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

To my dearest Vic. Reflections of Sara Josefina Newbery during the first National Indigenous Census

Celina San Martín

Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/5222>

DOI: 10.4000/corpusarchivos.5222

ISSN: 1853-8037

Publisher

Diego Escolar

Electronic reference

Celina San Martín, «*A mi adorada Vic.* Reflexiones de Sara Josefina Newbery durante el primer Censo Indígena Nacional», *Corpus* [En línea], Vol. 11, Nº. 2 | 2021, Publicado el 16 diciembre 2021, consultado el 26 diciembre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/5222> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.5222>

This text was automatically generated on 26 December 2021.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

A mi adorada Vic. Reflexiones de Sara Josefina Newbery durante el primer Censo Indígena Nacional¹

To my dearest Vic. Reflections of Sara Josefina Newbery during the first National Indigenous Census

Celina San Martín

EDITOR'S NOTE

Fecha de recepción del original: 13/09/2021

Fecha de aceptación para publicación: 24/11/2021

- ¹ Entre 1965 y 1967, durante su labor como censista, Sara Josefina Newbery estuvo animada por su amistad con Victorina María y un proyecto de vida ligado a la Compañía del Divino Maestro (CDM). Este proyecto se caracterizó por su adscripción personal a ciertos ideales religiosos católicos para orientar su vida y en relación a los cuales se siente comprometida, pero, que, a su vez, pone en duda y confronta permanentemente con otros proyectos; representados por sus colegas censistas, en su mayoría antropólogos y antropólogas. 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, 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. De algún modo esta es la hipótesis que acompañó mi lectura de las cartas que Sara Josefina escribió a María Victorina entre 1965 y 1967 mientras trabajaba como agente censista del primer Censo

Indígena Nacional. Estas cartas constituyen el *corpus* del análisis realizado que dividí en tres apartados: en el primero propongo una breve aproximación a la biografía de Sara Josefina centrada en las instituciones católicas que fueron el ámbito de su formación inicial y, en particular, a su paso y relación con la CDM. En el segundo describo brevemente las características del *corpus*. En el tercero, describo el contexto desarrollista bajo el cual se realizó el censo y analizo las percepciones y reflexiones etnográficas de Sara sobre la labor de los agentes religiosos en el sur y en el norte del país.

Los catolicismos de Safina

- 2 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. A sus veinticuatro años ingresó a la vida religiosa para evitar el casamiento, tan anhelado por sus padres (comunicación personal con Bárbara Sara Méndez Newbery, 15 de marzo de 2019). Y si bien, la vida religiosa se presentó como una escapatoria al destino de mujer esposa; también es posible conjeturar que, al cabo de sus recientes años de formación como profesora de religión y moral en un ámbito novedoso, hubieran surgido otros motivos para alentar su decisión.
- 3 Recapitulando estos eventos, desde 1943 Sara acudía al Instituto de Cultura Religiosa Superior (ICRS) —donde realizó sus estudios en el profesorado de religión y moral— y, el 21 de enero de 1946, ingresó a la Compañía del Divino Maestro, Auxiliar de la Jerarquía (CDM). De acuerdo con Alejandra Bonvicini (2010) el 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. Allí, como comunicaba un folleto de la época, se proponían abrir las puertas “exclusivamente para la mujer, ofreciéndole las más nobles disciplinas humanísticas estudiadas a la luz de la Verdad” (Tríptico, s/f, p. 1). Las actividades desarrolladas por el Instituto, fueron la base para la fundación de la 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 femenina.³
- 4 Desde que Sara tomó esta decisión, 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).

- 5 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.

- 6 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”, 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).

- 7 Bonvicini (2010) hipotetiza que la jerarquía eclesiástica, a través de la creación del ICRS y la CDM, 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 (2010) también se pregunta —interrogación que en cierto sentido retomo de aquí en adelante— hasta qué punto fueron posibles estos planes.

- 8 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, hospitales, y colaboraran en el

asesoramiento jurídico para pobres, asistencia a familias necesitadas, solución de casos angustiosos y 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 con estos problemas que intentó alejarse del tradicional asistencialismo y definió 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).

- 9 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 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 consultaban sus pasos futuros y con quien compartían sus reflexiones sobre los textos que leían como, por ejemplo: “Santa Teresa de Jesús” del P. Silverio, sobre la vida de Santa Teresa, o la “Imitación de Cristo” de Tomás de Kempis (Aguirre, I., 13 de mayo de 1950, Bella Vista).
- 10 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 votos⁴ y, poco después, en marzo de 1953, viajó a Europa, donde permaneció tres años conviviendo con su hermana Stella y continuó formándose esporádicamente. En 1956, regresó a la Argentina y entre 1956 y 1960, cursó las materias que necesitaba para terminar el bachillerato⁵ 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.
- 11 Mientras permaneció en Europa, Sara no dejó de comunicarse con sus compañeros y amigas en Argentina, con quienes terminó de resolver a la distancia asuntos relativos a la herencia, el alquiler y la venta de inmuebles y objetos familiares; a la vez que discurría en torno a sus experiencias y su estudio futuro. Sin embargo, 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, 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). Es posible que estas tensiones —sobre las cuales no habría querido tomar partido— hubieran influido en su decisión de salir de la vida religiosa y viajar durante esos años a Europa; aunque también el fallecimiento de sus padres, la lejanía de su hermana y sus sobrinos, sumado a la realización del viaje a la Europa antigua medieval y católica, estuvieron entre los motivos de su decisión.

