

EL INDIO Y EL OTRO

Imaginarios, representaciones
y usos discursivos
en el indigenismo brasileño
del siglo XX

Carlos Benítez Trinidad

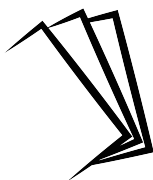


EL INDIO Y EL OTRO

EL INDIO Y EL OTRO

Imaginarios, representaciones
y usos discursivos
en el indigenismo brasileño
del siglo XX

Carlos Benítez Trinidad



ISBN: 9788409126972

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 14125. Sólo para uso personal
teseopress.com

Vi muitas pessoas postarem diante de mim, um índio, e, ficar horas a olhar-me. Além de me lançarem uma série de perguntas, entre elas, se não existe mais índio 'brabo'.

Penso comigo: o que estão eles pensando? Esforço-me para penetrar em seus pensamentos. Afinal, um descendente de índios selvagens, descendentes de seres mitológicos, índios, está postado diante deles, de calças, camisa e sapatos. Neste momento, a imaginação desse povo simples voa pelo mundo da fantasia.

Como será que vivem? O que comem? Será descendente de comedores de gente? Terá ele provado alguma carne humana? Tem ele algum sentimento humano de amor e compaixão?

Enfim, percebo que as interpretações e comparações que nos fazem não passam da categoria de animais exóticos que habitam a selva. Tenho vontade de fazê-los compreender meu mundo, assim cheguei a compreender o mundo deles (Daniel Cabixi; CIMI/CNBB, 1987).

Índice

Consideraciones iniciales.....	11
1. El indigenismo institucional. El indio representado por el Serviço de Proteção ao Índio y la Fundação Nacional do Índio.....	21
2. El indigenismo académico. Nuevas perspectivas en viejos formatos.....	71
3. La eclosión de un nuevo indio. La emancipación de 1978 y el activismo social.....	131
4. La pastoral indigenista. El indio imaginado por la Teología de la Liberación.....	199
Consideraciones finales.....	269
Bibliografía general.....	277

Consideraciones iniciales

El presente libro se constituye como un derivado específico de mi tesis doctoral. Releyéndola, pude comprobar que, siendo tan extensa, contenía una gran cantidad de ricas digresiones que hacían la lectura pesada y su argumentación principal por momentos difícil de seguir. Ese trabajo, defendido el 7 de abril de 2017, pretendía radiografiar la polisemia del concepto indio, representado por la sociedad brasileña (en toda su complejidad) durante los años de la dictadura militar (1964-1988). Como trabajo de investigación, terminé por rastrear el indigenismo brasileño contemporáneo, desde sus orígenes hasta el fin de la dictadura militar. Los diferentes actores que lo componen, en todo el rico desglose de lo que significa y significó el indigenismo en Brasil durante el siglo XX.

Y es sobre este tema que trata este libro, pretendo seguir los pasos de esta actividad desde la fundación del indigenismo contemporáneo con la constitución del *Serviço de Proteção ao Índio* en 1910, hasta el fin del régimen tutelar con la decadencia de la dictadura militar en 1988. El objetivo específico no es hacer historia de las instituciones involucradas en la cuestión indígena, lo que interesa en este trabajo es navegar por las representaciones que de lo indio se hicieron en este periodo en el ejercicio de interactuar e imaginar a la otredad, lo que llamamos indigenismo.

Por ello, debemos afirmar y concretizar ciertos términos para que el lector pueda entender que contenido ofrece esta obra. El indigenismo contemporáneo brasileño fue fruto de unos elementos fuertemente determinados por su singularidad histórica. Las políticas de Estado marcaron los compases del contacto interétnico en un intento de regularizar la normalización de la frontera expansiva de una sociedad en ebullición como era el Brasil del siglo

XX. Lo indígena, al ser una cuestión fronteriza (a todos los niveles), se relacionó con lo militar, con el desarrollo, con la integración cultural y económica del *hinterland*, etc., intentando darle un espacio jurídico que regulase e interpretase la especial diferencia que componía lo indio. De ahí nació la pacificación, la tutela, la emancipación y las diferentes estrategias de integración que pretendieron dotar de significados a ese indio dentro de los objetivos y preferencias de la nación como comunidad imaginada.

Lo que en este libro se ha llamado “indio”, el constructo cultural, se crea y recrea en el indigenismo ¿Qué es el indigenismo? Tradicionalmente se ha definido como el ejercicio desde el Estado, y la miríada de actores que lo integran y orbitan, para lidiar con los pueblos indígenas y el contacto interétnico, encargado de apuntalar, fusionar y actualizar viejos prejuicios y construcciones con nuevos mimetismos y situaciones con la intencionalidad última de llevar a buen puerto el proyecto nacional; pero en este trabajo el indigenismo va más allá del intento continuo de darle nitidez institucional a ese ejercicio. Me gusta entender el indigenismo como la intención de comprender y gestionar la otredad por parte de la sociedad y el poder hegemónico, intencionalidad nunca monopolizada por el Estado, sino compartida por el común de todos aquellos que se consideraban parte del proyecto nacional (y colonial anteriormente). Ya que sin la colaboración incesante del conjunto de la sociedad para recrear continuamente en su imaginario ese indio exótico y ajeno; su proyección ideológica y su materialización práctica no hubieran sido posibles. Sin poblaciones urbanas y rurales generadoras y consumidoras de imágenes continuas de indios naturalizados, ajenos, bestiales, antropófagos, peligrosos, salvajes y barbáricos paganos, todo este esfuerzo hubiera sido fútil e infinitamente menos rico.

Por ello, el indigenismo como tal sobrepasaba los límites establecidos por los intentos de gestión y asimilación de la otredad por parte de la oficialidad (como ha sido tradicionalmente estudiado), y pasa a ser todo un imaginario

espectacular, complejo e inmenso que inundaba hasta los rincones más íntimos de Brasil. En este trabajo usamos la definición desarrollada por la antropóloga Alcida Rita Ramos (2012) que, inspirándose en el Orientalismo de Edward Said, defiende que el indigenismo es también el vasto territorio de imágenes e imaginario que, basados en los filtros de lo popular y lo erudito, dan forma a la figura polisémica y múltiple que es el indio. El indio, o lo indio, es el producto de la relación interétnica continuada en los territorios asimilados y por asimilar de la extensión brasileña (y latinoamericana) y la actividad que produce, el indigenismo.

Este libro pretende analizar las lógicas, mitologías, imaginarios y discursos que inundaban el, o los indigenismos, desde el institucional hasta el académico, popular o religioso. Y poder comprobar como todos juntos creaban en la mentalidad brasileña ese “otro ante el espejo” en el que se miraban.

Tal y como veremos a lo largo de este libro, esa imagen mostrada en el espejo del “yo” dota al indio de un rol caleidoscópico (plural y polisémico) que refleja la anti-imagen del hombre civilizado, como una especie de “oposición ontológica”. Como “janela indiscreta que expõe o *ethos*, quase sempre oculto, de uma determinada identidade nacional no continente” (RAMOS, 2012, p. 29), el indigenismo y su producto, el indio, representa la actividad de observarse en una otredad construida. Este libro tratará y traspasará las fronteras del indigenismo “oficial”, para ver cómo también ese indio como oposición ontológica estaba presente en el imaginario y en el discurso del contrapoder y lo popular. Desde la curiosidad científica hasta la defensa a ultranza del indígena, pasando por la acción religiosa, contribuyeron, oponiéndose, alineándose o discutiendo la imagen institucional, a enriquecer la figura del indio y complejizar los contextos del indigenismo.

¿Qué es el indio y qué lo define como tal? Es importante señalar la diferencia conceptual que en este trabajo se le otorga a la categoría “indio” separada de la de “indígena”. Para concretar que es el indio, se va a valorizar la definición de Bonfil Batalla (1931-1991), uno de los grandes exponentes de la corriente crítica de la antropología que surgió en América Latina en esa época convulsa que se pretende analizar. En su trabajo *El concepto de Indio en América Latina: una categoría de la situación colonial* (1977), defendía que los intentos infructuosos de definición de lo indio se debía a la relación que tal concepto tenía con el retraso y lo rústico, adjetivos que demonizaban a ese sector de la población mexicana (y latinoamericana) por ser incapaz de adaptarse totalmente a la sociedad moderna, teniendo como resultado su sufrimiento en forma de exclusión y explotación. Por ello, tradicionalmente, la palabra indio no ha correspondido a una categoría étnica o cultural que definiese los límites de tal grupo en este sentido, dando lugar al debate infinito que siempre se ha generado en torno. En este sentido, Batalla define lo indio dentro de la lógica colonial:

La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial. [...] Las poblaciones prehispánicas van a ver enmascarada su especificidad histórica y se van a convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio/los indios. (BATALLA, 1977, p. 18)

Por tanto, la palabra indio englobó desde el comienzo de la presencia europea a todos esos pueblos nativos de América dominados por el régimen colonial. O sea, el indio fue la primera palabra usada para designar a la otredad en oposición a la modernidad europea naciente. Esta demarcación como nativo colonizado o colonizable lo diferenciaba

de ese otro estrato oprimido en el orden colonial que suponía el esclavo africano, estrato que sufría un estatus inferior al del indio y que le condenaba a ser una mercancía casi desprovista de humanidad.

