

12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL La Plata, junio y septiembre de 2021

GT44: ¿Por qué importa la (historia de la) antropología? Diálogos entre el pasado y el presente disciplinar

A mi adorada Vic. Reflexiones de Sara Josefina Newbery durante el primer Censo Indígena Nacional

Celina San Martín. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

celinasanmartin@gmail.com

Resumen

En este trabajo analizo las influencias antropológicas, teológicas y religiosas que configuran las experiencias, el pensamiento y las reflexiones de Sara Josefina Newbery Hueyo durante su trabajo como agente del primer Censo Indígena Nacional llevado a cabo, al menos de manera formal, entre 1965 y 1968. Este análisis es realizado a partir de un corpus conformado por las cartas que Sara redactó a Victorina María Lacaze, religiosa de la Compañía del Divino Maestro (CDM), durante sus viajes a distintas comunidades indígenas de Argentina. El objetivo es reconstruir los respectivos contextos dentro de los cuales realizó su labor como censista y, a la vez, describir su particular modo de transitarlos. En este sentido, es posible observar que su labor como censista se encuentra tensionada por las relaciones que mantiene con, por un lado, aquel que ha sido su ámbito de formación como religiosa y en el que aún insiste en fundar su “casa”, en dónde encuentra el afecto que necesita para realizar sus trabajos; y, por el otro, el ámbito secular de la antropología que la ha constituido en una profesional, y respecto del cual subraya los aspectos que la empoderan a la hora de tomar decisiones o emitir reflexiones autorizadas sobre los indígenas

Palabras clave: *Sara Josefina Newbery; Indigenismo; Catolicismo; Vida inserta.*

Introducción

En este trabajo intentaré rastrear las influencias antropológicas, teológicas y religiosas que configuran las experiencias, el pensamiento y las reflexiones de Sara Josefina Newbery Hueyo durante su trabajo como agente del primer Censo Indígena Nacional llevado a cabo, al menos de manera formal, entre 1965 y 1968. Realizaré este trabajo, a partir de un *corpus* conformado por las cartas que Sara redactó a Victorina María Lacaze, religiosa de la Compañía del Divino Maestro (CDM), durante sus viajes a distintas comunidades indígenas de Argentina. Mi objetivo es reconstruir los respectivos contextos dentro de los cuales realizó su labor como censista y, a la vez, describir su particular modo de transitarlos. El trabajo está dividido en tres apartados: en el primero propongo una breve aproximación a la biografía de Sara Josefina centrada en la influencia del catolicismo y, en particular, en su paso y relación con la CDM. En el segundo describo las características generales del contexto que animó la realización del mencionado censo y presento sus descripciones y reflexiones etnográficas sobre la relación entre antropología, indigenismo y religión que —en las cartas— tienen un lugar destacado. En el tercer y último apartado, analizo estas vivencias, experiencias e interpretaciones en relación con la dedicación preferencial —que en adelante tuvo— por la religiosidad indígena y la religiosidad popular¹.

Este escrito está alentado por una hipótesis aún en desarrollo pero que en principio propone que Sara Josefina, durante su labor como censista, estuvo animada por su amistad con Victorina María y un proyecto de vida ligado a la Compañía del Divino Maestro, respecto del cual también se impregnaron sus relaciones y prácticas durante el censo. Este proyecto, al cual intentaré aproximarme, tiene que ver con la adscripción personal a ciertos ideales para orientar su vida en relación a los cuales se siente comprometida y que explicita en numerosas ocasiones, pero que a su vez pone en duda y/o confronta permanentemente con otros proyectos, en parte representados por sus colegas censistas, en su mayoría antropólogos y antropólogas. En este sentido, es posible observar que su labor como censista se

¹ En esta ponencia me referiré a un fragmento de la trayectoria de Sara Josefina Newbery, si fuera necesario considerar otros aspectos de la misma sugiero consultar San Martín (2021).

encuentra atravesada por una tensión entre la relación que mantiene con, por un lado, aquel que ha sido su ámbito de formación como religiosa y en el que aún insiste en fundar su “casa”, en dónde encuentra el afecto necesario para continuar realizando sus trabajos; y, por el otro, el ámbito de la antropología que la ha constituido en una profesional, y respecto del cual subraya sobre todo esos aspectos que la empoderan a la hora de tomar decisiones o emitir reflexiones autorizadas sobre los indígenas, pero que indefectiblemente, según su percepción, la limitan a la hora de hacer algo en su favor; práctica que considera posible a partir de sus vínculos religiosos.

Los catolicismos de Safina

Sara Josefina Newbery (1922-2003) o *Safina*, como la apodaron sus padres y hermanos, nació en la ciudad de Buenos Aires en los años previos a la década que encarnó el mito de la nación católica (Di Stefano y Zanatta, 2000; Zanatta, 2005). A su alrededor, la religión católica apostólica romana se respiraba y consumía a diario, en el día a día de las tareas domésticas femeninas, pero también en otros espacios circundantes: la escuela, la iglesia, los “círculos”, los espacios de oración. Las amistades se forjaban dentro de esos círculos que oficiaban como espacios de socialización en la vida social y política.

Según el relato de Bárbara Sara Méndez Newbery, sobrina de Sara, su tía decidió entrar a la vida religiosa a sus veintitrés años, casi veinticuatro, para evitar el casamiento (comunicación personal, 15 de marzo de 2019). Por lo tanto, respecto de esta idea, la vida religiosa pareciera presentarse como una escapatoria al destino de mujer esposa; sin embargo, el interés creciente que Sara demuestra a partir de sus estudios y sus conocimientos revelan otras motivaciones. El 21 de enero de 1946, Sara Josefina ingresó a la Compañía del Divino Maestro con gran oposición de su madre, que no se resignó nunca a tal resolución. Desde 1943, Sara acudía al Instituto de Cultura Religiosa Superior, donde estudiaba en el profesorado de religión y moral dirigido por las religiosas de la mencionada Compañía. Como comunicaba un folleto que lo exhibía, el Instituto había abierto sus puertas “exclusivamente para la mujer, ofreciéndole las más nobles disciplinas humanísticas estudiadas a la luz de la Verdad” (Tríptico, s/f, p. 1).

De acuerdo con Alejandra Bonvicini (2010) el Instituto de Cultura Religiosa Superior (ICRS) fue fundado en mayo de 1933 por las ramas femeninas de Acción Católica y el Arzobispado de Buenos Aires para la formación intelectual y teológica de las mujeres católicas. Las actividades desarrolladas por el Instituto, fueron la base para la *Compañía del Divino Maestro, Auxiliar de la Jerarquía* (CDM), congregación femenina fundada en 1943 por el cardenal Santiago Copello y Natalia Montes de Oca, segunda directora del ICRS, con el fin de regir y administrar el Instituto y convertirlo en una verdadera universidad femenina².

Sara Josefina ingresó a la vida religiosa en el año 1946 y, desde entonces, su madre, Sara Hueyo, buscó apoyo entre familiares, amigas, curas y monjas conocidas, para convencer a su hija de lo contrario, argumentando lo necesaria que ella era en su casa. A la vez que, con su hija mantuvo una intensa discusión en torno a su dolor de madre, algo que, le reprochaba y suponía que ella ya nunca comprendería: “si entonces estás completamente segura de tu vocación, entonces nada te diremos y te dejaremos que nos abandones con el corazón partido y la muerte en el alma, que no puedes comprender, ni nunca comprenderás lo que siente y sufre una madre por sus hijos” (Hueyo, S., 10 de enero de 1946, Tigre). El último día, antes de entrar a la Compañía, desde su habitación —porque su madre, presente en la misma casa había decidido no verla— Sara J. le respondía por escrito: “este matrimonio es espiritual, por lo tanto, sé que no lo comprenderás, mientras no quieras comprenderlo” (Newbery, S. J., 20 de enero de 1946, Tigre). En esta carta, Safina lamentaba que su madre no pudiera acompañar su decisión y su vocación, que consideraba genuinas, y a su vez reflexionaba que ningún marido le parece mejor que Cristo y que si se casara con un extranjero que la llevara lejos de su patria, tampoco estaría en su casa; por lo tanto, le pide que vaya a visitarla a la CDM pero que no intente sacarla.