- 12 De regreso en Buenos Aires, mientras cursó el secundario y comenzó la universidad pública, Sara vivió por un tiempo con sus parientes. En 1963 volvió a conectarse con la CDM y en 1964 con Victorina María Lacaze, a quien conocía desde los primeros años que frecuentó estas instituciones. Es decir, sus estudios en la universidad pública no implicaron una ruptura con los espacios institucionales anteriores y, menos aún, con las amistades allí forjadas; contrario a eso, Sara volvió a frecuentar esos ámbitos y desde mediados de la década del sesenta retomó su trabajo como docente de Antropología Aplicada en la Escuela de Asistencia Social (EAS).
- 13 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.

El intercambio epistolar entre Victorina María y Sara Josefina

- 14 Los intercambios epistolares que analizo a continuación, acontecieron entre 1964 y 1968. Se trata de las cartas que Sara Josefina escribió a Victorina María mientras trabajaba como agente censista. Actualmente, estas cartas forman parte del archivo personal de Sara, por lo cual, es posible que en algún momento posterior a los años referidos las escritoras hayan intercambiado las cartas y mientras Victorina decidió reservar para sí y, probablemente para las cenizas sus escritos; Sara hubiera decidido guardar sus cartas para algo más. 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.
- 15 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 su familia haya sido oriunda de Corrientes,

porque Sara se refiere a ella como: “mi negra correntina”. Victorina fue Superiora General de la CDM durante 1965 y 1966 y, con posterioridad a esos años, fue enviada a la casa que la Compañía tiene en Antofagasta, Chile.

- 16 Como anticipé, Sara retomó sus relaciones con la CDM desde principios de la década del sesenta y, con Victorina María, especialmente, desde 1964. Entonces, la CDM estaba convulsionada ante los cambios suscitados a raíz de la realización del Concilio Vaticano II (CVII). De acuerdo con Claudia Touris (2009), que analizó las repercusiones de los años pre y postconciliares en las congregaciones femeninas, durante estos años la Iglesia Católica publicó algunos documentos que evidenciaban y auspiciaban una serie de cambios; por un lado, en 1961, la carta de Juan XXIII a los obispos y, por el otro, la publicación de dos documentos conciliares: *Lumen Gentium* (1964) y el decreto *Perfectae Caritatis* (1965). En estos años, cada congregación se propuso revisar, a la luz de este proceso, los Capítulos Generales y los estatutos fundacionales, normas de funcionamiento y redefinición del carisma que las constituían. Estas relecturas estaban imbuidas del anhelo por “encontrar una nueva forma de inserción en el mundo procurando alcanzar el equilibrio entre la tradición y la novedad” (Touris, 2009, p.56). 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”.
- 17 Es posible que, a la luz de estas renovaciones, Sara decidiera regresar a la CDM. En sus cartas de 1964, le transmite a Victorina su deseo de participar de las lecturas del Capítulo. Sin embargo, si bien se trata de un momento de transformación del catolicismo, la proximidad entre Sara y Victorina continuará siendo parcial. Es decir, 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, ya que estos cambios y resistencias remiten a las delimitaciones entre lo público, lo privado y lo secreto; pero también a las tensiones interpretativas en torno a las ideas, las prácticas y los mensajes aprehendidos y desaprendidos en relación con las diferentes trayectorias, experiencias, compromisos y posicionamientos personales. En otras palabras, a lo largo del año 1964, aun presentes en la misma ciudad, ambas mujeres acuerdan escribirse o hablarse por teléfono, porque durante sus encuentros cara a cara se habían suscitado una serie de malentendidos e imposibilidades. En estas cartas, previas a los viajes de Sara como agente censista, ella enuncia las circunstancias que alentaron su anhelado reencuentro con Victorina y su vuelta a la CDM. Allí, 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”⁶ (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).

- 18 De este modo, la escritura y la distancia posibilitan una relación que parecía destinada a desaparecer; incluso quizás hubiera desaparecido si Sara y, luego su sobrina Bárbara Sara, no hubieran conservado esas cartas. A partir del intercambio epistolar iniciado en 1964, cada una proyecta el espacio imaginario donde están juntas; una “casa”, que — desde la teología y la antropología combinadas— da forma al proyecto de una antropología aplicada⁷ que se materializa, por primera vez, en el Gran Chaco durante la realización del Censo indígena Nacional (CIN).
- 19 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. Asimismo, como he anticipado, la escritura de las cartas está destinada a la reflexión personal, a la revisión de la propia práctica y a la repetición de lo importante y necesaria que resulta la relación de confianza y confesión que mantiene cotidianamente con Victorina para poder continuar con su trabajo. En relación con 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 partes de ese proyecto 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. Estas tensiones, entre teología y antropología, entre la posibilidad de la “casa”, el hogar junto a Victorina María y la CDM, y la construcción de un espacio para la práctica de la antropología profesional constituyen, en esta oportunidad, el eje de lectura de las cartas.

