12] Entrevista a Cecilia Spiaggi (virtual). General Rodríguez, Buenos Aires, Argentina. 29 de noviembre de 2022.
- [13] El movimiento de curas obreros nació en Francia a comienzos de la década de 1940. El sacerdote Louis-Joseph fue su referencia inicial y principal.
- [14] Alice Domon era también conocida como “hermana Cathy”, siendo que su nombre congregacional era el de Marie Cathérine.
- [15] La Congregación de las Misiones Extranjeras fue fundada en 1930 por el sacerdote francés, Nassoy.
- [16] Entrevista a Adriana Iraza, realizada por Stella Aguirre, julio de 2021, ciudad de Buenos Aires.
- [17] Entrevista a Adriana Iraza, realizada por Stella Aguirre, julio de 2021, ciudad de Buenos Aires.
- [18] En Pampa del Malleo el obispado de Neuquén había impulsado la formación de la escuela Mamá Margarita. En junio de 1970, allí se realizó el primero de los “Cursillos para líderes indígenas”. Tales cursos se convirtieron en un fructífero lugar de construcción política mapuche. En su seno cobró forma uno de los primeros antecedentes de la organización política de ese pueblo durante el tiempo reciente: la Confederación Indígena Neuquina (CIN) (Lenton, 2010).
- [19] Conocido como “Triple A”, este fue un grupo paraestatal formado hacia 1973/4 destinado a sembrar el terror y asesinar militantes políticos, sociales y sindicales en el tiempo previo a la dictadura iniciada en 1976 en Argentina.
- [20] Tras el Golpe de Estado (24 de marzo de 1976) las desapariciones en Perugorria aumentaron y Alice Domon decide trasladarse a Buenos Aires para ayudar con las búsquedas, integrándose al grupo de familiares de desaparecidos, espacio primigenio de las Madres de Plaza de Mayo (Catoggio, 2022). En diciembre de 1977, Domon fue secuestrada y luego desaparecida junto a otras compañeras de militancia, entre ellas, Leoní Duquet, Azucena Villaflor de Vicenti, Esther Ballestrino de Careaga y María Ponce de Bianco.

[21] Esther Sastre eratambién miembrode la Comisión Episcopal para América Latina (COEPAL) y del Consejo de Pastoral de la diócesis de Reconquista (Santa Fe).

[22] Acta fundacional de FUNDAPAZ, citada en Puente, n° 82, primer cuatrimestre de 2013, p. 1.

[23] Enrique Nardelli, Jorge Pereda Bullrich y su compañera, Silvia Marta Stengel Madariaga fueron actores fundamentales en el despliegue de FUNDAPAZ en la región del noreste argentino (Puente, n° 70, primer cuatrimestre de 2009, p. 4).

[24] En 1974, formaban parte de esa “comunidad” cinco hermanas. Todas ellas promediaban los cincuenta años de edad. En la misma situación estaría María Bassa hacia 1977, que al llegar a los Blancos contaba ya con 49 años de edad. El padre José Ramón Ceschi dijo al respecto de este fenómeno: “para dar un paso así [en cuanto a pasar a vivir con indígenas y dedicar la vida a ese trabajo pastoral] a esa altura de la vida hay que tener coraje... o sentir un llamado muy especial de Dios” (Vida en fraternidad, N° 18, marzo-abril 1974, p. 49. Archivo CONFAR).

[25] Vida en fraternidad, N° 18, marzo-abril 1974, p. 49. Archivo CONFAR.

[26] Vida en fraternidad, N° 18, marzo-abril 1974, p. 49. Archivo CONFAR.

[27] Al respecto, puede consultarse el breve video documental titulado “Comunidad wichi de Los Blancos, Salta”, disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=Xk2vITIHV\\_M](https://www.youtube.com/watch?v=Xk2vITIHV_M)

[28] Algunos los nombres propios están modificados a fin de conservar el anonimato. No así aquellos registrados en documentos públicos y/o quienes explícitamente manifestaron su voluntad de ser nombrados.

[29] Entrevista con Antonia Díaz, (virtual). Los Blancos, Salta, Argentina. 1 de diciembre de 2022. Con la Ley Provincial N° 6373/86, las comunidades indígenas consiguieron el derecho de obtener títulos comunitarios de tierras.