Entre las destinatarias del disgusto de Sara Hueyo también estuvo Natalia Montes de Oca —la Superiora General de la Compañía— a quien recriminó la manipulación indirecta de su hija para forzarla a tomar tal decisión. En sus cartas a Natalia, la madre le reprocha que su hija no haya recibido un año para evaluar correctamente su vocación ya que a “a las vocaciones las manda Dios” y “sin fomento de extraños”,

² Tanto el Instituto como la Compañía Divino Maestro funcionaron desde 1938 y desde 1943, respectivamente, en un edificio ubicado en la calle Rodríguez Peña 1054 ubicado en la ciudad autónoma de Buenos Aires.

contrario a eso sostiene que “ustedes la necesitan, van a abrir el nuevo edificio y se les viene encima un trabajo enorme, quien mejor que Safina para ayudarles, pues es muy trabajadora e inteligente, cosa esto último de gran importancia” (Hueyo, S., 29 de enero de 1946, Tigre). En otra de las cartas a Natalia, Sara continuó discutiendo la interpretación que desde la CDM hacían respecto la vocación religiosa: “yo no creo en esa vocación auténtica y magnífica” y consideraba que las religiosas de la CDM habían llevado a su hija “al colmo del misticismo”; en cambio, ella sostenía ser “muy religiosa (...) pero detest[ar] la exaltación, el misticismo y la dominación”; y argumentaba: “Dios no puede estar conforme con esta manera de proceder y cuando me llame al juicio yo estoy completamente segura que es a mí a quien dará la razón. No hay que olvidar que el cuarto mandamiento nos manda ‘honrar al padre y a la madre’ y eso parece que vosotras lo han ignorado completamente” (Hueyo, S., 10 de enero de 1946, Tigre).

Bonvicini (2010) hipotetiza que la jerarquía eclesiástica, a través de la creación del ICRS y la CDM —que proponían ocuparse de la formación intelectual de las mujeres católicas—, intentó continuar garantizando la vigilancia y el control sobre las mujeres frente al cambio y la transformación social. De acuerdo con la autora, este proceder puede leerse como parte del proceso más profundo de reorganización de la iglesia católica iniciado a fines del siglo XIX (romanización) tendiente a la recuperación de su poder social y que encuentra un punto de apogeo en 1930. Durante estos años el catolicismo toma consciencia de su rol como formador de masas en un contexto donde el individuo ha dejado de ser el protagonista central y el liberalismo atraviesa una crisis y la opción comunista se presenta como una amenaza a controlar. El objetivo del ICRS fue articular la formación intelectual de las mujeres con el mundo laboral; es decir, ante los cambios sociales el instituto brindaba un marco de contención vigilado para la resolución de estas transformaciones; un marco que partía de principios emanados de la ortodoxia católica con el fin de convertir a las mujeres en guardianas de la moral y sostenedoras del orden social; en definitiva, un instrumento de recristianización. Sin embargo, Bonvicini también se pregunta —interrogación que en cierto sentido retomo de aquí en adelante— hasta qué punto fueron posibles estos planes.

Por lo tanto, las tensiones en torno a la mujer-madre y la maternidad no eran ajenas al clima de la época, como menciona Marcela Nari (2000), desde principios del siglo

XX y en particular desde la década del veinte, la maternidad se politizó y las mujeres participaron de estas discusiones que tendieron a enfatizar el rol clave de la madre en la formación de las futuras generaciones. Entonces, las feministas no cuestionaron que la maternidad constituyera una misión natural —es decir, no cuestionaron las concepciones hegemónicas sobre la naturaleza femenina basadas en la maternidad como aspecto diferenciador—, sino que la consideraron una función social y/o una opción política porque, ante la potencialidad de ser madres, no podía privarse a las mujeres de derechos civiles, sociales y políticos.

En marzo de 1940 comenzó a funcionar la Escuela de Asistencia Social Católica (EAS), exclusivamente femenina, dependiente del ICRS con el objetivo de formar mujeres como Asistentes Sociales para que actuaran en organismos de beneficencia, agrupaciones obreras, servicios penitenciarios, hospitalarios, y colaboraran en el asesoramiento jurídico para pobres, asistencia a familias necesitadas, solución de casos angustiosos, talleres de ayuda a indigentes. El objetivo de la EAS era contribuir a atender los problemas sociales a partir del disciplinamiento de los sectores populares, sin embargo, desde la llegada del peronismo al poder, el gobierno impulsó otra concepción en relación a estos problemas que intentó alejarse del tradicional asistencialismo y pasó definir a la ayuda social como un derecho garantizado por el Estado. En este sentido, se instaló un clima de tensión y rivalidad con la propia iglesia católica y sus organizaciones por el control sobre el ejercicio de la caridad organizada. Respecto de estas tensiones, la dirección de la EAS esgrimía un tipo de justicia social que no implicaba la alteración del poder prevaleciente, sino que sostenía la necesidad de las clases sociales como el medio para asegurar la colaboración de todas las personas en una comunidad (Bonvicini, 2010).

Como mencioné Sara había estudiado en el profesorado de moral del ICRS, desde 1946 había ingresado como religiosa a la CDM y tres años más tarde, en 1949, comenzó a dar clases en la EAS; cargo que mantuvo hasta 1951. Durante esos años la compañía se volvió, tal como prometía en sus propagandas, literalmente su “casa”, donde las jóvenes vivían con entusiasmo un clima novedoso de lecturas, formación y disciplinamiento con “el Amo” (Jesucristo) como modelo de intermediación de todas sus prácticas. En algunas de las cartas que mantuvo con otras religiosas o estudiantes es posible advertir esa atmósfera de éxtasis que

provocaba el estudio y la posibilidad de reflexión a mujeres que por primera vez se ponían a estudiar y a pensar con otras mujeres. Sara fue considerada por varias no sólo como una hermana sino también como una “madre”, a quien consultan sus pasos futuros y con quien comparten sus reflexiones sobre los textos que leen como, por ejemplo: “Santa Teresa de Jesús” del P. Silverio de Santa Teresa o la “Imitación de Cristo” de Tomás de Kempis (Aguirre, I., 13 de mayo de 1950, Bella Vista).

En el verano de 1949, con apenas unos meses de diferencia fallecieron los padres de Sara Josefina: Ernesto Newbery y Sara Hueyo. Al finalizar el año 1951, Sara salió de la CDM y recibió la dispensa de sus votos³ y, poco después, en marzo de 1953, se fue a Europa, a vivir con su hermana Stella, donde continuó formándose esporádicamente; sin embargo, en 1956 regresó a la Argentina. De vuelta en Buenos Aires, entre 1956 y 1960, cursó las materias que necesitaba para terminar el bachillerato⁴ e ingresó a la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Un año más tarde, en 1961, se cambió a Antropología Social, carrera que finalizó en 1971 cuando tenía 48 años.

Si bien hay un viaje a una Europa de la *nouvelle vague* y a la exaltación de la libertad, y una vuelta a Buenos Aires a estudiar en el bachillerato laico y en la universidad pública, esto no implicó una ruptura con los espacios institucionales anteriores y menos aún con las amistades allí forjadas; contrario a eso, Sara vuelve a frecuentar esos ámbitos y desde mediados de la década del sesenta retoma su trabajo como docente de Antropología Aplicada en la EAS.

Incluso mientras estuvo en Europa, Sara continuó manteniendo una comunicación fluida con sus amigas, amigos y familiares, con quienes terminaba de resolver a la distancia asuntos relativos a la herencia, alquiler y venta de inmuebles y objetos familiares; a la vez que discurría en torno a sus experiencias y su estudio futuro. Precisamente, las relaciones entre algunos sectores del catolicismo y los peronistas se habían agravado desde 1950 y durante los años que siguieron —que resultaron tan dramáticos para nuestro país— sus amistades fueron informándole sus posicionamientos respecto del golpe a Perón. Algunos aseguraban estar preparados para la “hora negra de nuestra Iglesia” (Soloeta, C., 18 de noviembre de 1954,

³ Carta del Arzobispado de Buenos Aires a Sara Josefina Newbery [comunicación de dispensa de votos temporales] del 2 de noviembre de 1951, Buenos Aires.