La conquista supuso un rompimiento total con la dinámica de la América precolombina, donde estos grupos sociales disfrutaban de identidad plena y propia, en la que pasaron a formar parte de esa masa deforme colonizada, demonizada y explotada. Este estatus infelizmente continuó tras la independencia de las jóvenes naciones latinoamericanas. En el caso de Brasil, por ejemplo, el indio no era contemplado dentro de la definición de ciudadano; al contrario, fueron tratados como elementos alienígenos y subversivos en las fronteras olvidadas por los antiguos imperios coloniales, al mismo tiempo que eran requeridos para la conformación de los recientes Estados, y sus nuevos proyectos de narrativa nacional y modernización económica.

No século XVI, os índios eram ou bons selvagens para uso na filosofia moral europeia, ou abomináveis antropófagos para uso na colônia. No século XIX, eram, quando extintos, os símbolos nobres do Brasil independente e, quando de carne e osso, os ferozes obstáculos à penetração que convinha precisamente extinguir. Hoje, eles são seja os puros paladinos da natureza seja os inimigos internos, instrumentos da cobiça internacional sobre a Amazônia. (CUNHA, 1994, p. 123)

Las palabras de Manuela Carneiro da Cunha ofrecen una pista clara de lo que ha sido el indio como ser imaginado y construido desde el discurso euro-occidental, en una sucesión de imágenes que servían para reforzar su carácter de otredad opuesta al nosotros. Como la misma autora dice, es un ser creado a partir de multiplicidad de prismas con diversos orígenes epistemológicos que confluyen en un binomio nuclear capital: alteridad y dominación. Compuesto por una constelación de imágenes contradictorias, paradoxales y polisémicas, nacidas de una mezcla secular de referencias epistémicas propias mítico-científicas, de

análisis etnocéntricos de la experiencia empírica, de justificaciones morales y hegemónicas de dominación (religión/conquista/colonización) y, con el tiempo, de construcción científica (racismo), el indio se yergue como un ser casi informe con el que es necesario lidiar. Pues este da legitimidad al proyecto de la Modernidad europea en la labor de espejo metafísico al que asomarse para recordar cómo es un mundo sin civilización (BARTRA, 2001).

Aún hoy el indio genera fascinación y extrañeza, es lo que éramos y que no volveremos (ni queremos) a ser, a pesar de todos esos alegatos a favor de los pueblos indígenas. La sociedad moderna, no solo heredera, sino continuadora (sin visos de tener fin) de ese objetivo de desconexión con un entorno al que adaptarse (domesticado), necesita del indio, como se necesitó del hombre salvaje, para poblar una mitificación del habitante antagónico de los límites de lo verdaderamente humano, guardián del primitivismo, sumo pontífice de lo intocado.

Para ser más concretos, la categoría indio es la simplificación y la generalización de una pluralidad otra para que pueda ser manejada y gestionada fácilmente por el imaginario y la práctica del poder euro-occidental. Por ello, el indio ayudó a limar y pulir, para homogeneizar, cada grupo, etnia y nación indígena. Esta categoría es la que interesa en este trabajo y en la que se va a centrar la investigación. Por supuesto, la misma no elimina las especificidades concretas de las vivencias y particularidades históricas de cada grupo indígena, al mismo tiempo que estas especificidades no restan importancia a la categoría indio. O sea, conviven perfectamente y se enriquecen mutuamente. Es más, esas especificidades refuerzan la categoría indio complejizándola y enriqueciéndola en una pluralidad siempre creciente.

Este “personaje” creado para el teatro de los símbolos de la colonialidad representaba el rol de contraparte en un juego de opuestos que, a pesar de formar parte de la dialéctica del discurso, del imaginario o la ideología, terminó por afectar la dimensión real del contacto interétnico en

forma de leyes, normas, ordenanzas y estrategias. El indio como espejo invertido habitaba lo etéreo, afectando, de forma irregular, la compleja red de relaciones de poder entre comunidades, poblaciones, instituciones y actores implicados, de una forma u otra, con los entresijos más profundos de Brasil.

En este trabajo, como se ha señalado, se va a distinguir entre indio e indígena siguiendo las líneas trazadas hasta ahora. Mientras el indio es el ser imaginado por la relación colonia, el indígena podría definirse como la persona de carne y hueso que habita la realidad tangible, enfrentándola como buenamente pueden. Aunque Bonfil Batalla (1977) define también al indígena como categoría colonial, no faltándole razón, al ser una categoría que define a todos los pueblos nativos de América, en este trabajo se querría marcar la diferencia entre ambas categorías. Por ello, el indio es el ser imaginado y general que ocupa el imaginario plasmado en libros, películas, discursos, pinturas, leyes y en toda generalización basado en el constructo socio-cultural para designar a la otredad. Y el indígena es la categoría que define a todos los pueblos existentes de América y, por tanto, la que es susceptible de ser especificada con las etnias, pueblos y naciones concretas que habitan y sobreviven por todo el continente.

Por eso, en este trabajo, los diferentes grupos indígenas y el sujeto indígena no van a ser estudiados en sí mismos. Sino que serán tratados en *passat*, como hace Roberto Cardoso de Oliveira con los Tükúna del Alto Solimões (1996) para ilustrar y ejemplificar su teoría de la fricción interétnica. O sea, servirán de ejemplo e ilustración para demostrar la perpetuación y pervivencia del constructo indio, y de cómo este afectaba a la regulación del contacto interétnico a través del teatro de símbolos que era el relato nacional brasileño, así como a la propia forma que tenían los indígenas de verse a sí mismos dentro de ese contexto. Se es consciente de que en Brasil se usa indistintamente indio de indígena, tanto por los propios indígenas como por los

blancos, se ha tenido especial cuidado a lo largo de todo el presente trabajo de delimitar correctamente cuándo se trata de la categoría indio y cuando de indígena.

En cada capítulo se pretende desgranar como se ha ido formando la visión que la sociedad brasileña ha tenido tradicionalmente de lo indio a partir de las herencias coloniales y su continua búsqueda de construcción identitaria, en ese desencuentro continuo entre la idealización europea y la, a veces menospreciada y otras romantizada, realidad tropical. Y como esa representación chocaba con los intereses económicos, la maraña burocrática de un país continental, los pavorosos vacíos con los que los brasileños veían sus vastos interiores y la complejidad cruel de los países que arrastraban la herida colonial. En ese punto de inflexión es donde se genera el indigenismo y es lo que he intentado mostrar en estas páginas.

Por desgracia este trabajo no puede abarcar la enorme complejidad de todos los actores que componen la realidad brasileña, así que he tenido que dar visibilidad solo a quienes han tenido mas incidencia en el relato que se iba construyendo a nivel nacional. Por ello, empezando por el indio imaginado por el indigenismo institucional, seguiremos con científicos, indigenistas (en la figura del *sertanista*), la opinión pública y su cambio de paradigma durante la dictadura militar y por último el indigenismo de la Teología de la Liberación.

Junto con mi deseo de que este trabajo ayude a descolonizar la imagen que tenemos de los pueblos indígenas (en los que injustamente volcamos nuestros prejuicios, deseos y esperanzas), facilito una cronología que puede ser consultada para apoyar los ritmos de la lectura.

División cronológica del indigenismo institucional contemporáneo de Brasil

- 1910 – 1932 *Indigenismo Rondoniano*. Fase inicial del idealizado indigenismo heredero del positivismo decimonónico bautizado con el nombre de su mayor exponente, Cândido Rondon y que nace junto al *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI)
- 1933 – 1950 *Burocratización del SPI*. Fase de decadencia del indigenismo romántico de Rondon, a raíz de las malas relaciones de este con el Estado Brasileño y la consolidación del SPI como órgano público.
- 1950 – 1964 *Auge y decadencia del indigenismo científico*. La generación de indigenistas que toman el relevo a Rondon y los suyos, protagonizados por hombres de ciencia.
- 1964 – 1967 *Fin del SPI y del indigenismo contemporáneo clásico*. Época marcada por la crisis generalizada en el indigenismo y su mala imagen pública, termina con el SPI disuelto y la institución de la *Fundação Nacional do Índio* (Funai)
- 1968-1988 *Indigenismo Militar*. Toma de las instituciones indigenistas por parte de los militares. Durante este tiempo el indigenismo estará sometido por los intereses de seguridad y desarrollo del régimen militar.
- 1978 – / *Auge del Indigenismo pro indio y nacimiento del movimiento indígena*. El año de 1978 supondrá un antes y un después en la representación e interacción de la sociedad brasileña con los pueblos indígenas.