Las cartas durante el primer Censo Indígena Nacional (1965-1967)

- 20 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 vinculadas a este trabajo se extendieron hasta su renuncia en 1967. Como mencioné, durante los viajes a las distintas regiones del país que le tocaron censar, Safina mantuvo una correspondencia constante con Victorina María. De acuerdo con Diana Lenton (2014), 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 (12 de octubre de 1963-28 de junio de 1966) y la agenda de trabajo de una antropología aocial naciente. Según el decreto No. 3998 del 27 de mayo de 1965, que dio lugar a su realización, el censo fue 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 estuvo influenciado por el modelo de las “áreas culturales” desarrollado por Enrique Palavecino (1932). Según Lenton (2014), dichas áreas operaron como una hoja de ruta para el CIN ya que habrían señalado de manera preconcebida las dos regiones que debían censarse: la región que comprendía las provincias “típicamente indígenas” y la región que nucleaba a las provincias donde persistían

nuevos problemas con los indígenas. A su vez, señala que en este contexto se llevó adelante, por parte de los políticos, una apropiación parcial de los conceptos profesionales de la antropología. En este contexto, las políticas desarrollistas, subrayaron el “problema” de la integración a la nación de los indígenas. Mientras que, el concepto más reiterado fue el de *aculturación*, que apuntaba a dar cuenta del cambio entre los indígenas y a tomar medidas concretas para profundizarlo en una dirección “favorable”. El 11 de marzo de 1966 se promulgó un nuevo decreto ampliatorio, No. 1761, que introdujo la instalación de centros temporales de experimentación con el mismo objetivo de afianzar la integración de los indígenas a la nación (Lenton, 2014).

- 21 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 Fe), 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).
- 22 A continuación, analizo las cartas en relación con el eje de lectura propuesto en el apartado precedente, referido a las tensiones entre las instituciones católicas que constituyen su casa y la práctica profesional de sí misma como antropóloga. El análisis se encuentra dividido en tres secciones que abordan los siguientes interrogantes: ¿qué conceptos, eventos e influencias teológicas se ponen en juego y qué conceptos antropológicos?, ¿cómo se describen los problemas vinculados a los objetivos de integración nacional y potencialidad de desarrollo entre los indígenas? y ¿cuáles son las soluciones propuestas y articuladas, incluso *in situ*, por Sara? y, finalmente, ¿cuáles son las tensiones políticas y pragmáticas suscitadas respecto a otros colegas? y ¿cuáles son sus reflexiones?

Entre la evangelización y la antropología aplicada

- 23 La primera etapa del trabajo de Sara transcurrió en el sur. En diciembre de 1965, ella y sus colegas (Silvia Perla García y Elsa Waag)⁸ se instalaron en la ciudad de Neuquén, desde donde visitaron varias comunidades mapuches: Painemil, Ancatrúz y, costearo el río Limay, Marifil. 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 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).
- 24 La sensación de encontrar a Dios encarnado 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 a la religión primitiva influenciada por las teorías de Wilhelm Schmidt.⁹ A su vez, este autor y su monoteísmo primitivo tampoco

fueron ajenos a los antropólogos de la Universidad de Buenos Aires, influenciados por la Escuela Histórico Cultural como Enrique Palavecino (1948), cuyo esquema y escritos, como mencioné, resultaron centrales para la diagramación del censo. En uno de los informes sobre los pilagá, que Sara redactó durante el censo, refirió algunas de las ideas de Palavecino: “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 aborigen; 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).

- 25 Precisamente, Palavecino (1948) caracteriza a la denominada área chaqueña como con “vestigios de la creencia en un ser supremo” (p. 464). Si bien Sara pareciera no tener una posición tomada respecto al origen difusionista o evolucionista *inverso* de estas ideas de Schmidt y, con el paso de los años, pareciera ser más enfática acerca del peso e influencia del catolicismo y los misioneros sobre los indígenas y los sectores populares; la idea de cierto monoteísmo primitivo no resulta, por ahora, del todo descartada.
- 26 Retomando la trayectoria de la censista en el sur, tan recurrente como las referencias a la presencia de Dios entre los indígenas es la crítica a los misioneros, con los cuales se encuentra en el viaje, ya que no “captan” al *otro* en sus propios términos y, 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).
- 27 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; destreza profesional que considera una ventaja sobre otros religiosos. Según el cuerpo argumentativo del decreto No. 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 “debe partirse de un conocimiento conceptual de la realidad cultural y de la estructura antropológica de las comunidades indígenas” (p. 17).
- 28 Precisamente, en Ruca Choroy, Sara y Silvia se encontraron finalmente con los curas salesianos y el obispo Jaime de Nevares 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, sencillo 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 Nevares 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 si 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. Precisamente, Lenton (2010) informa que para el caso neuquino el término *agrupamiento* es constitutivo desde 1964 de un tipo de lazo clientelar entre líderes indígenas y el gobierno. A su vez, la autora analiza de manera crítica las lecturas que adjudican un papel protagónico durante los años del desarrollismo a los sectores estatales y eclesiásticos —menciona explícitamente a Barreto— en la organización y emergencia del liderazgo político indígena que se consolidó en la década del setenta.

- 29 Como mencioné con anterioridad el censo estipulaba ciertas concepciones teórico-técnicas para decidir a quiénes censar y a quiénes no. Dentro de estos conceptos, además del de 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 agrupamientos: 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”.

- 30 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 retoma de Palavecino (1959) y que ella usa como sinónimo de aculturación. 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 censarlos, 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).

- 31 Como es posible advertir, la percepción del grado de aculturación de los grupos era determinante para que éstos resultaran beneficiarios de las posibilidades “especiales” de desarrollo y aquellos que eran percibidos viviendo en sus “hábitats primitivos”, resultaban “beneficiados”. 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.¹⁰ La mayoría de los ítems apuntaban a evaluar la “pérdida cultural” (transculturación o aculturación) y la pobreza o empobrecimiento económico debido a su inserción laboral precaria (expropiación, explotación). 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 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). Sin embargo, es en el gran Chaco, donde finalmente decide iniciar una serie de actividades ligadas a sus planes de “vida inserta” y práctica profesional de la antropología.