⁴ Sara cursó las materias del bachillerato en cuatro instituciones: el Liceo Nacional de Señoritas Nro. 1 “José Figueroa Alcorta”, la Escuela Normal de Maestras Nro. 9, el Colegio Nacional Nicolás Avellaneda y el Liceo Nacional de Señoritas Nro. 4.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires) y otros, en una línea similar, le informaban con más detalles qué implicaban las decisiones tomadas: “Mi hermano de civil, con su ametralladora a cuestas, por lo que haga falta. Están dispuestos a ir a la guerra civil si no ven otra salida” (Ingr, J. A., 21 de agosto de 1955, Rancagua, Chile) y, más tarde, esta misma persona afirmaba: “¡Viva la libertad! (...) Esta vez no les falló el golpe. Era hora. A todo chanco le llega su San Martín...” (Ingr, J. A., 19 de septiembre de 1955, Rancagua, Chile).

Después de la muerte de sus padres y su viaje por Europa, Sara regresó a Buenos Aires a terminar el secundario y comenzar sus estudios universitarios, mientras tanto se hospedó en la casa de familiares y amigas. A su vuelta, sin bien aparentemente no de forma inmediata sino unos años después, a partir de 1963, vuelve a conectarse con la CDM, especialmente con Victorina María. Precisamente uno de los aspectos que continuaré analizando en la siguiente sección es, de qué forma las ideas y los mensajes emanados y aprehendidos durante su paso por las instituciones católicas continuaron estando presentes en su vida y orientando sus pensamientos y sus decisiones.

Las cartas entre Victorina María y Sara Josefina durante el primer Censo Indígena Nacional (1965-1968)

Los intercambios epistolares que analizo a continuación ocurrieron entre 1964 y 1968. Se trata de las cartas escritas por Sara Josefina a Victorina María mientras trabajaba como agente censista. En este sentido supongo que en algún momento posterior a estos años las escritoras intercambiaron las cartas y una de ellas decidió reservar para sí y probablemente para las cenizas sus escritos. Según Nora Bouvet (2006) el intercambio epistolar se genera dentro de un espacio ficcional, es decir, crea un espacio ficcional o, como prefiere llamar Patrizia Violi (1987), “imaginario” (p. 89). El espacio de escritura que retiene la información que voy a analizar es imaginario y, a la vez, como también propone Violi, se trata de un espacio secreto, determinado por la “unicidad del destinatario” (p. 92). Así, al menos, parecía entenderlo Victorina María; sin embargo, se trata de un secreto vulnerado, ya que es posible interpretar —incluso atendiendo al intercambio de cartas ulterior mencionado— la intención contraria de Sara, de querer guardar y conservar esas cartas. Estos indicios de “selección” los relaciono con otro conjunto de marcas y

escrituras realizadas por Sara sobre sus papeles tendientes a identificar y organizar un *corpus* como archivo personal. A su vez, podemos anticipar, que más allá del deseo de control de Victorina sobre su rastro, como menciona Violi (1987), la destinataria está presente en las cartas de quien le escribe y, si bien se trata de su anticipo ficticio, de una imagen ficcional que la suplanta, es imposible obviar su existencia.

De acuerdo con la imagen que Sara construyó de Victorina, se trata de una mujer de edad similar a la suya (43 años), religiosa de la CDM y que a diferencia de ella nunca abandonó la compañía. Es probable que haya nacido en Corrientes y su familia haya sido oriunda de estos pagos, porque entre los varios modos de llamarla Sara le dice: “mi negra correntina”. Otro aspecto es que conocía el idioma francés, ya que Sara, en las cartas, le transcribe pasajes de la Biblia en ese idioma. Además, sabemos que Victorina no estuvo sólo en la casa que la CDM tiene en Buenos Aires, sino que también había estado en la de Antofagasta, en Chile. Durante los primeros años de 1965 y 1966 Victorina fue Superiora General de la CDM.

Es posible advertir que el contexto mencionado, de cambio y transformación social respecto de la vida de las mujeres y la resistencia suscitada desde el catolicismo, afecta de igual manera la conformación del *corpus* que aquí analizo, que remite a las delimitaciones entre lo público, privado y secreto; pero también a las tensiones interpretativas en torno a las teorías y los mensajes aprehendidos y desaprendidos en relación con las diferentes trayectorias, experiencias, compromisos y posicionamientos personales.

En 1965, mientras aún cursaba la carrera, Sara Josefina fue convocada para trabajar como censista en el primer Censo Indígena Nacional (CIN); y sus tareas ligadas a este trabajo se extendieron hasta su renuncia en 1968. Como mencioné, durante sus viajes a las distintas regiones del país que le tocaron censar, Safina mantuvo una correspondencia constante con Victorina María. El conjunto de cartas que a continuación revisaré está escrito en su totalidad por Sara Josefina; se trata de cartas escritas durante su trabajo como agente censista, por lo tanto, hablan sobre el día a día de la labor, los problemas presupuestarios, las tensiones entre los propios agentes y con las autoridades directivas.

De acuerdo con Diana Lenton (2007), el Censo Indígena Nacional constituyó un hito en la política indigenista nacional y, se enmarcó dentro de los objetivos desarrollistas

iniciados durante el gobierno de Arturo Illia y la agenda de trabajo de una Antropología Social naciente. Según el decreto N° 3998, del 27 de mayo de 1965, que dio lugar a su realización, el censo era visto como un instrumento necesario para el ejercicio del Poder Ejecutivo Nacional. El plan del censo fue presentado en la primera Convención de Antropología en Resistencia (provincia de Chaco) por el ministro del interior Juan S. Palmero y se vio influenciado por el modelo de las *áreas culturales* desarrollado por Enrique Palavecino (1932). Según Lenton, estas áreas resultaron como una hoja de ruta para el CIN que señalaba de manera preconcebida las regiones en las cuales el mismo debía realizarse; regiones que se separaron según dos criterios: aquellas que comprendían las provincias *típicamente indígenas* y aquellas cuyas provincias persistían nuevos problemas con los indígenas. En este marco se llevó una apropiación parcial por parte de los políticos de los conceptos profesionales de la Antropología. En particular, respecto el “problema” indígena, se subrayó el de su integración, ya que se apuntaba a mejorar su desarrollo, y el concepto más reiterado fue el de *aculturación*, que apuntaba a dar cuenta del cambio y a tomar medidas concretas para profundizarlo en una dirección “favorable”. El 11 de marzo de 1966 se promulga un nuevo decreto ampliatorio, N° 1761, que introdujo la instalación de centros temporales de experimentación con el mismo objetivo de afianzar la integración a la nación (Lenton, 2007).

Los viajes de Sara se produjeron en dos o tres etapas, una primera al sur, entre mediados de diciembre de 1965 y fines de mayo de 1966, durante la cual visitó Neuquén, San Martín de los Andes, Ruca Choroy, Aluminé, Zapala, Ikalma (en Neuquén); Bariloche (en Río Negro); Cushamen (en Chubut). Una segunda etapa, desde julio de 1966 (justo después del golpe de Estado del 28 de junio) hasta noviembre de 1966, donde estuvo en el norte del país: Cayastá (Santa Fé), General San Martín, Pampa del Indio, Sáenz Peña (en Chaco); Corrientes (en Corrientes) y Formosa, Pozo del Tigre, Estanislao del Campo (en Formosa) y, una tercera etapa, durante la cual regresó al sur, durante febrero y primeros días de marzo de 1967, y visitó Trelew y Futalaufquen (en Chubut). Durante la mayor parte del tiempo de las estadias, Sara estaba acompañada de sus colegas; sin embargo, en algunas ocasiones se quedaba “sola”, con Victorina, y entonces, ella misma revela, que eran esos momentos que le resultaban provechosos para la escritura. Evidentemente, Sara considera que este es otro de los beneficios que le trae Victorina, como su

interlocutora predilecta distante, ya que de algún modo termina de preferirla ya que es (y, al mismo tiempo, *no es*) ella quien hace posible su escritura.