1

El indigenismo institucional

El indio representado por el Serviço de Proteção ao Índio y la Fundação Nacional do Índio

A finales del siglo XIX se creó un profundo debate en el seno de la sociedad brasileña sobre los rumbos de su propia sociedad que, necesitada de contemporaneidad, terminó por determinar que debía acabar con el régimen imperial. Una de las muchas caras de este debate fue el replanteamiento de la relación que el Estado tenía con las poblaciones nativas. A partir del mismo, se creó la amplia y sólida base del interés civilizador que imperaría en el indigenismo oficial hasta el proceso constituyente culminado en 1988. Por ello, la labor del órgano indigenista oficial de la dictadura civil-militar, creado por y para sus fines, como fue la Funai, se movía sobre un terreno de fuertes influencias positivistas y evolucionistas provenientes de esta época.

La necesidad de renovación de la narrativa nacional brasileña en el último cuarto del siglo XIX exigía la reconciliación con lo que el nacionalismo tropical consideraba su primordial y original representante: el indio. La sociedad brasileña decimonónica había bebido mucho de las influencias ilustradas europeas del Siglo de las Luces, y lo siguió haciendo con el romanticismo y positivismo europeo. En un Brasil exuberante y con grandes posibilidades de expansión, el buen salvaje no era solo ese ser inocente representante de una humanidad idílica en contraposición

a la degeneración de la sociedad urbana de corte burgués, también era pasado (como el brasileño primigenio) y futuro (promesa de independencia y fortaleza). En el largo siglo XX, se asentó la concepción del indio como sinónimo de lejanía espacio-temporal (habitante de un pasado idealizado o una floresta lejana) al mismo tiempo que fue instrumentalizado como símbolo clave de la nación.

Esta corriente romántica estaba abanderada por aquellos artistas que protagonizaron la vanguardia del pensamiento social y cultural brasileño de la época. Los más conocidos fueron José de Alencar (1829-1877) en prosa, y Antônio Gonçalves Dias (1823-1864) en la poesía, escritores románticos que ensalzaron el espíritu natural, noble y altivo de los indígenas. También se hizo popular que dibujantes y pintores reprodujeran pueblos indígenas en las cada vez más comunes expediciones científicas y libros de viajes, práctica que ayudó a fomentar, como figura capital en el imaginario brasileño, su imagen romántica (TREECE, 2008).

En este debate se enfrentaron las dos posiciones hegemónicas en el seno del poder brasileño. Por un lado, el ya comentado indio romántico consumido por las sociedades burguesas de las grandes urbes, y por otro, los representantes del nuevo y cada vez más pujante sector de la sociedad, los inmigrantes, que defendían un Brasil sin indígenas que obstaculizasen la modernización.

Diferentes puntos calientes avalaban la postura de estos últimos al inicio de la república, como el de los Xokleng en Paraná y Santa Catarina contra los cazadores profesionales de indios (*bugreiros* o *caçadores de bugres*), los Botocudos en Espírito Santo y Minas Gerais, con quienes los colonos disputaban las tierras por explotar, o los Kaingang en São Paulo y su resistencia a la construcción de la *Estrada de Ferro Noreste* (MELLATI, 1980, p. 189). Estos enfrentamientos, ocurridos en zonas relativamente cercanas a las grandes ciudades brasileñas, generaron toda una profunda discusión sobre la problemática indígena y las diferentes formas de

lidar con ello, “a imagen romântica que se fazia do indígena nos setores urbanos do país emergiu vigorosa em oposição à imagem sanguinária e bárbara que aparecia no sertão” (PRUTSCH, 2014, p. 6).

En un extremo de este debate estaba Francisco Adolfo Varnhagem (1816-1878). Este ingeniero militar e historiador de madre portuguesa y padre alemán fue una de las grandes mentes que protagonizaron la creación de la consciencia común brasileña de la época¹. En sus trabajos, discursos y obras, se percibe un fuerte discurso supremacista, en el que caracterizaba a los indígenas como seres “infelices” que vivían en un estado constante de guerra y violencia en las profundidades de las selvas y que, cuando podían, no dudaban en hacer lo mismo a los “ciudadanos civilizados del Imperio” (VARNHAGEN, 1856). Según el historiador, la única solución para tales problemáticas era la fuerza, ya que si el poder les dejara espacio, vejarían el país, degradando su humanidad. Esta era la única solución para educar esas “crianças” de evidente “incapacidade moral”. Varnhagen llegó a defender la posibilidad de rescatar e institucionalizar las *bandeiras*, dando espacio de nuevo a la noción de Guerra Justa como salida legal y legítima para someter y capturar a aquellas criaturas extrañas al pacto social, haciéndoles una “nação estrangeira” dentro de la propia nación (ROCHA, 1988, p. 28).

La visión de Varnhagen, reaccionaria y conservadora, daba voz a un forma de ver la problemática indígena muy cercana a los círculos de poder preocupados por las políticas de tierras y por la economía en un mundo cada vez más

¹ Sus trabajos fueron muy reconocidos en la época, formando parte del Instituto Histórico y Geográfico Brasileiro, es considerado el padre de la historiografía contemporánea de Brasil, ya que fue el primero en escribir una historia de este. También fue uno de los principales defensores de crear una nueva capital en el interior del país, lo que demuestra el interés por tal proyecto casi cien años antes de su consecución en Brasilia (CEZAR, 2007).

globalizado y competitivo y un país con un interior rico sin explotar, así como a los habitantes (más o menos poderosos) que competían por el territorio con los pueblos indígenas.

La figura de Varnhagen es importante, pues desafiaba al incipiente romántico nacionalismo brasileño al decir que era imposible que aquellos seres fueran los verdaderos y primitivos brasileños, ya que ni siquiera eran representantes históricos de la actual nación. Para el historiador, como los grandes perdedores del choque de las “tres razas”, no podía ostentar dicho cargo simbólico, ya que colocar al indio, a todas luces un elemento débil, como constitutivo del alma brasileña, contradecía a la necesidad del Estado brasileño de dar tierra a los colonos para que desarrollasen el país. El intelectual reproducía en su discurso todos los componentes tradicionales del indio histórico, sobre todo cuando rescataba, para reforzar sus argumentos, lecturas del siglo XVI como la siguiente:

[...] bárbaros, selvagens, antropófagos; andavam nus, deformavam o corpo, experimentavam privações devido à sua imprevidência, não castigavam os vícios e nem premiavam as virtudes, castigavam as mulheres, eram viciosos contra a natureza, habitavam abrigos precários, não usavam metal, empreendiam a guerra pela vingança ou para satisfazer seus instintos ou os apetites dos chefes sem legitimidade no cargo e matavam os prisioneiros ao som de cantos e danças. (PARAISO, 2000)

Bajo este prisma, para Varnhagen era evidente que solo para filósofos, historiadores y publicistas, por conocerlos de forma superficial, genérica y abstracta, podían alabar a unos seres que vivían en un estado de tal decadencia. Solo con el uso de la fuerza fue que los “cristianos” consiguieron sacarles del aislamiento humano y moral con la implantación de leyes, de la dignidad, la propiedad y la valorización de sentimientos elevados como la gloria, el patriotismo, la honra o la honestidad. El discurso de Varnhagen, a partir de aquí, toma derroteros exagerados al defender la esclavitud

indígena, pues para él es así como realmente podrían ser protegidos y civilizados, así como, por supuesto, generar riqueza para el país.

A solução seria, portanto, capturá-los, distribuí-los entre pessoas que os educassem, ou transferir suas aldeias para as proximidades dos povoados, vilas e cidades e mantê-los ocupados, de maneira que se civilizassem e não se deixassem dominar pelo tédio e ócio. (PARAISO, 2000)

Pero la mentalidad de este autor no era un caso aislado, como se comentó, estaba generalizada en la corriente más conservadora del poder brasileño, como muestra Hermann von Ilhering (1850-1930), también de origen alemán y director del Museo Paulista², quien defendió públicamente el exterminio de los pueblos indígenas por amenazar la seguridad de los inmigrantes europeos que por aquel entonces llegaban en masa a Brasil (MATOS, 1997, p. 11). Estas exposiciones llevan a la conclusión de que, en los círculos superiores de la alta política, el indio era mirado con extrañeza y preocupación, sobre todo por la pujante élite rural y urbana procedente de los contingentes de colonos europeos.