Religiosidad y redes de caridad en el Chaco

- 32 En los ítems referidos a la vida religiosa de los indígenas, en el formulario del censo, se estipulaba indagar: “a) si son adeptos a algún credo occidental, b) si no son adeptos a algún credo occidental, c) si creen en sus antiguas 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.
- 33 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. 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 la entrevistaron en el diario, la televisión y la radio. Allí resultó una curiosidad no solo por ser estudiante de antropología y censista, sino la sobrina de Jorge Newbery (ingeniero eléctrico y aviador, fundador de la aeronáutica argentina). En síntesis, desde que Sara pisó el norte se encontró con una red de relaciones que la contenían y, en cierta medida, conformaron su contexto de acción. 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 de la Congregación del Sagrado Corazón. El padre Celli se ofreció para ayudarla y la llevó a conocer el pueblo y, luego, a conocer a la maestra, en cuya casa se hospedaría.
- 34 Miguel Leone (2019) sostiene que, desde 1965, en la región del Gran Chaco la pastoral aborígen se organizó en torno a una red diversa y expandida de afectos y solidaridades que nucleaba agentes religiosos y no religiosos. Esta red, dedicada a los criollos pobres y a los indígenas, fascinó a Sara. 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).
- 35 A partir de sus descripciones es posible advertir que la situación en el norte del país le atrajo mucho más que la del sur, no solo por el trabajo etnográfico que allí podría realizar entre los pueblos que percibía como alteridad máxima (Lenton, 2010; Zapata, 2013), sino debido a sus anhelos de “vida inserta”. 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).

- 36 Tanto Lenton (2010), a quien ya referí, como Laura Zapata (2013, 2016) han señalado que la atención urgente y prioritaria de aquellos sectores percibidos como carentes, pobres y marginales, era parte de uno de los presupuestos del esquema desarrollista. Sin embargo, Lenton (2010) señala que, durante la segunda mitad del censo, precisamente cuando Sara se encuentra en el norte, los indígenas pasan de ser sujeto predilecto de planes desarrollistas a constituirse nuevamente en el objetivo de las fuerzas de seguridad. Desde que está en General San Martín, Sara decidió ocuparse personalmente de algunos asuntos articulando la red de agentes católicos con la cual estaba familiarizada a través de Victorina y la CDM. En correspondencia con estas prácticas, consideraba que los dirigentes del gobierno y del censo (incluyendo a algunos sacerdotes que ocupaban cargos jerárquicos) eran inoperantes. En cambio, 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).
- 37 En la localidad de General José de San Martín les pidió a los indígenas que eligieran a un representante para “facilitar la ayuda” y resultó electo José Sandoval; el lenguaraz que la acompañaba en las visitas. Juntos visitaron al comisario para solucionar algunos problemas y recorrieron 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).
- 38 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).
- 39 En esta localidad, además de conocer y relacionarse con los curas católicos italianos, Sara se encontró con otros 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). En sus cartas, describe con entusiasmo el trabajo de las misioneras protestantes y evangélicas, en particular el 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 —continúa en su relato— las evangelistas bautistas otorgan libretas de enrolamiento y libretas cívicas, les enseñan a coser a las mujeres, a leer y a escribir a los adultos y les dan útiles y delantales a los niños para la escuela. A su vez, se encargan

de comercializar las artesanías y les hacen 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).

- 40 Todo este escenario moviliza 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 entidad llamada Misiones Rurales, ubicada en San Miguel (provincia de Buenos Aires) y a cargo de Dolly Sojo, se comprometió a enviar alimentos, libros, remedios y ropa.

- 41 Después de uno 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).

- 42 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 Nacional del Nordeste), Dr. Núñez y Hortensia Luncar, 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 afirma 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).

- 43 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 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, percepción que como he referido se repite mucho en las apreciaciones de Sara sobre los indígenas. 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).

- 44 Sin embargo, como señala Zapata (2013), la presencia de las misiones católicas financiadas por el Estado en la zona databa de principios de siglo y si bien durante el peronismo tuvieron su interrupción, continuaron recibiendo financiación internacional; y desde la década del cincuenta volvieron a incrementarse a raíz del corrimiento de la frontera agropecuaria (que originó el Movimiento Rural Católico) y de las medidas desarrollistas que afectaron a toda la región del Gran Chaco. Es en este contexto que se inscriben las convulsiones del CVII. Leone (2019) agrega que dentro de la mencionada red que conformaba la pastoral aborígen había religiosos interesados en comprender las formas de religiosidad indígena. Como mencioné en el párrafo anterior, Sara advertía que Celli “asimilaba” sus ideas antropológicas; incluso años más tarde, Sara continuó escribiendo a Victorina sobre estos temas:

Por qué los misioneros han sido y siguen siendo, voceros de la cultura occidental y cristiana pero no del auténtico cristianismo. Si encuentran una cultura en la cual está institucionalizada una religión y viven en forma comunitaria, como tantas culturas indígenas de América, ¿Por qué trastocarles sus valores religiosos anunciando una religión nueva y distinta? Muchas veces pienso en Charles de Foucauld que pasó tantos años entre los árabes y no convirtió a ninguno, ¿no será porque descubrió la verdad de la religión mahometana y respetó a sus seguidores? (Newbery, S. J., marzo de 1973, Buenos Aires).