Este último aspecto es importante, porque el intercambio epistolar entre Sara y Victorina había comenzado algunos meses antes a los viajes de Sara por el interior del país. En otras palabras, a lo largo del año 1964, aún presentes en la misma ciudad, eligieron escribirse o hablarse por teléfono para entenderse, porque durante sus encuentros cara a cara se habían suscitado algunas confusiones. Es por esto que recurrieron a la escritura para crear esa distancia y continuar posibilitando la comunicación. La serie de cartas del año 1964, previas a los viajes, dan cuenta de las circunstancias que alentaron su anhelado reencuentro con Victorina y la vuelta de Sara a la CDM. Allí, ella explica que, desde su salida de la CDM, no supo encontrar su “ubicación en el mundo” y que aún no había podido “volver, porque no conozco mi casa” (Newbery, S. J., junio de 1964, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). Sin embargo, pocos meses después, consideraba que gracias a la amistad ofrecida por Victorina lo había logrado, había regresado a la CDM: “salí de la CDM y me sentí exiliada. Nunca encajé en nada (...). Desde que aceptaste mi amistad, supe que era al lado de la CDM, era por ella que yo volvería a rehacer mi vida” y agregaba: “la razón de mi vida es Cristo. No me gusta nada que esté separado de él y mis estudios me gustan porque sirven para que gente de otras culturas o folklóricas lo conozcan. Y esa razón de mi vida se me manifiesta por usted (...) con su amistad y la CDM me siento fuerte y entusiasmada para actuar” (Newbery, S. J., 15 de enero de 1965, Ciudad Autónoma de Buenos Aires).

En las cartas que siguen a esta, Sara se encuentra de viaje por Neuquén. En esas cartas, narra los encuentros con las comunidades indígenas, evalúa lo pesado que resulta a muchas personas la lectura del cuestionario, relata el camino hacia las comunidades, informa los contactos necesarios para establecer: modos de trabajo, encuentros, puntos de reunión, intercambios de información. Reflexiona sobre los prejuicios locales hacia los indígenas y la necesidad del conocimiento antropológico profesional para “captar” y comprender sus perspectivas. Realiza estimaciones acerca de las posibilidades de desarrollo de cada comunidad y/o de cada persona y también reflexiona respecto a los agentes ideales para la realización de dicha tarea. Asimismo, la escritura de las cartas, en gran medida, está destinada a la reflexión personal, a la revisión de la propia práctica, a la evaluación del propio proceder y, a

la continua repetición de lo importante y necesaria que resulta para poder seguir adelante con su trabajo, la relación de confianza y confesión que mantiene cotidianamente con Victorina.

En relación a estos últimos aspectos, las cartas son como “ejercicios espirituales” — influenciados como mencioné por Tomás Kempis, Santa Teresa de Jesús y San Ignacio de Loyola— con citas literales a pasajes bíblicos; a la vez que también constituyen en sí mismas parte de un plan, el plan de vida junto a Victorina María y la CDM. Este plan aparece ligado a la construcción de una iglesia muy particular de las cuales estas cartas son su soporte material ya que, en las mismas, también se dan directivas para acciones que consolidan una red de caridad y potencial ayuda al desarrollo de las comunidades indígenas sustentada por laicos, religiosas y sacerdotes cristianos.

A continuación, retomaré algunos de los aspectos señalados que analizaré en tres ejes cortos: (a) qué conceptos, eventos e influencias teológicas se ponen en juego y qué conceptos antropológicos, (b) cómo se describen los problemas vinculados a los objetivos de integración nacional y potencialidades de desarrollo entre los indígenas y cuáles son las soluciones propuestas y articuladas incluso *in situ* por Sara, y finalmente (c) cuáles son las tensiones políticas y pragmáticas suscitadas respecto a otros colegas y cuáles son sus reflexiones.

(a) Entre la evangelización y la antropología aplicada

Como mencioné con anterioridad, la primera etapa del trabajo de Sara transcurrió en el sur. Primero, en diciembre de 1965, se instalaron en la ciudad de Neuquén, desde donde visitaron varias comunidades mapuches (Sara menciona “araucanos” y “mapuches” como sinónimos): Painemil, Ancatrúz, y costeano el río Limay: Marifil. Las censistas (Sara junto a Silvia García y Elsa Waag⁵) van acompañadas de un policía que también es “araucano”. Luego, en enero, se instalaron en Aluminé, desde donde censaron las familias establecidas en Ruca Choroy. Después de las primeras visitas, Sara escribe que: “Todo el día estuve emocionada rezando sin descanso y encontrando a Dios encarnado en cada uno de los araucanos” (Newbery, S. J., 7 de

⁵ Entre los colegas mencionados por Sara se encuentran tanto los que trabajan en el censo como aquellos que viajan a realizar trabajos de campo. Entre los primeros: Pepita, María Angelica Miranda, Rita, Guillermo Magrassi, Silvia Perla García, Héctor O. Cloux, Elsa M. Waag, Luis O. Amoroso, Dora J. Ares de Parga, Alcira Imazio, Héctor T. Merani, Josefa L. Santander, Juan Alfredo Tomasini, Jorge G. Boucherie y Rita Ceballos. Entre los segundos: Alejandra Massolo, Miguel Bartolomé.

diciembre de 1965, Neuquén). Su redacción continúa de la siguiente manera: “No practican su religión, fueron bautizados, pero jamás un cura pisó sus tierras (...). No practican ninguna religión, pero Dios está en ellos y lo transmiten (...). De modo que me pasé el día saludando a Dios y charlando con Él. Pero el trabajo es duro, bien duro y el cuestionario pesado para ellos y para uno” (Newbery, S. J., 7 de diciembre de 1965, Neuquén).

La sensación de encontrar a Dios entre los indígenas es frecuente en los relatos de Sara. Podemos adjudicar estas “vivencias” a sus aprendizajes en el Instituto de Cultura Religiosa Superior (ICRS) debido a que, en el programa de su carrera, predominaba una visión monoteísta respecto la religión primitiva⁶. A su vez, este monoteísmo primitivo y las influencias de Wilhelm Schmidt tampoco fueron ajenas a los antropólogos de la Universidad de Buenos Aires seguidores de la Escuela Histórico Cultural como Enrique Palavecino (1948), cuyo esquema y escritos, como ya mencioné, resultaron centrales para la diagramación del censo. En particular, Sara citó sus ideas al respecto en uno de los primeros informes para el censo que redactó sobre los Pilagás: “los datos recogidos parecen coincidir en demostrar la creencia en la existencia de un solo dios” (p. 73) y a continuación señala: “Nordenskjöld ha negado la presencia de un sólo dios como idea aborígen; la atribuye a la influencia de misioneros cristianos. Palavecino no participa de esta opinión porque dice que es notoria la ineficacia de la prédica de los misioneros para modificar las concepciones religiosas de los indios” (p. 73). Las caracterizaciones del ítem religión en Palavecino (1948) confirman, para la que denomina como área chaqueña, “vestigios de la creencia en un ser supremo” (p. 464). Es decir, Sara no tiene una posición tomada respecto al origen difusionista o evolucionista *inverso* de estas ideas y si bien con el paso de los años pareciera ser más enfática acerca del

⁶ El plan ofrecido por el ICRS para perfeccionar la formación sobre religión y moral estaba constituido de 12 asignaturas dictadas por autoridades eclesiásticas metropolitanas. Además de las 12 materias tenían que cumplir con prácticas docentes, literarias y ascéticas (que implicaban el aprendizaje de los ejercicios espirituales de San Ignacio). Respecto de la asignatura “Historia de la religión y de las religiones”, en el plan puede leerse en el detalle de la lista de contenidos: “III. Fracaso de las teorías progresistas ante el estudio etnológico de los pueblos de cultura primaria: Prejuicio evolucionista del progreso ascendente en que se basaban las teorías antes expuestas. Andrés Lang inicia el estudio de los pueblos pigmeos, última capa cultural de la humanidad, no influida por culturas posteriores. En estos pueblos la religión es mucho más elevada y perfecta que en los pueblos de culturas posteriores. Resumen de G. Schmidt sobre las ideas religiosas de estos pueblos. Se comprueba que la religión de los pueblos paganos va siendo tanto más elevada cuanto más nos acercamos hacia el origen de la humanidad. Coincidencia de los últimos datos etnológicos con la historia bíblica” (Estatutos, pp. 22 y 23).

peso e influencia del catolicismo sobre los indígenas y los sectores populares; la idea de cierto monoteísmo primitivo no resulta del todo descartada.