A pesar de que esta línea de pensamiento gozase de una fuerte influencia, la realidad era que los tiempos estaban cambiando. Dos de las principales corrientes ideológicas del siglo XIX, el positivismo y el evolucionismo, estaban tomando fuerza y generaban un sentir común entre las élites intelectuales e influyentes del país que, uniéndose a la visión romántica antes comentada, acabó conquistando la hegemonía en la mentalidad colectiva brasileña. Con focos en las facultades de derecho de Recife y São Paulo, habían sido estas nuevas élites intelectuales quienes habían tenido

² El que los abanderados de la visión más conservadora y reaccionaria en el debate sobre la cuestión indígena sean de origen alemán nos lleva a la visión racista que imperaba en la Europa de finales del siglo XIX, inmersa por completo en el culmen de su carrera colonial.

el protagonismo a la hora de formular la política indigenista del Imperio. Estos habían comenzado a implantar la voluntad de integrar y civilizar al indio (a través de la catequesis y la enseñanza de oficios “útiles”) para soliviantar el déficit de “brazos” en el interior en expansión.

Esta actitud fue tomando forma rápidamente en la mentalidad romántica y nacionalista de un Brasil necesitado de símbolos. Plasmado en la visión del intelectual Manuel Antonio de Almeida (1831-1861), principal voz contra los principios representados por Varnhagen, publicó en 1852 en el *Jornal do Comércio* una protesta llamada *Civilização dos Indígenas*, en la que defendía la catequesis y no la guerra como método para civilizar a los pueblos indígenas. El mismo hilo siguió el General Couto de Magalhães (1837-1898)³ al defender la catequesis y el trabajo civilizador en los indígenas cuando propuso un cuerpo del ejército en lenguas y cultura indígena para atraerlos a lo largo y ancho del territorio nacional (en una buena parte aún sin explorar ni explotar), con presidios militares y puestos avanzados. Iniciativa que inició la conquista “dulce” que favoreció el terreno para el posterior indigenismo del siglo XX (ROCHA, 1988, p. 27-30).

Daba comienzo la cópula intelectual-militar que dio como vástago el indigenismo contemporáneo. Por aquel entonces, el ejército se pensaba garante altruista de una civilización convencida de ser el culmen de la edad cultural del hombre, algo que el indio reconocería y abrazaría voluntarioso. Dogma recurrente aún en toda la andadura del *Serviço de Proteção ao Índio*, se encuadró a los indios en una perspectiva civilizatoria basada en un paradigma evolucionista y positivista. El mismo planteaba la existencia indígena como una población en una etapa anterior, atrasada y transitoria,

³ Couto de Magalhães es el perfecto ejemplo del estamento militar brasileño del siglo XIX. A pesar de su origen castrense, su curiosidad intelectual le llevó a ser uno de los fundadores del movimiento folclorista del país, con importantes obras sobre los pueblos indígenas como “O Selvagem” (1876).

hacia la civilización moderna, y la única forma de hacerle avanzar era aplicar una estrategia de “aprovechamiento” de tales masas poblacionales (OLIVEIRA, 2006, p. 121).

Esta visión del indio en gestación durante toda la época imperial pretendía hacer una lectura modernizada de la cuestión. En su afán de establecer un cuadro ideológico adaptado al nuevo y necesitado nacionalismo brasileño, el Estado y la intelectualidad habían identificado un conjunto de atributos positivos en las “raças nativas”, las cuales habían contribuido a la formación del pueblo brasileño. Muy presente en el debate racial, que en esta época se centraba por completo en la cuestión indígena y no en la afrodescendiente (casi olvidada a pesar de la abolición en 1888), atrapado en imágenes simplificadas en la figura del tupi, indio bueno, y del tapuia, indio malo. La representación del indio navegaba entre atributos negativos de inferioridad moral, física e intelectual, un pueblo traicionero que ralentizaba el avance de Brasil hacia la modernidad y el de nobles guerreros que constituían la matriz de la nación gracias al sistema de alianzas, *cunhadismo* y mestizaje con lo luso como embrión de la *brasilidade*. La imagen de lo tupí enfrentado a lo tapuia, las figuras emblemáticas, dieron origen a la diversidad de posiciones civilizatorias.

Los presupuestos de este modelo bipolar marcaron a finales del siglo XIX, la tensión entre políticas asimilacionistas y represivas existentes.

As notícias sobre esses conflitos enchiam as páginas da imprensa nacional e causavam debates acesos e altamente políticos. Durante esse período, vários professores de origem alemã ensinavam teorias sociais racistas nas universidades de São Paulo, e muitas missões europeias pediam a ação governamental imediata para proteger as vidas dos colonos europeus no Brasil. A influência desses elementos estrangeiros era tão grande que o presidente do Brasil reuniu várias vezes seu ministério para estudar a possibilidade de usar o Exército para terminar com os conflitos. No Congresso brasileiro, muitos legisladores argumentavam que seria conveniente,

tendo em vista o desenvolvimento nacional, usar as mesmas táticas de extermínio que os militares americanos praticaram contra os índios na ocupação de quase toda a América do Norte.

Ao mesmo tempo, surgia outro grupo que se horrorizava com as histórias do massacre de tribos indígenas. Eram na maioria pessoas da classe alta que pertenciam a sociedades científicas e filantrópicas. Fortemente influenciadas pelo positivismo francês, reagiam com veemência contra as várias teorias racistas e pseudocientíficas que ganhavam influência nos círculos cosmopolitas do Brasil. Alegavam ser responsabilidade do Governo proteger as populações indígenas remanescentes no país. Acreditavam que com o tempo os índios assumiriam seu lugar como cidadãos da recém-criada República brasileira. (SHELTON, 1978, p. 24)

A la larga, la versión que iría tomando protagonismo e influencia fue la integracionista. Seth Garfield recalca la importancia de cómo el Estado brasileño buscó introducir a los pueblos indígenas que vivían en relativa autonomía por el “interés nacional”, haciéndolos agricultores sedentarios, trabajadores rurales disciplinados, consumidores del mercado y ciudadanos patriotas (2001, p. 10). El método elegido finalmente para integrarlos fue el “respetuoso”, que buscaba introducirlos lenta pero inexorablemente en la corriente socioeconómica nacional. Por otro lado, el propio poder legitimaba este proceso y naturalizaba la desigualdad social esgrimiendo el discurso del destino manifiesto.

La influencia de la corriente positivista fue protagónica a la hora de diseñar y regular el indigenismo de la nueva república brasileña, pues fueron ellos, los positivistas, a partir de su peso en el ejército y en los grupos de poder, quienes redefinieron en gran parte el Brasil de la época. Esta forma de concebir la realidad vista como una línea progresiva de evolucionismo cultural, se impuso en el imaginario colectivo nacional afectando a los objetivos y funciones de todas las instituciones que componían el Estado brasileño y que tiene su mayor exponente en el lema oficial de la nación.

Esta mentalidad no dejó escapar ninguno de los mecanismos de funcionamiento y gestión del aparato social, político y económico; algo que le llevó a ver al indio como campo de pruebas perfecto para demostrar y experimentar aquella ideología. Con la fundación del *Serviço de Proteção ao Índio* el siete de septiembre de 1910, como un departamento del Ministerio de Agricultura⁴, se puso en marcha toda una maquinaria nueva de gestión de la frontera, del contacto interétnico y la otredad (COMISSÃO RONDON, Publicação n.3, 1915). Por supuesto, la creación del SPI no se corresponde únicamente al ámbito ideológico, según Stauffer (1959), quien hizo un trabajo enorme sobre la creación del órgano indigenista; era debida también a una necesidad real a la evolución socio-económica de aquel momento. La penetración de los territorios indígenas por agentes de la civilización era cada vez mayor, en volumen y profundidad, y creció exponencialmente durante los primeros años de la República. Esto fue generando una situación cada vez más aguda de conflictividad social que, para los años previos a su creación, se tornaban ya de carácter urgente. De ahí, la necesidad del Estado de pensar un mecanismo que asegurase la supervivencia del indio, contentando a la opinión pública, y la continuación del progreso económico de la nación.