- 45 En otros fragmentos de sus cartas, 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).
- 46 En los párrafos citados es posible advertir que en muy poco tiempo (1961-1973) Sara es expuesta a una gran diversidad de ideas teológicas que van desde Kempis y Santa Teresa, Emilio Komar¹¹ y Louis Evely; pasando por Teilhard de Chardin hasta Hélder Câmara o Camilo Torres, referentes del MSTM. En sus cartas, las referencias a estas influencias son constantes, Kempis continuó siendo uno de los representantes máximos de la cristología (vigente y renovada en su variante latinoamericana durante el MSTM); mientras que Komar propuso la práctica de un realismo tomista y Louis Evely planteó seguir el camino de un Jesús histórico. En cambio, los planteos de Teilhard de Chardin se volvieron centrales ante la posibilidad de complementar las narrativas de la evolución con el relato bíblico;¹² mientras que, como menciona José Zanca (2020), los referentes del MSTM constituyeron el pasaje al abordaje del eje cultural de los problemas sociales propiamente latinoamericanos.

Tensiones políticas y pragmáticas

- 47 Desde el 13 de noviembre de 1966, Sara se encuentra en Formosa donde le tocó 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” (Newbery, S. J., 17 de noviembre de 1966, Formosa). Ante su sorpresa el jefe de policía resultó ser un primo hermano de Chito (marido de su hermana Stella Newbery): “que también se llama Florencio y le dicen Chito. Un tipo macanudo qué me ha dado toda clase de ayuda” (Newbery, S. J., 13 de noviembre de 1966, Formosa). A su vez, Sara continúa pidiéndole favores a Victorina; en esta oportunidad que 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).

- 48 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).

- 49 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 adecuarse del todo a 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 cobrarles¹³ y finaliza la carta mencionando que jamás deberán aburguesarse (Newbery, S. J., 21 de noviembre de 1966, Las Lomitas).
- 50 De acuerdo con Smith (1994) otro de los aspectos que caracterizó a la Teología de la Liberación es que no existe una verdad por fuera del acontecimiento histórico concreto y en contra del desarrollismo, postuló la eliminación de la propiedad privada en detrimento de la propiedad social de los medios de producción. Si bien el planteo de Sara está lejos de esta idea, para ella el comunismo no es el problema central. Durante los últimos días de su estadía en el norte y, de acuerdo con el relato etnográfico que transmite en las cartas a Victorina, hace una fuerte crítica a los organizadores 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.

- 51 Como referí con anterioridad, Lenton (2010) enfatiza que, a partir de julio de 1966 y durante la segunda mitad del censo, la urgencia dejó de ser el desarrollo y la prioridad se desplazó al tema de la seguridad social; entonces, los controles se incrementaron no solo sobre los indígenas, sino también sobre los mismos censistas y sobre la red que conformaba la pastoral aborígen. Como es posible advertir en las citas referidas, hacia finales de 1966, Sara apuntaba a desenmascarar la agitación en torno al tabú del comunismo; postura que explicita con mayor claridad en una carta sin remitente de 1969:

El decreto de nuestro presidente, que firman los Ministros del Interior y de Defensa y los Comandantes en Jefe, me parece de una cobardía y egoísmo increíble. Es tan cómodo hacer responsable de nuestra ignorancia y nuestros errores a los otros, en este caso a ese fantasma que les resulta tan cómodo para reprimir todo, el comunismo. (...). No podemos seguir aceptando un régimen que defienda al rico y al poderoso y que ignore en la práctica (no en los discursos) al pobre, al explotado, al que siempre es relegado, despreciado, olvidado. Yo viví todo esto entre los indígenas (Newbery, S. J., 1969, Ciudad Autónoma de Buenos Aires).

- 52 En esta carta, Sara reflexiona sobre la violencia contra el pedido de paz y convivencia del arzobispo Aramburu de Buenos Aires mientras propone apoyar la huelga y las declaraciones del padre Rafael Yacuzzi, párroco de Villa Ana, provincia de Santa Fe, quien afirmó que “la violencia está en el monte, en las criaturas desnutridas, en los hombres que trabajan de sol a sol con el hacha” (Newbery, S. J., 1969, Ciudad Autónoma de Buenos Aires).

“La solución es religiosa”

- 53 En este artículo analicé un *corpus* de cartas que Sara Josefina Newbery escribió a Victorina María Lacaze entre 1965 y 1967, mientras realizaba el primer Censo Indígena Nacional. Durante mi lectura advertí que a lo largo de este intercambio epistolar aparece reflejada cierta tensión —experimentada por Sara— entre su doble pertenencia: por un lado, al ámbito religioso de la Compañía del Divino Maestro y, por otro, al ámbito “laico” de la carrera de Ciencias Antropológicas. Al cabo de sus viajes, durante las visitas a los distintos parajes, pueblos y ciudades, Sara percibe y describe como fascinante y eficaz la práctica en favor de la “integración” de los indígenas a la nación realizada por los agentes religiosos en el territorio. Dividí en tres secciones el análisis del *corpus*: en la primera sección, describí los catolicismos que conformaron la primera educación de Sara, y subrayé el rol que se esperaba de las mujeres, en tanto instrumento de cristianización de las masas, hacía mediados del siglo XX y el posterior pasaje de las religiosas a la vida inserta. En la segunda sección, describí las circunstancias específicas que dieron origen al intercambio epistolar entre Sara y Victorina, y cómo este intercambio dio lugar al proyecto de una antropología aplicada; es decir un espacio de pensamiento, problematización y resolución que tenía como fin ofrecer una respuesta al problema de la “aculturación” y la “integración” de los indígenas a la nación. En la tercera sección, analicé concretamente la información contenida en las cartas a lo largo de tres ítems: en el primero subrayé que durante su viaje al Sur, especialmente en Neuquén, Sara se encontró con sacerdotes (padres de