Retomando la trayectoria de la censista en el sur, tan recurrente como las menciones a la presencia de Dios entre los indígenas es la crítica a los misioneros, con los cuales se encuentra en el viaje, que no “captan” al *otro* en sus propios términos y, que, por lo tanto, lo dejan en una confusión total:

Nos parece con Silvia, que nadie capta a estos araucanos (...) todo esto debido a que van misioneros sin cesar y nada hacen entre ellos pues no los captan. En nuestro camión de anoche venía un misionero laico, le pregunté si conocía la religión de los araucanos y me dijo que no, algo asombrado ante mi pregunta. Entonces, una persona que había ahí, que hace años vive por aquí y conoce mucho a los indígenas, dijo: ‘pero con eso (la religión araucana) ¡el padre Barreto hace años que ha barrido con todo!’. Preferí no seguir y con Silvia comentamos que deben estar en una confusión tremenda en esta tribu, perdiendo valores sin adquirir otros (Newbery, S. J., 22 de enero de 1966, Aluminé).

En este sentido, si bien Sara, no parece despojada del todo de su hábito y su actitud evangelizadora, no se trata de un hábito cualquiera sino de uno formado en antropología y considera esa, una ventaja sobre otros religiosos. Según el cuerpo argumentativo del decreto N° 3998 de 1965, el censo se realizó con el objetivo manifiesto de concretar una política atinente a la población indígena, considerando la continuidad de un problema histórico al que refieren como la ausencia de “plena integración a la comunidad nacional” (p. 17). De acuerdo con el espíritu de dicha ley, para introducir cambios y “mejoras” en la vida de los indígenas como sectores marginados “debe partirse de un conocimiento conceptual de la realidad cultural y de la estructura antropológica de las comunidades indígenas” (p. 17).

En Ruca Choroy, Sara y Silvia se encontraron finalmente con los curas salesianos y el obispo Jaime de Nevaes que festejaban el final de una misión dirigida por el padre Oscar Barreto. Contrario a los pareceres escuchados por la persona desconocida en el camión —referidos en la cita anterior—, a Sara, Barreto le pareció “un tipo fantástico (...) una barba tipo Cristo y pelo medio largo (...) increíblemente simpático, sencillito y bondadoso” (Newbery, S. J., 26 de enero de 1966, Ruca Choroy). En la carta demuestra estar entusiasmada con el encuentro y la charla mantenida con ambos, de Nevaes y Barreto, mientras están sentados en el suelo y,

como menciona, “comen asado con la mano”. En esa oportunidad, Barreto les informó de dos grupos indígenas para censar, “que no viven en tribus, pero sí agrupados y cada uno tiene unas 30 familias que están muy dispersas”.

Este modo de referir a la organización social de los indígenas, no es casual, sino que formaba parte de uno de los criterios de identificación de las comunidades indígenas.

Como mencioné con anterioridad el censo estipulaba ciertas concepciones teórico-técnicas para decidir a quienes censar y a quienes no. Dentro de estos conceptos, además del de las áreas culturales ya referido, que prejuizaba una mayor cantidad de indígenas al norte que al sur, además de clasificar a las etnias de acuerdo con un criterio de mayor o menor autoctonía, propusieron la idea de “agrupamiento” como un modo de reconocer ciertos cambios, quizás involuntarios, dentro de la “fisonomía” tradicional de las comunidades. Precisamente, desde la comisión técnica habían resuelto considerar dos tipos de agrupamiento: uno que contemplara la conservación de pautas y formas aglutinantes más “tradicionales” que denominan “comunidad”, y otro, que denominan “grupo”, que consideraba la pervivencia de rasgos aglutinantes, aunque éste no estuviese habitando sus “hábitats primitivos”.

Entre los objetivos del censo, uno era medir de algún modo el grado de “pérdida” o “aculturación” en que se encontraban las comunidades y, a partir de allí, evaluar sus posibilidades de “desarrollo” e “integración” a la nación. Uno de los conceptos que se repite mucho en el trabajo de Sara es el de “transculturación”, que al parecer también retoma de Palavecino (1959). Precisamente, mientras visitan a las familias mencionadas por Barreto, Sara usó este término para referirse a la situación en la cual encontró a algunas comunidades mapuches: “los paisanos de Quillán, bastante transculturados” (Newbery, S. J., 15 de febrero de 1966, Ikalma); o más detalladamente:

Estos grupos están dispersos, nos hacen perder mucho tiempo, a algunos casi no tiene sentido el censarles, grupitos de dos o tres ranchos ya transculturados y por eso sin posibilidad de un plan de desarrollo futuro, especial para mapuches. El grupo de Colonia Cushamen si está en condiciones de ser ayudado con un plan especial para ellos (Newbery, S. J., 9 de mayo de 1966, Cushamen).

Como es posible advertir, la percepción de cuán aculturados o transculturados podrían estar o no los grupos, era determinante para que resultaran beneficiarios de las posibilidades “especiales” de desarrollo y aquellos que eran percibidos como viviendo en sus “hábitats primitivos”, resultaban favorecidos. Es evidente que los criterios estipulados dejaban poco margen para la consideración de las historias concretas de las familias y que prevalecía un criterio de definición que daba muy poco lugar a la posibilidad de cambio sin pérdida de identidad. Sin embargo, la propia etnografía que Sara realizó del censo mismo va complejizando las categorías teóricas estipuladas, dando lugar al relato de problematizaciones y conflictos situados que, si bien quizás no se reflejan finalmente en sus publicaciones académicas, aparecen mencionados en las cartas. Estas situaciones, generan en ella sentimientos de compasión y urgencia respecto los problemas que escucha y observa entre los mapuches: “los quiero y quisiera poder hacer algo por ellos” (Newbery, S. J., 7 de diciembre de 1965, Villa Alegre, Neuquén).

(b) Religiosidad y redes de caridad en el Chaco

Retomando los aspectos religiosos, en el decreto mencionado, en el formulario del censo se estipulaba que era necesario indagar: “a) si son adeptos a algún credo occidental, b) si no son adeptos a algún credo occidental, c) si creen en sus antiguos formas de religión y d) si existen formas de sincretismo local” (CIN, 1967, p. 18). En particular, el ítem referido a la religión proponía preguntar: “¿A qué religión pertenece?, ¿la practica?, ¿practican sus antiguas creencias religiosas? ¿quiénes predicán la nueva religión?” (p. 40). Este ítem era particularmente de interés para Sara, ya que las respuestas brindadas por los indígenas y situaciones vividas estimulaban sus reflexiones teológicas.

Como mencioné antes, en agosto de 1966, Sara se encontraba en el norte del país. Primero en Corrientes, donde se reunieron los censistas con autoridades y profesores de la Facultad de Humanidad del Noroeste ante la posibilidad de contar con estudiantes colaboradores. Recordemos que Victorina era de Corrientes, y además allí, tenían otra amiga, ligada también a la CDM, en cuya casa se alojó unos días y a través de quien consiguió que la entrevistaran en el diario, la tele y la radio; donde resultó una curiosidad no solo por ser estudiante de antropología y censista, sino la sobrina de Jorge Newbery. En síntesis, desde que pisó el norte Sara se encontró con una red de relaciones que la contenían y, en cierta medida, la

empoderaban. A Sara le tocó trabajar en el pueblo de General José de San Martín (llamado hasta 1955 El Zapallar), en la provincia de Chaco. Allí conoció al padre Pablo Dante Celli y otros tres sacerdotes católicos italianos (Gino, Rodolfo y Mario), todos del Sagrado Corazón. El padre Celli, se ofreció para ayudarla, y la llevó a conocer el pueblo y, luego, a la maestra, en cuya casa se hospedaría. Desde el comienzo, Sara está fascinada con la cantidad de agentes religiosos con los cuales se encuentra a quienes describe con admiración debido a su dedicación a los criollos pobres y a los indígenas. Respecto del padre Celli menciona lo siguiente: “el padre con 90 horas semanales de clase, es profesor de biología, filosofía y letras y dicta clases en el magisterio, comercial y escuela industrial. En letras se recibió en Italia y acá llegó en 1959 y se recibió en la Universidad de Buenos Aires de biólogo y filósofo. Aquí está hace año y medio” (Newbery, S. J., 27 de agosto de 1966, General San Martín, Chaco).