Para a maior parte dos brasileiros era evidente que não foram os índios que tinham iniciado esta luta. Sua desorganização, e falta de número suficiente e o armamento fraco impediram que eles pudessem entrar no território dos brancos com um mínimo de esperança de desalojá-los de terras já ocupadas. Nem a possibilidade de saque era um incentivo suficiente ao índio para arriscar sua vida. O conflito entre o nativo e o

4 El SPI supuso al principio un conflicto entre la Unión y los estados. Al poseer amplios poderes en todo el ámbito nacional y al tener que responder solo ante el gobierno central, hizo que fuera visto como una amenaza a la soberanía de los diferentes estados brasileños que veían con miedo una centralización del poder (STAUFFER, 1959).

brasileiro não era mais do que a resistência desesperada por parte dos indígenas, à invasão terrível de seus territórios de caça. Não foi fácil ao governo justificar ou explicar esta nova invasão do último refúgio dos índios. Embora o tratamento injusto da população nativa, acompanhado da oposição incômoda dos índios ao desenvolvimento econômico do interior do país, causasse um dos maiores problemas da nação, em 1908 não havia ainda nenhuma expressão forte da opinião pública sobre este assunto. Também não se tinha adotado uma política governamental claramente definida. Talvez a aceitação malévola deste infeliz estado de coisas poderia ter continuado por vários anos, se, durante este mesmo período, um choque ainda mais desesperador entre os nativos e os invasores não o tivesse posto em evidência [sic]. (STAUFFER, 1959, p. 95)

1.1 El paradigma institucional: el indio tutelado

Con respecto a las bases simbólicas e ideológicas, las relaciones entre la sociedad nacional y la otredad salvaje habitante de los *sertões* por desbravar se fijaron bajo los parámetros de la tutela. En su lógica, el indigenismo del siglo XX veía la potencialidad del indio como ser humano, haciendo un buen esfuerzo por superar los presupuestos racistas de la naturaleza inferior del indio. Pero la matriz desde la cual partía la forma de observar la otredad seguía fuertemente vigente, y el indio permanecía siendo a todas luces inferior al hombre occidental. La única explicación posible ante la visible e incómoda inferioridad indígena era la de que su estado cultural, tanto material como simbólica, estaba muy atrás en la línea recta y ascendente del desarrollo y la civilización. Por ello, la tutela indigenista se basó en intentar dar un lugar al indio en las escalas de las edades en el propio imaginario eurocéntrico. El indio fue catalogado como un niño en las edades del hombre, en el que su infantilidad era el origen de su incapacidad para comprender realidades

complejas, aprovechar racionalmente su entorno y complejizar sus relaciones organizativas de tal modo que le permitiesen mejorar sus condiciones de vida.

Al partir de la idea de que el indio era como un niño, peligroso y salvaje, que había que educar, se creó una vasta producción material (escrita y audiovisual) sobre los agentes encargados de lidiar con su “educación”. Se construyó entorno a la figura de estos agentes una imagen de valentía, altruismo, patriotismo y desinterés. Esto los llevó a ser encumbrados como misioneros laicos que consiguieron mudar la violencia tradicional y física por una violencia simbólica, la persuasión de los *sertanistas*, que terminaría por fundar la tradición contemporánea del indigenismo oficial (LIMA A., 2010).

El Estado pasó a ser tutor (padre simbólico en la sociedad patriarcal) de todas las poblaciones indígenas del país, otorgándoles protección y enseñándoles el camino del progreso. Esta situación generó, para la ideología que diseñaba la narrativa nacional brasileña, una paradoja o inversión exquisita al tutelar al indio al mismo tiempo que lo imaginaba como padre o ancestro de la *brasilidade*, del brasileño o de la nación.

La tutela se revestía y justificaba a partir de su dimensión pedagógica, la misma que recubría la relación entre tutor y tutelado. Esta delineaba una “*linha na areia*” entre el nosotros educador y el vosotros educandos, basada en que el indio poseía “um conhecimento parcial ou deformado dos códigos culturais dominantes”, algo que terminaba por favorecer una relación de dominación y represión. Basado en esta premisa, se fundó un poderoso mito altruista que siempre acompañó al indigenismo oficial, incluso en sus días más negros, y preñaba de ambigüedades y eufemismos esa relación de dominación:

[...] a situação de contato como que afastou a mãe (enquanto expressão de fator básico de socialização e da própria cultura originária) dos povos colonizados e lhes deu em troca um

governante –a administração colonial e nacional– com a qual têm de lidar e cuja função imediata é tomar conta deles, encarregando-se de transformá-los em adultos e em bons cidadãos (OLIVEIRA, 1998, p. 224).

Este nuevo marco de relaciones entre sociedad nacional y pueblos indígenas puede interpretarse como una refundación del mito civilizador euro-occidental que legitimó la carrera colonial universal, revigorizado y complejizado por las nuevas corrientes científicas y el paso del mundo dominado por Europa a la apertura que tuvo como producto la hegemonía del sistema Occidental. Algo que, por supuesto, afectó profundamente a la forma que esa humanidad occidental tenía de relacionarse con el entorno y de comprenderse como parte de él. Seguían vigentes las bases de la relación de verticalidad entre la superioridad generosa y cándida del eurocentrismo internacionalizado a través del caleidoscopio de la colonialidad, sobre la otredad indolente, salvaje, bárbara y deseosa de civilización que habitaba los márgenes y vacíos, cada vez más estrechos y angostos, de las fronteras desdibujadas de los mapas. El camino de la modernidad se reformulaba con cada coyuntura en la misión del hombre blanco europeo (donde se incluyen asimilados y descendientes): “cristianizar’ en la primera modernidad, ‘civilizar’ en la segunda [donde se enmarca como culmen la tutela indigenista brasileña], ‘desarrollar’ tras la Segunda Guerra Mundial [como demuestra las políticas indigenistas de la dictadura]” (CAROU, 2009, p. 68).

Parecía que no existía otra posibilidad ante tan claras conclusiones: el indio era un brasileño primigenio y, como tal, tenía la misma capacidad que cualquier ciudadano (como ciudadano en potencia) y merecía dejar de vivir en el atraso para formar parte activa de la vida nacional; y por el camino, producir, colonizar y desarrollar por el bien común.

El caso perfecto para la comprobación de tales presupuestos es el de uno de sus impulsores sobre el terreno y quien desarrolló la metodología de actuación, el Mariscal Cândido Mariano da Silva Rondon. Rondon veía al indio como un ser inocente, no preparado y vulnerable al contacto, lo que justificaba la necesidad de una protección oficial (COMISSÃO RONDON, Publicação n.2, 1915). Él encarnaba personalmente el espíritu positivista que prevalecía en la creación del órgano indigenista oficial y que, basado en los fundamentos evolucionistas del sociólogo Augusto Comte (1798-1857) tan populares en la intelectualidad brasileña de la época, le atribuyó al órgano indigenista oficial la tarea de garantizar la autonomía de las poblaciones indígenas para que estas evolucionaran espontáneamente (malinterpretado el evolucionismo como un proceso lineal). Este proceso debía continuar hasta que se integrasen totalmente en la sociedad nacional, viendo, por tanto, en el asimilacionismo un destino inevitable. Ellos, protagonistas y agentes del mito civilizador y su praxis pedagógica, creían que el Estado debía proteger al indio del exterminio (atendiendo sus necesidades y apaliando sus penurias), o de cualquier otra opresión que contrariase esa “evolución espontánea”. En esta visión lineal y ascendente del proceso indigenista, la visión romántica del indigenismo *rondoniano* apostaba por la transformación del “noble salvaje” al “ser brasileiro” (RAMOS, 1991), en un proceso “natural” de integración armoniosa en la sociedad nacional.

El indigenismo oficial brasileño estuvo, desde estos comienzos, comandado por la iniciativa y el carácter de Rondon. Así, este indigenismo “rondoniano”, conocido por su ingenuidad y falta de medios, era impulsado por un idealismo humanista que le coronó con una serie de epítetos heroicos obviando por completo (incluso entre los más críticos) sus evidentes deficiencias y, sobre todo, sus estruendosas derrotas (COMISSÃO RONDON, Publicação n.42 en 1916; n.68 en 1946). Esta fase “rondoniana” fue desde 1910, con la fundación del SPI, hasta la decadencia del

órgano indigenista en la década de 1930, cuando Rondon pierde apoyos oficiales por sus diferentes aventuras políticas y la invasión masiva de un funcionariado no vocacional que burocratizó la cuestión. Este espacio vacío fue ocupado paulatinamente por el llamado indigenismo “científico”, definido por la toma de todas las estructuras de poder del SPI por científicos sociales, principalmente antropólogos, y por el protagonismo de una nueva generación de *sertanistas* que crearon sus propias alternativas metodológicas. Esta situación se vio favorecida por el nacimiento de la primera generación genuinamente brasileña de científicos sociales (antropólogos, etnólogos y sociólogos especialmente). También por el interés en un indigenismo interamericano que llevó a crear una red en todo el continente sobre el tema, así como en el interés de los gobiernos brasileños por recuperar la figura del indio en el discurso y el imaginario nacional (teniendo su auge máximo durante 1940 y 1950). Esta época tuvo su ocaso durante la década de 1960, cuando todo el sistema entró en fuerte crisis a causa de sus propias contradicciones insalvables. El cual fue sustituido por el indigenismo militar genuino de la dictadura coral de 1964 (con la creación de la Funai en 1967) y que llegó hasta su desaparición en 1988 (dando paso al indigenismo actual, que va más allá del interés de este trabajo).