Nevares y Barreto), a quienes describió como agentes activos respecto de una política indigenista. En el segundo ítem, describí la experiencia de Sara en el Gran Chaco; sus encuentros con el Padre Celli y otros religiosos y otras religiosas, a quienes también percibió y describió como agentes ocupados no sólo en la preparación y formación de los indígenas para su integración, sino interesados en la comprensión de sus religiosidades. En este sentido, Sara subraya que, en detrimento de un énfasis meramente económico, la solución religiosa al desarrollo social hospedaría, tanto la comprensión y práctica de la religiosidad indígena particular, como la práctica de un “auténtico cristianismo” en clave universal. Finalmente, en el tercer ítem de esta sección analicé que en relación al cambio suscitado desde junio de 1966 (golpe de estado), como menciona Lenton (2010), la vigilancia sobre el cumplimiento de los objetivos desarrollistas mutó a una vigilancia que priorizó el cumplimiento de objetivos de seguridad y de defensa alrededor del “fantasma” comunista. En relación a este cambio, Sara criticó la aparición de estos discursos y prácticas persecutorias que tergiversaban los problemas reales y, fundamentalmente, postergaban la resolución del problema urgente que continuaba siendo el de la marginalidad e integración desigual de los sectores indígenas y empobrecidos.

- 54 Otra de las hipótesis que sostengo a lo largo de este artículo es que el énfasis en el aspecto religioso de la solución al problema indígena aparece vinculado a su relación con Victorina en torno a su “casa”, la Compañía del Divino Maestro (CDM); ámbito inmediato de aplicación de su antropología profesional. La religiosidad indígena y popular se convirtió en el tema de sus proyectos ligados a la materia Antropología Aplicada que dictó desde mediados de la década del sesenta a mujeres de clases medias en la Escuela de Asistencia Social; materia que, algunos años más tarde, pasó a constituirse en un seminario de Antropología Aplicada con énfasis específico en las mujeres indígenas empobrecidas, que devinieron el sujeto predilecto de sus investigaciones y análisis.¹⁴

Fuentes

- 55 Aguirre, I. (13 de mayo de 1950, Bella Vista, Buenos Aires). [Carta a Sara J. Newbery].
- 56 Hueyo, S. (10 de enero de 1946, Tigre). [Carta a Sara J. Newbery].
- 57 Hueyo, S. (29 de enero de 1946, Tigre). [Carta a Natalia Montes de Oca].
- 58 Ingr, J. A. (21 de agosto de 1955, Rancagua, Chile). [Carta a Sara J. Newbery].
- 59 Ingr, J. A. (19 de septiembre de 1955, Rancagua, Chile). [Carta a Sara J. Newbery].
- 60 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.
- 61 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.
- 62 Martínez, E. A. (s/f). Resúmenes de informes de censistas por comisión. [Documento tipografiado].
- 63 Newbery, S. J. (20 de enero de 1946, Tigre). [Carta a Sara Hueyo].
- 64 Newbery, S. J. (9 de diciembre de 1962, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). [Carta a P. Álvarez].

- 65 Newbery, S. J. (junio de 1964, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). [Carta a Victorina María Lacaze].
- 66 Newbery, S. J. (15 de enero de 1965, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). [Carta a Victorina María Lacaze].
- 67 Newbery, S. J. (7 de diciembre de 1965, Neuquén). [Carta a Victorina María Lacaze].
- 68 Newbery, S. J. (22 de enero de 1966, Aluminé). [Carta a Victorina María Lacaze].
- 69 Newbery, S. J. (26 de enero de 1966, Ruca Choroy). [Carta a Victorina María Lacaze].
- 70 Newbery, S. J. (15 de febrero de 1966, Ikalma). [Carta a Victorina María Lacaze].
- 71 Newbery, S. J. (9 de mayo de 1966, Cushamen). [Carta a Victorina María Lacaze].
- 72 Newbery, S. J. (27 de agosto de 1966, General San Martín, Chaco). [Carta a Victorina María Lacaze].
- 73 Newbery, S. J. (3 de septiembre de 1966, General San Martín, Chaco). [Carta a Victorina María Lacaze].
- 74 Newbery, S. J. (7 de septiembre a Victorina, General San Martín, Chaco). [Carta a Victorina María Lacaze].
- 75 Newbery, S. J. (10 de septiembre de 1966, General San Martín, Chaco). [Carta a Victorina María Lacaze].
- 76 Newbery, S. J. (16 de septiembre de 1966, General San Martín, Chaco). [Carta a Victorina María Lacaze].
- 77 Newbery, S. J. (9 de noviembre de 1966, General San Martín, Chaco). [Carta a Victorina María Lacaze].
- 78 Newbery, S. J. (17 de noviembre de 1966, Formosa). [Carta a Sara J. Newbery].
- 79 Newbery, S. J. (21 de noviembre de 1966, Las Lomitas, Formosa). [Carta a Sara J. Newbery].
- 80 Newbery, S. J. (1969, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). [Carta sin destinatario explícito].
- 81 Newbery, S. J. (marzo de 1973, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). [Carta sin destinatario explícito].
- 82 Soloeta, C. (18 de noviembre de 1954, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). [Carta a Sara J. Newbery].