Sin duda, como ella misma describió, la situación en el norte del país le parecía en varios sentidos mucho más atractiva, no solo para su etnografía, sino para sus urgencias de “vida activa” (volveré sobre este aspecto más adelante). Apenas transcurrida una semana de su estadía, había censado a las cien familias que vivían agrupadas alrededor del pueblo y estaba azorada con la situación relevada: “La razón de mi angustia son los mismos aborígenes. Nunca los he encontrado tan pobres y desgraciados, carecen de todo. (...). Pasan días sin comer (...) los chicos dejan de ir a la escuela por debilidad, muchos me consideran su salvadora. Saben que es el gobierno, pero, como es lógico, todas sus esperanzas las personalizan” (Newbery, S. J., 3 de septiembre de 1966, General San Martín, Chaco). Desde entonces, Sara decidió ocuparse activamente de algunos asuntos articulando la red de agentes católicos con la cual estaba familiarizada. En concordancia con estas prácticas, consideraba que los dirigentes eran inoperantes, pero se repetía a sí misma y a Victorina creer “más que nunca en Dios” y observaba que era la propaganda de los políticos la que había engañado tantas veces a los indígenas y, que, en ese momento, creían que el gobierno de Onganía, por no ser de ningún partido, “los iba a ayudar” y por eso, según redactó: “calculan que yo soy el intermediario, y vienen hasta de Formosa para conocerme... yo cada día creo más violentamente en Dios, me siento colgada de él” (Newbery, S. J., 10 de septiembre de 1966, General San Martín, Chaco).

Finalmente, les pidió a los indígenas de General José de San Martín que elijan un representante para facilitar la ayuda y, al cabo de poco tiempo, José Sandoval —el lenguaraz que la acompañaba en las visitas y a quien pagaba por día por su trabajo como traductor— resultó electo. Junto a Sandoval, Sara visitó al comisario para solucionar algunos problemas, también visitaron campos fiscales con el objetivo de evaluar si eran aptos para solicitarlos para los indígenas. Ella relata que “las autoridades me respetan mucho (tengo una carta firmada por el gobernador para que colaboren en todo lo necesario), y yo aprovecho para conseguir que la policía le devuelva la escopeta a uno que cazó un ñandú en un campo privado, para conseguir pensiones para la vejez” (Newbery, S. J., 3 de septiembre de 1966, General San Martín, Chaco). En otra carta: “el lunes voy a Trabajo y Previsión para pedir la indemnización por el hijo de un aborigen” accidentado durante su trabajo con un tractor en el campo del patrón. Sara confrontó con algunos de estos “patrones” y siguió comentando sus prácticas y planes a Victorina; respecto de Sandoval menciona “voy a tratar por todos los medios de conseguirle un carnet firmado por la autoridad correspondiente, para que lo reciban y pueda hablar por sus hermanos y solucionarles sus problemas” (Newbery, S. J., 7 de septiembre a Victorina, General San Martín, Chaco).

Además de encontrarse con los curas católicos italianos, Sara se encontró con otras religiosos y religiosas protestantes y evangélicos: bautistas y pentecostales; y, aclara que “todos acá son evangelistas” (Newbery, S. J., 7 de septiembre, General San Martín, Chaco); sólo uno de los indígenas que conoció le dijo que era católico y al preguntar la razón sólo obtuvo como respuesta que fumaba. Sara está admirada del trabajo de las misioneras protestantes y evangélicas, en particular del trabajo que realiza Alba Montes de Oca, laica protestante, quien según describe tendría entonces unos 35 años, recibida en medicina obstetricia, y dedicada a atender los partos en el hospital, pero también en los ranchos cuando las parturientas no podían o no querían asistir. A su vez, las evangelistas bautistas, son las que les daban libretas de enrolamiento y cívica, les enseñaban a coser a las mujeres y a leer y a escribir a los adultos; mientras que también les daban útiles y delantales a los niños para la escuela. A su vez, comercializaban sus artesanías y les hacían pagar ciertos artículos con el fin de que “aprendan a vivir entre nosotros”, porque “quieren

prepararlos para vivir entre nosotros (...), que se mezclen con los blancos” (Newbery, S. J., 16 de septiembre de 1966, General San Martín, Chaco).

Todo este escenario movilizó a Sara, y, por su intermediario, también a Victorina, quien al parecer le sugirió el envío de ropa y víveres para suplir las necesidades urgentes de algunas de las familias indígenas. No solo la Compañía del Divino Maestro sino también otra asociación llamada Misiones Rurales, ubicada en San Miguel (provincia de Buenos Aires), a cargo de Dolly Sojo, se comprometió a enviar libros, remedios, ropas.

Después de alguno de sus encuentros con los sacerdotes italianos envió la siguiente reflexión a Victorina:

La diferencia fundamental entre las dos culturas es que la de los tobas es una cultura sacralizada y la nuestra desacralizada. La generalidad de los cristianos cree que la religión es ir a la iglesia y rezar algunas oraciones, el resto de su vida no tiene nada de sagrado. Para los tobas, el bosque y el río están llenos de espíritus. Todo tiene un simbolismo mágico, es un mundo mítico. Cada uno de sus actos tiene una razón sobrenatural. Al darles tierras para cultivar, no encuentran en esa tarea su mundo mítico, no es la solución económica lo que los apremia, es la solución religiosa, de valores sobrenaturales. Las culturas agrarias tienen la diosa tierra fecundada por el arado y la semilla. Así los araucanos, los incas y nosotros, que tenemos como meta el dinero, el hacer más dinero, el poder más sobre el mundo, y todo a ras del piso sin valores sobrenaturales, queremos “levantar” a esas culturas y hacerlas “civilizadas”. Por eso gorda, que, sin Cristo, no vale la pena mover un pie. O cristo, o nada. Pero Cristo el auténtico, el del Evangelio. Tenemos que impregnar de valores sobrenaturales a nuestra cultura que está en decadencia. Y para ello hay que vivir el auténtico cristianismo. Yo me siento tan egoísta, tan mezquina, tan llena de amor propio y tengo que hacer esfuerzos para vivir en un orden sobrenatural que me desaliento ante los tobas llenos de espíritu y me siento demasiado parecida a los criollos (Newbery, S. J., 9 de noviembre de 1966, San Martín, Chaco).

El extracto transcrito da cuenta de varias situaciones. En esta oportunidad acababan de reunirse con el padre Celli, el padre Rodolfo, Cremaschini (exseminarista, egresado en Ciencias de la Comunicación de la Universidad del N.E.), Dr. Núñez y Hortensia Lunzar, con el motivo de preparar una mesa redonda que tendrían al otro día con el intendente, a la cual Sara no podía quedarse. En las

cartas a Victorina, le cuenta que Celli ha “asimilado” sus reflexiones sobre los indígenas y que dice que: “como Helder Câmara (Obispo de Recife), se dedicará a ser pobre y a trabajar con los pobres. Tanto se ocupa de ellos que le han dicho que parece peronista. Él dice que no le importa nada, que él no pertenece a ningún partido, y que quiere ser sacerdote y cristiano, que nunca va a dejar a los tobas” (Newbery, S. J., 9 de noviembre de 1966, General San Martín, Chaco).

De acuerdo con Christian Smith (1994) Hélder Câmara estuvo entre los primeros obispos latinoamericanos que desde 1961 —en vísperas de la realización del Concilio Vaticano II (CVII) realizado entre 1962-1968— anunciaron la necesidad de gestar “una teología auténticamente latinoamericana que reemplazara las importadas” (p. 162). Como mencioné con anterioridad, si bien ya se venían produciendo cambios dentro de la iglesia católica respecto a la modernización lo que aceleró la urgencia de la transformación, como indica Smith (1994), fue la revolución cubana de 1959. En 1961, el Papa Juan XXIII, favoreció este movimiento a través de una carta a los obispos latinoamericanos a volcar su dedicación hacia los más pobres. Este contexto, se profundizó durante el tiempo que duró el CVII y después con la conformación desde fines de 1967 de la agrupación denominada Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM).

Si bien, no necesariamente en este párrafo, pero en otros fragmentos Sara menciona algunas ideas que Smith (1994) considera constitutivas de la Teología de la Liberación. Por ejemplo, el concepto de “pecado social”; entendido como un hecho social concreto; la pobreza es resultado de la ruptura de la solidaridad entre los hombres. En palabras de Sara después de enterarse de los desalojos violentos padecidos por los indígenas en General San Martín reflexiona: “Este es un pecado que todos compartimos, así se hizo en toda América, en toda la Argentina. Nuestra civilización occidental y cristiana poseedora de la verdad, la justicia, el orden, el bien. ¡Qué pobre, que tremendamente pobre me siento! (Newbery, S. J., 10 de septiembre de 1966, General San Martín).