El indigenismo institucional contemporáneo en Brasil nació a partir de la creación del SPI en 1910 gracias a la voluntad de un sector del poder que ocupó un espacio central en la vida política con la proclamación de la República y que desde entonces ocupó siempre esa posición arbitral en la vida pública brasileña hasta la dictadura civil-militar. Este sector del poder era compuesto casi exclusivamente por militares de medio y alto rango que se adscribieron a la causa del desarrollo y la grandeza de la nación. La característica principal de los militares brasileños de la época de entre siglos (XIX-XX) era diversa del resto de militares (que también disputaban y ejercían el poder) de América Latina. Los militares brasileños de la época estaban marcados

vigorosamente por el interés en la intelectualidad que nacía desde principios del siglo XIX, de fuerte influencia francesa y en general del racionalismo europeo (TÍBOLA, 2010). El estamento castrense tuvo mucha influencia en la educación de la época, ya que muchas veces la forma de acceder a una enseñanza básica fue a través de ingresar en el ejército (ALVES C., 2009), así como en la intelectualidad, pues tenía un gran interés en comprender el espacio nacional a través del estudio de las ciencias naturales (ALVES, 2006). A su vez, la intelectualidad brasileña de la época estaba más orientada hacia la creación de un discurso nacional que le otorgase carácter propio. Para ello crearon canales nuevos de circulación epistemológica que enraizaban la patria neonata a las vastedades exóticas del país. Ello generó discursos de idealización romántica, donde el indio histórico encontraba su razón de ser. Al mismo tiempo, cuando su interés tocaba el suelo para dirimir en cuestiones mortales, el interés de esta intelectualidad tendía a centrarse en la migración europea, en las relaciones internacionales o en el politiquero competitivo entre las regiones que se creían hegemónicas en aquel Brasil bullente. Por último decir que, en general, los científicos brasileños de la época sentían poca simpatía por el indígena de carne y hueso, prefiriendo su dimensión simbólica. Estos, en su mayoría primera o segunda generación de europeos, se veían fuertemente influenciados por las corrientes supremacistas y racistas que por aquel entonces abanderaban la ciencia en un Viejo Continente sumido en luchas imperialistas. El indio solo servía en el estudio de la antropología para comprender la otredad salvaje y primitiva, o en la filosofía y en la historia para otorgarle la simiente de la nación primigenia, o para constatar la superioridad del proyecto de la Modernidad.

Por eso no es de extrañar que, en la cópula intelectualidad/practicidad que el ejército brasileño ejercía por aquel entonces, le convirtiera en uno de los elementos más vanguardista y progresista que existía en el seno de la nación. Era cuestión de tiempo que algún militar con interés en

el desarrollo de la patria a gran escala mirase con preocupación aquellos *sertões* plagados de alteridad desaprovechada. Sería, pues, un descendiente de *sertanejos* y *caboclos* metido a militar para salir de la pobreza, Cândido Rondon, el que, tras comprobar las bendiciones que el progreso podría traer a aquellas poblaciones que sentía como propias, impulsase un proyecto indigenista civilizador gracias a la influencia que el aparato castrense tenía en el devenir político brasileño.

Andrey Cordeiro Ferreira rescata para su libro “Tutela e resistência indígena” (2013) un documento que recoge el discurso en 1911 de Alipio Bandeira en la inauguración de la *Inspetoria do SPI* en Amazonas (COLETÂNEA INDÍGENA, 1929). Este discurso junto con el análisis que hace el propio Ferreira, va desgranando las cuestiones discutidas a lo largo de este epígrafe.

Alipio Bandeira⁵ era un militar que vivía convencido de la necesidad de dar una dimensión digna al indio como símbolo de un Brasil perdido y representante de todo lo bueno del alma humana, el buen salvaje: “Eram sóbrios, confiantes, dóceis e ingênuos e, como tal, amigos da festa e da alegria” (p. 8). Es por esto por lo que el sentimiento de culpa que invoca era grande, ya que el indio, muerto en “uma trompa apocalíptica do sacrifício” [sic] (p. 4) en los altares de la Modernidad, había sido aniquilado por el nosotros: “imolamos barbaramente aos ditames da nossa ganancia, da nossa fereza até –força é dizerl-o – da nossa covardia” [sic].

En este documento resultan interesantes varias cuestiones. Primero, como señala Ferreira, es el juicio que Bandeira hacía, donde se resaltaba “[...] a voz da sociedade

⁵ Militar, compañero de Rondon, le siguió en su aventura indigenista y dio voz literaria a la causa con libros como “A cruz indígena” (1925). Es otro ejemplo más (de los muchos militares que cita Darcy Ribeiro (1988, p. 135) de que los militares brasileños de la época, comienzos del siglo XX, eran un estamento intelectualmente influyente en el país, totalmente convencido de su vocación civilizatoria; algo vivido fuertemente aún durante las décadas de los gobiernos militares se ha visto en el capítulo anterior.

branca diante de um tribunal em que o acusado e o acusador são o mesmo sujeito” (FERREIRA A., 2013, p. 74). O sea, a pesar de querer hacer un ejercicio de conciencia (cargado de remordimientos), Bandeira excluía al indio de todo protagonismo, y volvía a ser colocado como contraparte ontológica a lo representado por Brasil como pueblo y como nación. De esta vez, el indio como lo bueno, lo luso-brasileiro como la parte cargada de epítetos negativos: “O português que no século XVI aportou as plagas [en un apocalipsis casi bíblico] do Brazil, encontrou nesta parte da América povos de assimilação facilíma, a julgar pelo testemunho dos antigos navegadores e viajantes” [sic] (COLÉTÂNIA INDÍGENA, 1929, p. 8), era exaltado en su bravura, en su capacidad de resistencia ante tan feroz enemigo. Resistencia que no evitaba evocar una edad de oro que hacía reverberar el tiempo hasta los inicios de la construcción imaginaria y simbólica del indio. Éste era pasado, un pasado venerable ya perdido que encontraba en su camino hacia el futuro un presente plagado de dificultades que el indigenismo tenía el deber y la responsabilidad de vigilar:

A resistência pertence a esta idade de ouro que desapareceu em face do avanço da conquista e da colonização do território. Existe no discurso dos militares uma visão que poderíamos chamar de romântica e passadista acerca da resistência indígena, romântica no sentido de que é objeto de veneração, mas considerada ineficaz, impotente; passadista pois ela está associada necessariamente a um passado perdido. (FERREIRA A., 2013, p. 74)

La cobardía del exterminio indígena, que debía causar vergüenza a la nación, radicaba en que el carácter y las capacidades de estos pueblos los catalogaba como niños, como comentamos anteriormente, en la línea evolucionista del positivismo (heredada de las corrientes filosóficas del siglo XVIII). Para Alipio Bandeira, los pueblos indígenas estaban en la infancia de la humanidad, y por tanto vivían bajo los dictámenes de los vicios y las virtudes que tal edad

les concedía. Sería, por tanto, labor del indigenismo contemporáneo, pagado de sí mismo ante tan moderna línea de pensamiento, educar a los remanentes de tales poblaciones, pues “como creanças que a educação amolda e modela à vontade e feição do educador, uma sábia e humanitária política tel-os-ia aproveitando tanto para o desbravamento da terra como para o concurso intellectual e moral que era licito esperar delles [...]” [sic] (COLETÂNEA INDÍGENA, 1929, p. 8)⁶.