BIBLIOGRAPHY

Bonvicini, A. (2010). *La formación intelectual de las mujeres católicas. El Instituto de Cultura Religiosa Superior de Buenos Aires (1933-1955)*. Luján: 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 (1967). *Resultados provisorios 1966-1967*. Tomo I. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio del Interior, Secretaría de Estado de Gobierno.
- Censo Indígena Nacional (1968). *Resultados provisorios 1967-1968*. Tomo II. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio del Interior, Secretaría de Estado de Gobierno.
- Chertudi, S. y Newbery, S. J. (1966). La Difunta Correa. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* VI, 55-178.
- Chertudi, S. y Newbery, S. J. (1978). *La Difunta Correa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Huemul.
- Chesterton, G. K. (1946). El camino redondo: o la acusación de abandono del hogar. En *Hombre Vida*, (pp. 203-234). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Espiga de Oro.
- 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)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/898>
- Lenton, D. (2010). Políticas del Estado indigenista y políticas de representación indígena: propuestas de análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo. *Revista Sociedades de Paisajes Áridos y Semiáridos*, II (2), 85-108.
- Lenton, D. (2014). De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970). *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, IV (2). <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1290>
- Leone, M. (2019). "Por la liberación del indígena". Trabajo pastoral y procesos de organización política indígena en la región del Chaco argentino (1965-1984). *Sociedad y Religión*, XXIX (51), 112-141. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387260397006>
- Palavecino, E. (1932). Áreas culturales del territorio argentino. *Actas del XXV Congreso Internacional de Americanistas*, (223-234). La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Palavecino, E. (1959). Áreas de cultura folk en el territorio argentino (esbozo preliminar). En J. Imbelloni (Ed.), *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 (Eds.), *Historia, Mujeres, Archivos y Patrimonio Cultural. Abordajes, cruces y tensiones para una historia de mujeres con perspectiva de género*, (pp. 191-204). Rosario: ISHIR.
- 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. Gramático y M. L. Rosa (Eds.), *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.

Zanca, J. (2020). La Década Teilhard. Circulación y usos de la obra de Pierre Teilhard de Chardin en la Argentina de los años sesenta. En C. A Silva de Moura, D. Marroquim y E. Helgen (Eds.), *Histórias Transnacionais: intelectuais, devocões e ordens católicas na América Latina durante o século XX*, (pp. 231-262). Rio de Janeiro: Autografia.

Zapata, L. (2013). Pastoral aborigen y categorías de identificación de poblaciones indígenas en Formosa (1960-1984). *Uturunku Achachi, Revista de Pueblos y Culturas Originarios*, (2), 47-62.

Zapata, L. (2016). Intersticios y fragmentaciones: “promoción” del aborigen en el Chaco (1970-1990). *Sociedad y Religión*, XXVI (46), 163-180. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387247608007>

NOTES

1. El presente texto es una reelaboración de una ponencia presentada recientemente en el grupo de trabajo: ¿Por qué importa la (historia de la) antropología? Diálogos entre el pasado y el presente disciplinar del 12° Congreso Argentino de Antropología Social. La Plata, 20 al 23 de abril de 2021.

2. En esta ponencia me referiré a un breve fragmento de la trayectoria de Sara Josefina Newbery, sin embargo, en otro lugar he referido sobre su militancia en el feminismo desde los tempranos años setenta, y su participación activa en infinidad de movimientos y asociaciones como: la Unión Feminista Argentina (UFA); ATEM, 25 de noviembre, distintas Comisiones por el Derecho al Aborto, Mujer-Iglesia, Lugar de Mujer, WATER (Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual), CFFC (Catholics for a Free Choice) y muchos otros. En la década del noventa creó su propia agrupación denominada “La Urdimbre de Aquehua”, que proponía entre sus objetivos la recuperación para las mujeres de los espacios sociales de producción del conocimiento (San Martín, 2021).

3. Tanto el Instituto como la Compañía del Divino Maestro funcionaron desde 1938 y desde 1943, respectivamente, en un edificio ubicado en la calle Rodríguez Peña 1054 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

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

5. Sara cursó las materias del bachillerato en cuatro instituciones: el Liceo Nacional de Señoritas No. 1 “José Figueroa Alcorta”, la Escuela Normal de Maestras No. 9, el Colegio Nacional Nicolás Avellaneda y el Liceo Nacional de Señoritas No. 4.

6. El tema del encuentro-desencuentro con la “casa” aparece la mayoría de las veces vinculado a Chesterton (1946); traducido y comentado por Natalia Montes de Oca y cuya edición se encuentra entre los libros marcados de la biblioteca de Sara. En este capítulo el autor enfatiza la distancia y la ausencia, como constitutivas de la proximidad y la presencia. Sara escribe a Victorina: “Como tú bien dices, olvidemos los dolores pasados por el gozo que tenemos entre las manos. Si usted se va, haremos la experiencia de Chesterton. Y yo sé que siempre volveré a su lado y usted el mío. Contestaré una vez más ante Dios, ante mí y ante Usted, cuánto la quiero, nuestro mundo es redondo y así son nuestras aspiraciones porque siempre queremos volver: volver a Aquel que nos creó, volver a aquellos que amamos” (Newbery, S. J., 12 de febrero de 1964, Buenos Aires).

7. Desde mediados de la década del sesenta, Sara Josefina dictaba la materia Antropología Aplicada en la carrera de Servicio Social de la Escuela de Asistencia Social que, algunos años más tarde, se convirtió en el Seminario de Antropología Aplicada orientado al conocimiento y

comprensión de las prácticas religiosas indígenas y populares a la vez que, a la formulación de problemas y soluciones relativas al empobrecimiento y marginalidad de los pueblos indígenas (con atención especial a las mujeres indígenas).