Sin embargo, en el párrafo es posible advertir ideas teológicas aún en tensión con la propuesta del MSTM, que aún en este tiempo no está formulada sino naciendo en forma dispersa. Como Sara menciona constantemente en sus cartas sus lecturas

teológicas son, además de Kempis y Santa Teresa, Emilio Komar⁷ y Louis Evely; en el primero aún subsisten cierta influencia del misticismo y es uno de los representantes máximos de la cristología (que se mantiene vigente durante el MSTM); mientras que Komar propone la práctica de un realismo tomista y Louis Evely propone seguir el camino de un Jesús histórico. A la vez, en esta cita es casi imposible dejar de relacionar la expresión de “Cristo o nada” con las consignas que había sobrevolado años atrás los momentos de máxima tensión con el peronismo: “Jesús no es Dios” versus “Jesús es Dios”; siendo el primero el lema del congreso celebrado en el Luna Park por la Fundación San Basilio, al que asistió Perón; mientras que el segundo fue el título de una conferencia brindada como respuesta en el ICRS por Jesús Montánchez, profesor de dicha casa de estudios (Bonvicini, 2010). En el apartado siguiente profundizaré un poco más sobre estos conflictos políticos.

(c) Tensiones políticas y pragmáticas

De acuerdo con Claudia Touris (2009) que analiza las repercusiones de los años pre y postconciliares en las congregaciones femeninas, un evento importante fue la realización en 1954 en la ciudad de Buenos Aires del Primer Congreso Internacional de los Estados de la Perfección presidido por Santiago Copello que buscó renovar la teología de acuerdo a las nuevas realidades. A su vez, a la carta de 1961 de Juan XXIII a los obispos se sumó la publicación de dos documentos conciliares: *Lumen Pentium* y el decreto *Perfectae Caritatis*. En estos años, cada congregación se propuso revisar los capítulos generales y los estatutos que las constituían a la luz de este proceso de cambio, enfatizando la urgencia de encontrar nuevas formas de inserción en el mundo y un equilibrio entre la tradición y la novedad. La CDM no quedó exenta de estos procesos, sino que como menciona Ana Lourdes Suárez (2020) fue una de las congregaciones que desde los años sesenta puso en práctica de diversas maneras el desafío de la “vida inserta”; respondiendo al llamado de la “opción por los más pobres”.

Desde el 13 de noviembre de 1966, Sara se encuentra en Formosa donde le toca censar la localidad de Pozo del Tigre. En sus cartas advierte que la situación política es más complicada: “en una provincia limítrofe, el asunto comunismo, toma cuerpo”

⁷ En una de las cartas Sara expresa: “¡Cómo lo comprendo a Komar cuando se desespera ante la falta de realismo!” (Newbery, J. 30 de septiembre de 1966, General San Martín, Chaco). Emilio Komar (1921-2006) abogado y doctor en teología, especializado en el realismo tomista.

(Newbery, S. J., 17 de noviembre de 1966, Formosa). Sin embargo, ella continúa pidiendo a Victorina que intervenga y le avise al Obispo de Formosa —“para que, si le preguntan, sepa ubicarme en nuestra zona cristiana”— que “una amiga tuya y de la Compañía del Divino Maestro está acá con este trabajo, que le interesa mucho el problema aborigen y muy especialmente la zona chaqueña (el gran Chaco que comprende Formosa)” (Newbery, S. J., 17 de noviembre de 1966, Formosa). En la misma carta, menciona que aún no pudo ir a Pozo del Tigre porque siguen las sospechas entre los censistas por el tema del comunismo: “Todo esto me fastidia, detesto el tabú del comunismo, pero todos me hacen ver que debo hacer algo. El comunismo no tendría cabida en nuestro país si los cristianos nos rompiéramos, cada uno desde su lugar, para elevar el nivel de las clases que viven en forma infrahumana, aborígenes y criollos” (Newbery, S. J., 17 de noviembre de 1966, Formosa). Además, menciona que ella no tiene tal tabú, y propone que:

La Iglesia, es decir, sus miembros (todos nosotros) debemos ser pobres, pero no miserables. Yo no diría la Iglesia de los pobres, sino la Iglesia pobre para todos, para los pobres para los ricos, todos necesitamos conocer a Cristo y ser amados por Él. Y aquellos que lo encontramos tenemos que tratar de ser cada día más parecidos a Él para que en nosotros lo conozcan y de nosotros reciban el amor que necesitan (Newbery, S. J., 17 de noviembre de 1966, Formosa).

Como mencioné con anterioridad, desde la CDM, la distribución de los medios de producción no era un tema que necesitaba ser cuestionado. Sin embargo, de acuerdo con la visión de Sara la situación actual era resultado de una desigualdad en la distribución de la pobreza y, según su planteo, la iglesia y los que pertenecen a ella, tienen que ser pobres, la pobreza por ende se extiende también a los ricos que son católicos. En este sentido, este planteo no parece del todo congeniar con los postulados clásicos de la CDM. En la última carta que le escribe a Victorina desde Formosa, Sara ha logrado ir a Pozo del Tigre y a Estanislao del Campo, donde se encontró con “Cristo en la tierra”, un médico que si bien no pertenece a ninguna religión se quedó a vivir allí entre los indígenas a quienes atiende sin cobrarles⁸ y finaliza la carta mencionando que jamás deberán aburguesarse (Newbery, S. J., 21 de noviembre de 1966, Las Lomitas).

⁸ Es muy probable que se trate de Estaban Laureano Maradona, aunque no lo nombra.

De acuerdo con Smith (1994) estos aspectos son otros de los cuales caracterizará a la Teología de la Liberación: que no existe verdad por fuera del acontecimiento histórico concreto y en contra del desarrollismo, postulan la eliminación de la propiedad privada en detrimento de la propiedad social de los medios de producción. Si bien, en el planteo de Sara no aparecen estas ideas con esa fuerza, está claro que para ella el comunismo no es el problema central, hacia el final de su estadía en el norte, y de acuerdo con el relato etnográfico que transmite en las cartas a Victorina, hay una fuerte crítica explícita a la organización del censo pero también a las instituciones y estructuras burocráticas que dicen ocuparse de los indígenas; en cambio ella advierte una sobreabundancia de discursos prejuiciosos y prácticas explotadoras de los criollos sobre los indígenas y según su percepción quienes están en ese momento haciendo algo para contrarrestar esta situación son los religiosos y religiosas con los cuales se encuentra.

3) “*La solución es religiosa*”

En esta última sección, y a modo de cierre del relato y el análisis propuesto hasta el momento, me interesa señalar algunas direcciones dentro de las cuales seguir pensando las opciones teóricas, políticas y prácticas de Sara Josefina Newbery. Una de estas direcciones surge a partir de la lectura de la tesis de licenciatura de María Silvia González Pedemonte (2009) donde la autora plantea una hipótesis en torno a la *orfandad* en la cual quedó el objeto de estudio “canonizaciones/devociones” populares a principios de los años ochenta en el ámbito de la carrera de Antropología Social en la Universidad de Buenos Aires. Para llegar a esta afirmación la autora reconstruye genealógicamente las condiciones de posibilidad teóricas, pero también materiales históricas respecto del estudio y análisis de las devociones populares y establece un punto de apogeo en 1978 dentro del campo de estudio del folklore. Este punto de inflexión está marcado por la publicación de *La Difunta Correa* de Susana Chertudi y Sara Josefina Newbery; ya que paradójicamente y casi inmediatamente después de esta publicación, se produjo un vaciamiento del mencionado objeto de estudio, ocurrido a partir de la profundización de tensiones y cambios teóricos que ya venían dándose dentro del ámbito del folklore; pero también, de las represiones físicas violentas acontecidas a partir del golpe de Estado de 1976, años durante los cuales la Facultad de Filosofía y Letras fue intervenida.

Con el devenir de la democracia en la década del ochenta el campo del folklore volvió a restituirse, pero lo hizo de otra manera, y cuando en 1985, volvió a definirse el programa de la materia, el objeto devoción popular ya no figuraba, aunque había resurgido en el ámbito de la sociología.