A la hora de intentar explicar la labor del nuevo órgano indigenista, Bandeira se pierde en las tinieblas de las bases ideológicas que sustentaban todo el proyecto de la Modernidad. Ya comenzando en el auto-juicio de consciencia, algo que encerraba realmente la culpa del trato dado por una civilización superior a pueblos evidentemente inferiores, sus palabras reproducen la relación vertical de supremacía racial que intenta recubrir con un halo de caritativa comprensión. Al hombre europeo le correspondía administrar al resto de razas, ya que su característica principal era la inteligencia, mientras que el de los indígenas era la “actividad”: “Sabe-se que não é a inntelligencia o característico predominante na raça amarella, a que pertence o aborigen-ne brasileiro. Seu principal attributto é a actividade, como intelligencia o é do branco e sentimento do negro, conforme a melhor apreciação filosofica” [sic] (p. 14), y que juzgarlo con severidad era tan injusto como juzgar al europeo/blanco creyéndole malvado, pues su naturaleza radicaba en carecer de capacidad sentimental: “O índio não é, pois, um typo que se distingua pela capacidade intellectual; d’ahi,

⁶ Hay que dejar claro que equiparar al indio con los menores de edad como tutelados tiene una doble vertiente. Por un lado, la simbólica, que es la que interesa en este trabajo, y por otro, la pragmática. Esta última se basa en la imposibilidad de encontrar una figura jurídica equiparable al indio como tutelado. Por ello, se comparó a discapacitados, menores de edad y, por aquel entonces, mujeres no casadas.

porem, a consideral-o estúpido vai tão grande erro como iria em suppor o branco malvado por não ser o sentimento o seu apanágio [sic]" (p. 15).

Es cierto que la concepción racista/racial del universo humano era la forma generalizada en la época de concebir la realidad. Y aunque pertenezcan a un momento histórico que rinde cuentas a su contexto específico, no se puede obviar que esta línea de pensamiento sentó las bases del indigenismo contemporáneo en Brasil llegando hasta los confines de la democracia actual que, en teoría, le superó.

Por otro lado, la propia tutela partía de la base de que los pueblos indígenas eran niños (salvajes) que dependían de la tutela de un adulto (civilizado) para desarrollarse. En esta clasificación concluyente, el indio ocupaba un escalón inferior y excluyente en la participación de su propio destino. Por supuesto, hubo resistencias y activismos por parte de los indígenas que demuestran que no fueron sujetos pasivos de este proceso, pero lo que nos interesa analizar aquí es cómo el indio imaginado interactuaba con el sistema de referencias simbólico-ideológicas de la sociedad hegemónica. Y es en esta dimensión que se demuestra que, a pesar del intento de renovación del pensamiento social brasileño a partir de una conformación romántica e idealizada de ese indio imaginado (que podemos ver, por ejemplo, en la exaltación a la resistencia indígena en las palabras de Alipio Bandeira), se seguía reconstruyendo sobre viejos presupuestos que conformaban los cimientos del imaginario occidental y que inundaban, moviéndose perezosamente, la larga duración de la historia: "O índio, dado seu estado mental, é como uma grande criança que precisa ser educada" (SPI, 1941, v.1, p. 03).

La supremacía racial del hombre occidental le llevaba a la obligación de civilizar a aquel niño descarriado por los avatares de la historia en una actualización del proyecto de la Modernidad. La concepción del mito de la Modernidad basado en la dualidad del nosotros superior sobre el ellos inferior seguía vivo y fortalecido. Imaginar al indio

como un niño le rebajaba doblemente, pues no solo le ubicaba como un ser inferior (en condición de infantilidad) delante del hombre civilizado, sino que reconocía que esta analogía se hacía como una clasificación simbólica, pues el indio jamás podría ser como un niño civilizado que, al haber nacido en el seno de la sociedad imperante, conocía sus normas y protocolos sociales. Algo que conecta con la esclavitud natural de las razas barbáricas a las que el indio pertenecía. Es por esto por lo que la relación tutelar era una nueva forma histórica de institucionalizar la desigualdad entre las alteridades que componían el contexto nacional y específico de Brasil.

La clasificación del indio como tutelado por parte del Estado traía a colación algunas reflexiones hasta ahora y que tienen especial fuerza en la legislación indigenista que se irá produciendo a lo largo del siglo XX. La principal es que el indio no entraba dentro de la clasificación de ciudadano capaz de desenvolverse correctamente en una nación, quedando fuera de toda posibilidad su interacción a iniciativa propia dentro del concierto nacional y del contrato social. Cuando se diseñó Brasil, el indio no entraba en la categoría de ciudadano, que era ocupada (a imitación de las legislaciones europeas) por el hombre blanco, heterosexual y burgués. La tutela le llevaba al camino de la civilización para incorporarse a ese contrato social y, por tanto, le llevaba a dejar de ser indio. Otras cuestiones radicaban en cómo el indio era imaginado como un elemento externo que incorporar, siempre ajeno, aunque se intentó integrar en una *brasilidade* mítica. El indio era solo indio mientras estaba bajo la tutela del Estado (en ese viaje que hacía su civilización), dejando de serlo cuando se integrase definitivamente al emanciparse de la tutela. Esta visión únicamente contemplaba como opción para los pueblos indígenas el abrazo de su desaparición cultural para disolverse en el ego conquistador, al mismo tiempo que otorgaba al Estado el poder de definir quién es indio y quién no. Algo que generó

tantos problemas como el caso del decreto de emancipación durante el mandato del ministro Rangel Reis durante la dictadura militar y que será estudiado más adelante.

Para Ferreira, la tutela es un producto que parte de una situación colonial internacional para desembocar en el llamado colonialismo interno que caracterizaban los nuevos Estados que surgieron de esa situación colonial (2013, p. 394). Su conclusión no va lejos de lo que este trabajo pretende estudiar, lo que Ferreira llama colonialismo interno, el pensamiento latinoamericano contemporáneo llama colonialidad y que es base teórica de muchas reflexiones de este trabajo. La pervivencia de las lógicas surgidas de la dominación colonial, sobrevivían a la muerte del colonialismo para reproducirse en las sociedades surgidas a partir de esta emancipación. La relación que mantenía la sociedad brasileña (cuyos grupos de poder actuaban como Norte Imperial en un Sur dominado) con la población indígena (las tribulaciones, contradicciones, problemáticas y debates) es un ejemplo de la clasificación como otredad dominada por el poder de la colonialidad (SANTOS, 2009).

En la práctica, esta construcción tutelar se escondía tras un dulce velo, la creación de un aparato estatal que regulase el contacto interétnico en las fronteras interiores del país que se pretendían colonizar, ocupar y desarrollar. No en vano el SPI, a medida que fue tomando presencia como agente protagónico de la normalización de la frontera, era visto como un instrumento de una política de ocupación de las fronteras económicas, con mayor presencia en regiones donde se querían ejecutar proyectos y políticas económicas estratégicas (energía, mineral, transporte y comunicación, colonización, extractivismo, etc.) y donde se concentraba el voluminoso capital nacional y extranjero.

La metodología del indigenismo naciente a comienzos del siglo XX albergaba el proyecto de la Modernidad, encumbraba su mito civilizador y escondía una profunda paradoja que iba más allá de lo evidente, que era la de respetar la cultura y forma de vida indígena, pero a su vez

buscaba su aculturación y sometimiento a un sistema de producción hegemónico y ajeno. La paradoja de la tutela, clave a partir de aquí en todo el presente trabajo, usaba la protección para la asimilación en un espejismo de comprensión a favor de la sociedad imperante (OLIVEIRA, 2006, p. 115). Esta situación agravó la situación de los pueblos indígenas y la regulación del indigenismo bajo su institucionalización, llevando a las conclusiones lógicas que hemos visto hasta ahora y que fue tomando forma a medida que la idealización *rondoniana* fue dando paso a la realidad nacional, o sea, el interés de los grupos de poder, la voracidad burocrática y los efectos de una aculturación acelerada. Estos efectos son visibles en las crónicas y relatos que componían la historia del SPI y la posterior Funai, en cuyos silencios, espacios en blanco y entrelíneas se agolpaban, como escondidos *igarapés*, los centenares de indios muertos por enfermedades, hambre y falta de asistencia, el alcoholismo, la destrucción de las referencias simbólicas, la destribalización, la marginalización, los suicidios, la prostitución, la pobreza y la desaparición metafísica, por un conquistador que buscaba desprenderse de los emblemas de su naturaleza conquistadora para limpiar su conciencia.

Este indigenismo surgía a partir de unos principios que actualizaban a las nuevas coyunturas, viejos ideales y viejas imágenes que aún veían al indio como perteneciente a la otredad salvaje fundida con la naturaleza por desbravar. Dentro de su mentalidad altruista y humanista se volvía a justificar un cuadro de supremacía cultural cristalizado en el marco legislativo racista y que sirvió para crear la Fundação Nacional do Índio en 1967, órgano que abandonó las medias tintas del moribundo SPI y que llevó al extremo las consecuencias de todo este devenir histórico.