[30] La institución Teresiana es una asociación internacional de laicos de la Iglesia Católica, fundada por san Pedro Poveda en 1911, en Asturias, España, y “comprometida” en la evangelización, la “promoción humana” y la “transformación social” a través de la educación y el trabajo cultural. La Institución Teresiana está en Argentina desde 1938. Sus miembros son conocidos como “teresianas”. Si bien, éstas no llevan adelante una vida religiosa, sí mantienen una forma de consagración.

[31] Entrevista a Mabel Quinteros (realizada por Stella Aguirre), Buenos Aires, Argentina. 13 de septiembre de 2021.

[32] Entrevista con Antonia Díaz, (virtual). Los Blancos, Salta, Argentina. 1 de diciembre de 2022.

[33] Se llama Joven Profesa a quienes han tomado los primeros votos tras hacer los primeros dos años de noviciado.

[34] Conversación con Pablo Usandivaras (via Whatsapp), La Banda, Santiago del Estero, Argentina. 7 de julio de 2023.

[35] El Apagón de Ledesma se produjo entre el 20 y el 27 de julio de 1976. Se trató de un plan criminal articulado por el terrorismo de estado y coordinado por la patronal del Ingenio Ledesma para encarcelar y luego torturar, asesinar y/o desaparecer a cerca de 400 estudiantes, militantes políticos o sociales, sindicalistas que fueron capturados mientras de suspendía intencionalmente el suministro eléctrico de la usina de Libertador General San Martín, en la provincia de Jujuy.

[36] Las figuras teológicas de “la diáspora” y “la tierra prometida” fueron metáforas religiosas recurrentemente utilizadas entre las y los “agentes de pastoral aborigen”. Ambas fueron nociones que permitían dinamizar la reflexión política sobre los despojos históricamente sufridos por los pueblos originarios y las posibilidades de recuperación territorial.

[37] La Ruta Nacional N° 81 conecta de forma directa, en una línea recta, las tres localidades (Los Blancos, Ingeniero Juárez y Pozo del Tigre). En ese entonces, hasta comienzos de la década de 1990, también el tren lo hacía.

[38] “Lista de suscriptores que conocemos”, Archivo Digital CECAZO, Caja n° 36, p. 2, s/f.

[39] Desde su llegada a Argentina, Franco participó en las actividades educativas que su congregación realizaba en la localidad de Merlo, junto a sacerdotes Palotinos y las Hermanas de La Salle.

[40] La acción de las Hermanas Misioneras de la Doctrina Cristiana en Formosa inició hacia el verano de 1970/1971, luego de que, en octubre de 1970, dos hermanas de la congregación viajaran a esa provincia para contactarse con el obispo local, Monseñor Scozzina. Fue éste quien les propuso iniciar una misión en Ingeniero Juárez. Hacia 1971/1972, Franco comenzó a cursar la licenciatura en Trabajo Social, al tiempo que hizo sus primeras visitas esporádicas a la misión de Ingeniero Juárez. Inicialmente, la acompañó la Hermana Inés González Ferrero, novicia, oriunda –como Franco– de la región de León. Inés falleció en 1972.

[41] Durante la década de 1980, tras el triunfo de la revolución sandinista, Nicaragua se convirtió en un destino de misión pastoral frecuente entre las y los religiosas tercermundistas de América Latina y Europa. También la citada Ivonne Pierron, compañera de Alice Domon y Leonie Duquet realizó ese itinerario.

[42] Entrevista a Guía Franco (virtual). 1 de marzo de 2023. Lo mismo se registra, por ejemplo, en cuanto a los contactos con Rosa Martinelli, miembro de las Hermanas de la Compañía de María que desde 1988 vivió en San Martín II (Formosa), realizando trabajo pastoral con una comunidad pilagá (Entrevista a Rosa Martinelli (virtual). San Martín II, Formosa, Argentina. 10 de septiembre de 2022).

[43] <http://confar.org.ar/quienes-somos/>

[44] Ley 6.067, “Convenio de Promoción Integral de Familias Aborígenes Chaqueñas”, Cláusula Primera.