8. 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 Angélica 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 y Miguel Bartolomé.

9. 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).

10. La rigidez de las categorías que encorsetan lo que finalmente quería relevarse durante el censo puede advertirse en los resúmenes de los informes que los censistas envían a las autoridades. Por ejemplo, al cabo de su gira por la zona este de la provincia de Río Negro, los agentes censistas Guillermo Magrassi, Alcira Imazio, Rita Alicia Ceballos y Sara J. Newbery habían entregado sus informes respecto de los cuales el presidente del Censo, el padre Emilio A. Martínez, firmaba el siguiente resumen: “En la primera etapa el señor secretario técnico Edelmi Griva actuó durante una semana en el terreno, para realizar contacto y lanzar el operativo. Fueron relevados los departamentos de Bariloche, Cushamen, Ñorquínco, Pilcaniyeu. Fracasó el intento de hacerlo en El-Cuy, por haberse desatado el mal tiempo. En el departamento de Bariloche las familias censadas no constituyen comunidades, racialmente están en etapa de mestizaje y los bienes culturales no los diferencian de los pobladores no indígenas. Étnicamente pertenecen todos los grupos al tronco étnico Mapuche, por lo general ocupan terrenos fiscales, pero sin títulos de propiedad. La economía se basa en la ganadería fundamentalmente, aunque sin gran desarrollo por la mala calidad de la tierra, ya que la agricultura apenas llega al nivel de huerta y la avicultura apenas tiene influencia. La artesanía es reducida y generalmente en manos de mujeres de edad avanzada, los jóvenes de ambos sexos emigran a lugares o estancias vecinas como peones o empleados para el servicio doméstico. Estado sanitario, deficiente. Estado de aculturación, acelerado, desde el punto de vista indígena en un proceso de desintegración total. No sobreviven entre ellos expresiones de religiosidad antiguas, las que están suplidas en algunas ocasiones con especies de rogativas mañaneras. El producto del trabajo, y el rendimiento mismo del esfuerzo (grande o chico) tiene por lo general un único beneficiario: el bolichero. La vivienda es del tipo rancho”. Resumen tipografiado de informes de los censistas, firmado por el presidente Martínez.

11. 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 realismo tomista.

12. En 1962, Sara escribió una carta al padre Álvarez, a quien le solicitaba: “hacerle unas preguntas sobre dudas que tengo mientras estudio Introducción a las Ciencias Antropológicas,

materia que se dicta en el Museo Etnológico correspondiente a la Facultad de Filosofía y Letras de la calle Viamonte. Quisiera consultarle sobre la coordinación de la creación del hombre según el relato de la Biblia y los hallazgos arqueológicos del *Sinanthropus pekinensis* y otros” (Newbery, S. J., 9 de diciembre de 1962, Buenos Aires). El *Sinanthropus pekinensis* o el hombre de Pekín, fue el homínido de cuyo hallazgo participó Teilhard de Chardin en las primeras décadas del siglo XX.

13. Es muy probable que se trate del reconocido médico Esteban Laureano Maradona, aunque no menciona su nombre.

14. En su tesis de licenciatura, María Silvia González Pedemonte (2009) postula que el trabajo de Chertudi y Newbery (1966, 1978) constituye el último referido a la temática de las devociones y canonizaciones populares antes que esta temática desaparezca del ámbito de la antropología social en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Según su hipótesis, esta temática habría quedado huérfana en el ámbito de la antropología “laica”, sin volver a resurgir inmediatamente en los años que siguieron a la última dictadura cívico-militar argentina (1976-1983). Considerando estas ideas y otras que sostiene la autora, y de acuerdo a la hipótesis propuesta en este artículo, entiendo que en lugar de quedar huérfana tanto Chertudi como Newbery, a partir del uso de ciertas categorías pertenecientes al ámbito de la teología católica, desplazaron el objeto de estudio mencionado al campo de la religión católica, al mismo tiempo que, en el caso de Sara, este desplazamiento instaló también a la antropología en el ámbito católico.

ABSTRACTS

In this paper I analyze the anthropological, theological and religious influences that shape the experiences, thought and reflections of Sara Josefina Newbery Hueyo during her work as agent of the first National Indigenous Census carried out, at least formally, between 1965 and 1968. This analysis is based on a corpus of letters that Sara wrote to Victorina María Lacaze, a sister of the Compañía del Divino Maestro (CDM), during her trips to different indigenous communities in Argentina. The aim is to reconstruct the respective contexts within which she carried out her work as a census agent and, at the same time, describe her personal way of dealing with each. In this sense, we note that her work as a census agent is put in tension by the relationships she maintains with, on the one hand, those from her field of instruction as a religious woman and on which she still insists on founding her "home", and from where she draws the affection needed to do her job; and, on the other hand, the secular field of anthropology where she trained professionally, and which underlie the views that empower her making decisions or issuing authorized reflections on indigenous people.

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 aspectos que la empoderan a la hora de tomar decisiones o emitir reflexiones autorizadas sobre los indígenas.²

INDEX

Keywords: Sara Josefina Newbery, National Indigenous Census, inserted life, catholicism

Palabras claves: Sara Josefina Newbery, Censo Indígena Nacional, vida inserta, catolicismo

AUTHOR

CELINA SAN MARTÍN

Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Argentina.

Correo electrónico: celinasanmartin@gmail.com