De forma paralela a su tesis, González Pedemonte (2009) señala otros dos aspectos de la obra de Chertudi y Newbery (1978); que influyeron para, de algún modo, acelerar la pérdida o vaciamiento de sentido de este objeto para la antropología y en particular para el campo del folklore: por un lado, una delimitación conceptual propuesta especialmente por Chertudi de tratar las devociones y canonizaciones como “leyendas religiosas”, y, por otro lado, una delimitación —que podríamos entender como política— en el análisis de este objeto dada por la oposición o confrontación que el mismo plantea a la jerarquía eclesiástica de la Iglesia Católica. Es decir, dentro del planteo de estas autoras la categoría devoción popular queda regulada, y por lo tanto definida, por una tensión con la jerarquía eclesiástica respecto de la cual los devotos populares responden, se oponen o resisten; pero la crítica que les hace González Pedemonte (2009) es que este aspecto no aparece en mayor medida problematizado. Precisamente, esta autora entrevisté que Chertudi y Newbery se apoyan en las concepciones teóricas teológicas de curas católicos, porque en ese contexto la iglesia a partir de la Teología de la Liberación había avanzado sobre temas y preguntas antropológicas. De este modo, al permitir este avance de las categorías teológicas sobre las antropológicas las mismas terminaron de algún modo usurpando el campo a la antropología, a la vez que contrario a dejarlos “huérfanos” se reapropiaron de la devoción popular como objeto.

Estos aspectos son señalados por González Pedemonte a la vez que propone la utilidad de seguir indagando respecto de este contexto de discusiones y relaciones de poder acontecido durante los años de la dictadura y los inmediatamente anteriores.

Desde la perspectiva que brinda la trayectoria revisada de Sara Josefina, el análisis y la sugerencia de González Pedemonte (2009) de continuar explorando las relaciones con la Teología de la Liberación cobra sentido y de algún modo propone una dirección para continuar investigando. En otras palabras, durante el período de tiempo analizado —entre las décadas del cincuenta y del setenta— mientras Sara Josefina permaneció ligada a instituciones religiosas, cursó Antropología en la UBA y

trabajó como investigadora del INAPL, contribuyó a recuperar el objeto de estudio “devoción y canonización popular” para sí y para su ámbito de pertenencia, en particular, la Escuela de Asistencia Social donde dictó la materia Antropología Aplicada.

Referencias bibliográficas

- Bianchi, S. (2012). Su eminencia reverendísima Santiago Luis Copello, arzobispo de Buenos Aires. Reconstrucción y crisis de la Iglesia católica argentina. En *Historia y Religión. Recursos para investigadores* (7 de febrero, pp. 1–37). <http://historiayreligion.com/wp-content/uploads/2012/02/Bianchi.Copello.pdf>
- Bonvicini, A. (2010). *La formación intelectual de las mujeres católicas. El Instituto de Cultura Religiosa Superior de Buenos Aires (1933-1955)* [Universidad Nacional de Luján]. <https://ri.unlu.edu.ar/xmlui/handle/rediunlu/252>
- Bouvet, N. E. (2006). *La escritura epistolar*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba.
- Censo Indígena Nacional [CIN] (1967). *Resultados provisionales 1966-1967*. Tomo I. Buenos Aires: Ministerio del Interior, Secretaria de Estado de Gobierno.
- Censo Indígena Nacional [CIN] (1968). *Resultados provisionales 1967-1968*. Tomo II. Buenos Aires: Ministerio del Interior, Secretaria de Estado de Gobierno.
- Chertudi, Susana y Newbery, S. J. (1969). La Difunta Correa. En *Cuadernos* (pp. 55–178). Instituto Nacional de Antropología.
- Di Stefano R. y Zanatta L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Mondadori.
- González Pedemonte, M. S. (2009). *La orfandad de los objetos. Construcción, usos y desusos del concepto “devociones/canonizaciones populares” a partir de un análisis de trayectorias de enseñanza en la carrera de Antropología de la Universidad de Buenos Aires (1950-1984)*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Lenton, D. (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 – 1970):. Vol. Tesis Doctoral* [Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana]. <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1290>

- Nari, M. M. A. (2000). Maternidad, política y feminismo. En F. Gil Lozano, V. S. Pita y M. G. Ini (Ed.), *Historia de las mujeres en la Argentina* (pp. 197–223). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Taurus.
- Palavecino, E. (1932). “Áreas culturales del territorio argentino”. Actas del XXV Congreso Internacional de Americanistas, tomo I. U.N.L.P.: 223-234.
- Palavecino, E. (1959) “Áreas de cultura folk en el territorio argentino (esbozo preliminar)”. En J. Imbelloni Eds. (1959), *Folklore Argentino*, (pp. 342-370). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nova.
- San Martín, C. (2021). Pulsión de Libertad. Una aproximación al archivo de Sara Josefina Newbery. En P. Caldo, Y. de Paz Trueba y J. Vasallo (Comps.). *Historia, Mujeres, Archivos y Patrimonio Cultural. Abordajes, cruces y tensiones para una historia de mujeres con perspectiva de género*. Tomo I. Rosario: ISHIR. *En prensa*
- Smith, C. (1994). *La Teología de la Liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*. Barcelona: Paidós.
- Suárez, A. L. (2020). Congregaciones religiosas femeninas en Argentina que hicieron la opción por la “inserción”. Balances y desafíos. *Sociedad y Religión*, XXX (53), 62–96.
- Touris, C. (2009). Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas terciaristas en la Argentina. En A. Andújar, D. D’Antonio, F. Gil Lozano, K. Grammatico y M. L. Rosa (Ed.), *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina* (pp. 51–68). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Luxemburg.
- Violi, P. (1987). La intimidad de la ausencia: formas de la estructura epistolar. *Revista de Occidente*, 68, 87–99.
- Zanatta, L. (2005). *Del estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Documentos

- Aguirre, I. (13 de mayo de 1950, Bella Vista, Buenos Aires). [Carta a Sara J. Newbery]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Hueyo, S. (10 de enero de 1946, Tigre). [Carta a Sara J. Newbery]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.

- Hueyo, S. (29 de enero de 1946, Tigre). [Carta a Natalia Montes de Oca]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Ingr, J. A. (21 de agosto de 1955, Rancagua, Chile). [Carta a Sara J. Newbery]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Ingr, J. A. (19 de septiembre de 1955, Rancagua, Chile). [Carta a Sara J. Newbery]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Instituto de Cultura Religiosa Superior (s/f). Tríptico de propaganda sobre *Facultades universitarias de Filosofía, de Letras, de Historia y de Pedagogía*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Liga de Damas Católicas y Liga de la Juventud Femenina (1933). *Estatutos y programas del Instituto de Cultura Religiosa Superior*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Newbery, S. J. (20 de enero de 1946, Tigre). [Carta a Sara Hueyo]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Newbery, S. J. (junio de 1964, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). [Carta a Victorina María Lacaze]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Newbery, S. J. (15 de enero de 1965, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). [Carta a Victorina María Lacaze]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Newbery, S. J. (7 de diciembre de 1965, Neuquén). [Carta a Victorina María Lacaze]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Newbery, S. J. (22 de enero de 1966, Aluminé). [Carta a Victorina María Lacaze]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Newbery, S. J. (26 de enero de 1966, Ruca Choroy). [Carta a Victorina María Lacaze]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Newbery, S. J. (15 de febrero de 1966, Ikalma). [Carta a Victorina María Lacaze]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Newbery, S. J. (9 de mayo de 1966, Cushamen). [Carta a Victorina María Lacaze]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Newbery, S. J. (27 de agosto de 1966, General San Martín, Chaco). [Carta a Victorina María Lacaze]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.

- Newbery, S. J. (3 de septiembre de 1966, General San Martín, Chaco). [Carta a Victorina María Lacaze]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Newbery, S. J. (7 de septiembre a Victorina, General San Martín, Chaco). [Carta a Victorina María Lacaze]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Newbery, S. J. (10 de septiembre de 1966, General San Martín, Chaco). [Carta a Victorina María Lacaze]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Newbery, S. J. (16 de septiembre de 1966, General San Martín, Chaco). [Carta a Victorina María Lacaze]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Newbery, S. J. (9 de noviembre de 1966, General San Martín, Chaco). [Carta a Victorina María Lacaze]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Newbery, S. J. (17 de noviembre de 1966, Formosa). [Carta a Sara J. Newbery]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Newbery, S. J. (21 de noviembre de 1966, Las Lomitas, Formosa). [Carta a Sara J. Newbery]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.
- Soloeta, C. (18 de noviembre de 1954, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). [Carta a Sara J. Newbery]. Copia en posesión de Bárbara Méndez Newbery.