[45] Ley 6.067, “Convenio de Promoción Integral de Familias Aborígenes Chaqueñas”, Cláusula Quinta.

[46] Ley 6.067, “Convenio de Promoción Integral de Familias Aborígenes Chaqueñas”, Antecedentes.

[47] Ley 6.067, “Convenio de Promoción Integral de Familias Aborígenes Chaqueñas”, Acciones.

[48] Ley 6.067, “Convenio de Promoción Integral de Familias Aborígenes Chaqueñas”, Acciones.

[49] Conversación con Ernesto Stechina, via Whatsapp. 9 de julio de 2023.

[50] Entrevista a Mabel Quinteros (Mombello 2011, p. 202. Citado en Castelnuovo Biraben y Denuncio, 2022: 17).

[51] Entrevista con Cecilia Spiaggi (virtual). General Rodríguez, Buenos Aires, Argentina. 29 de noviembre de 2022.

[52] Entrevista con Antonia Díaz (virtual). Los Blancos, Salta, Argentina. 1 de diciembre de 2022.

[53] Entrevista a Rosa Martinelli (virtual). San Martín II, Formosa, Argentina. 10 de septiembre de 2022.

[54] Entrevista a Antonia Díaz (virtual). Los Blancos, Salta, Argentina. 1 de diciembre de 2022.

[55] Entrevista a Antonia Díaz (virtual). Los Blancos, Salta, Argentina. 1 de diciembre de 2022.

[56] Entrevista a Mercedes Marçal. Ciudad de Buenos Aires, Argentina. 8 de julio de 2022.

[57] Desde entonces, y por más de tres décadas, María Pau anualmente visitó diversos países de América Latina y participó de importantes eventos políticos como el Foro Social Mundial de 2003, en Porto Alegre.

[58] Entrevista a María Pau Trayner. Modalidad presencial. Barcelona, Cataluña. 12 de marzo de 2023.

[59] Entrevista con Cecilia Spiaggi (virtual). General Rodríguez, Buenos Aires, Argentina. 29 de noviembre de 2022.

[60] Nora Cortiñas es una integrante referencial de las Madres de Plaza de Mayo y activista por los derechos humanos.

[61] Entrevista a María Bassa. Realizada por Nora Cortiñas. “Memorias con Nora”. Radio Parque. 28 de junio de 2013. Disponible en: [https://www.ivoox.com/11vo-programa-memorias-con-nora-28-06-13-audios-mp3\\_rf\\_2149250\\_1.html](https://www.ivoox.com/11vo-programa-memorias-con-nora-28-06-13-audios-mp3_rf_2149250_1.html)

[62] Citado en: Francisco Nazar. Una vida de lucha y compromiso junto a los Pueblos Indígenas, ENDEPA, p. 6.

[63] Una implicación emocional semejante se presenta en el caso del sacerdote Nazar. Atendiendo a su voluntad, desde 2022 sus restos reposan en la referida comunidad wichi de El Potrillo.

[64] Entrevista a Francisco Nazar, 17 de mayo de 2000, realizada por Eduardo Berteá.

[65] Documento-Base de Trabajo Pastoral Aborigen, Conferencia Episcopal Argentina, IL° Asamblea Plenaria, abril de 1984, p. 9.

[66] “Patear” es usado aquí como una expresión coloquial para referir el acto de circular por los barrios intentando contactar a indígenas migrantes.

[67] Se trata de una casa perteneciente a la Asociación de ex alumnas del Sagrado Corazón, situada en la calle Uruburu 1270, en la ciudad de Buenos Aires. Durante la segunda mitad de la década del noventa, dicha casa funcionó como oficina de ENDEPA. En ese contexto, María Bassa y Mercedes Marçal utilizaron ese edificio como punto de encuentro y lugar de reuniones.

[68]Entrevista a Mercedes Marçal, Ciudad de Buenos Aires, Argentina. 8 de julio de 2022.

[69]Entrevista a María Bassa, realizada por Mabel Quinteros. Buenos Aires, Argentina. 21 de mayo de 2000. Malafeos, p. 150.