Desde el comienzo, el SPI tuvo claro que su labor como tutor era el de la educación, pero no una educación cualquiera, sino una que convirtiese a los indígenas en trabajadores nacionales. Para ello se pensó que la mejor opción era poner a cargo de esta labor a los ingenieros militares, vistos

como soldados-ciudadanos, que llevasen a buen puerto el trabajo de “salvação” da nacionalidade, ‘missão civilizadora’ que consistia em descobrir e demarcar o território geográfico, submeter e ‘civilizar’ os que estivessem à margem da Nação” (LIMA A., 1992a, p. 65). El Estado, concibiéndose como único capaz de guiar a la nación (en el más amplio sentido de la Realpolitik), imaginada esta como un solo individuo y donde todo tipo de diferencia generaba un peligroso déficit simbólico y social, veía necesario que el indio pasase a la “comunhão nacional” para que se volvieran productivos y comprometidos con el proyecto nacional (COMISSÃO RONDON, Publicação n.86, 1947).

El elemento militar estuvo muy presente en la jerarquía del nuevo servicio de protección, en la organización de los centros y puestos avanzados, en la metodología, los uniformes y en la formación de los agentes. Lima (1992a, p. 63) nos cuenta cómo, para poder obtener el grado de Inspector del Servicio (puesto de mediana responsabilidad), se debía demostrar coraje como “elemento formador de guerra” y moral como “elemento formador de civilización”. Para hacerlo, debía, al ser atacado por indígenas hostiles, mantener una posición defensiva y contener a las “tropas” para que no atacasen, mostrando su convencimiento de la nobleza de la misión que estaba llevando a cabo y para que a su vez convenciera al “enemigo” de su deseo sincero de establecer un contacto pacífico⁷.

Por eso no es extraño que el propio SPI oscilara entre diferentes ministerios, adaptándose a las necesidades del momento⁸, pero siempre coqueteando con el carácter militar. Lo indio y lo militar no podían estar separados, y esto

7 El mayor ejemplo de valentía y entereza lo protagonizó en 1941 el sertanista Pimentel Barbosa, que, siendo atacado por los Xavante del Rio das Mortes, fue muerto, tanto él como su equipo, sin defenderse (WELCH, 2013).

8 Del Ministerio de Agricultura (el cual nació en 1910 y volvió en 1939) o de Industria cuando primaba la visión laboral (al cual se unió en 1930 siendo luego pasado al de Guerra en 1934), en la que los indígenas eran trabajadores o “brazos” necesarios para la nación (MATOS, 1997).

se ve en las razones que el coronel Juarez do Nascimento Fernandes, el 30 de octubre de 1933, enumeraba para convencer al gobierno de pasar el SPI hacia el Ministério de Guerra. En su disertación, el coronel defendía que, amparado y dirigido por jefes militares, los indígenas adquirirían la convicción de que un “servidor de sua pátria” los protegía y velaba por ellos, tanto en la paz como en los momentos donde se exigían “sacrifícios maiores”:

[...] entre todos os departamentos da administração pública [...] nenhum se encontra em melhores condições de levar a termo o programa de nacionalização integral de nossa vasta população indígena, do que o Ministério da Guerra, colocado mais do que qualquer outro no ponto de vista cívico, e dispondo de pessoal capaz de defender o índio contra o esbulho de invasores e educá-los no sentimento vivo de seus deveres para com a Nação. (FUNAI, 1933)

El indigenismo contemporáneo se fundamentó entonces en un nuevo parámetro de conquista que forzaba el contacto a través de una “pacificación”, una batalla donde la superioridad tecnológica, civilizatoria y moral sometía por asombro a las poblaciones nativas. Los indígenas terminarían por comprender su inferioridad a través de los regalos que les eran dados y por la actitud altiva de entereza militar/espiritual esgrimida por los civilizados, admitiendo que el único camino posible era abrazar el progreso occidental que los llevaría a poder integrarse en los ritmos contemporáneos de una nación moderna. Tras la “batalla” de la “pacificación” (cuya metodología llevaba meses, en el llamado “namoro” o intercambio de presentes y contactos), se imponía el régimen tutelar que educaba y controlaba a las poblaciones indígenas para poder dejar de ser indios (el Otro) para incorporarse al seno del ego conquistador (el nosotros), en un proceso pedagógico-militar. El mito de la Modernidad, cuyo predominio cultural y moral avalado por

su superior tecnología y economía debía ser compartido con las poblaciones inferiores del orbe, se imponía actualizado a las coyunturas por las cuales pasaba Brasil.

Por ello, acabó por unirse la necesidad de integrar en un solo individuo a toda la nación (para consumir por fin la democracia racial y el hombre tropical) y controlar a aquellas poblaciones irredentas, ajenas y extrañas al “pacto social”, la otredad para la cual la nación no había sido diseñada. Siguiendo con la necesidad de “ocupar” con desarrollo los territorios vacíos, la expansión económica y el triunfo del proyecto de la Modernidad; imponiéndose como el único proyecto naturalmente viable.

1.2 El indigenismo sometido al poder del autoritarismo militar

La Funai nació en 1967 como un intento de renovación del indigenismo oficial tras el fracaso que supuso el SPI, que, moribundo de corrupción y escándalos, lanzaba sus últimos estertores entre 1966 y 1967; época en la que se desarrolló la famosa investigación del fiscal Figueiredo⁹. Las políticas y prácticas, que escandalizaron a la opinión pública y fueron condenados como delitos, del antiguo órgano indigenista se quisieron olvidar con la creación de una nueva institución que se alejase de la anterior. Pero a pesar de este intento de renovación por parte de las autoridades, el nuevo órgano indigenista, al poco de nacer, comenzó a reproducir problemas y contradicciones de similar naturaleza.

Los últimos años del SPI estuvieron marcados por el descontrol, la falta de liderazgo y una corrupción desenfadada. La opinión pública internacional se interesó considerablemente por las noticias que iban llegando de las

⁹ Documento disponible en: <https://bit.ly/2Xxwit1>, accedido el 18 de junio 2015.

masacres y explotaciones que llevaron al organismo indigenista a su desaparición, algo que causó que ciento treinta funcionarios fueran juzgados por delitos relacionados con esta situación. Como muestra el informe final del fiscal Figueiredo:

Pelo exame do material infere-se que o Serviço de Proteção aos Índios foi antro de corrupção inominável durante muitos anos.

O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhe negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade da pessoa humana.

É espantoso que existe na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça. (MINISTERIO DO INTERIOR, Relatório Figueiredo, 1967-68, p. 2)

La vergüenza fue tal que el propio ministro Albuquerque Lima intentó evitar hablar del asunto en una rueda de prensa (VISÃO, 1968, p. 23-24), a pesar de las continuas preguntas sobre los caminos que iba a tomar el nuevo indigenismo que estaba naciendo a partir del cierre del SPI. Para intentar calmar los ánimos, el ministro dijo que la nueva Fundación Nacional del Indio iba a ser instituida a partir de un consejo indigenista formado por “especialistas”. Esta declaración de intenciones se fue diluyendo entre sus propias palabras cuando comenzó a nombrar los miembros de tal consejo: presidido por un representante del Ministro de Interior directamente elegido por el ministro, un representante del Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal, otro del Conselho Nacional de Pesquisas, uno de una universidad federal, de la Asociación Brasileña de

Antropología, de la Fundação Serviço Especial de Saúde Pública, de la Sudam y otro de la Superintendência do Desenvolvimento da Região Centro-Oeste (Sudeco).

Los únicos “especialistas” eran los antropólogos, los investigadores y los representantes de la salud pública. El resto de “especialistas” respondían directamente a los intereses del Estado, los cuales enmarcaban al indio en el eje que formaban el binomio ideológico: seguridad y desarrollo.

Las declaraciones del ministro hacen reflexionar sobre la enorme diferencia que existía entre el indio imaginado por el indigenismo oficial emanado desde el Estado a partir de las discusiones, debates y críticas que se sucedieron en el seno de la sociedad brasileña, y, por otro lado, el indígena real, el tratado directamente por la *praxis* indigenista. Este indio imaginado recibía las dispensas que le eran propias a partir de la oficialidad. El ministro garantizaba y prometía que los indígenas mantendrían la posesión de las tierras ocupadas tradicionalmente por ellos, así como el usufructo exclusivo de sus recursos naturales y, por supuesto, colaborar en la preservación del equilibrio cultural de las poblaciones indígenas en su contacto con la sociedad nacional. Y dentro de estas expectativas, se abría el indigenismo a los interesados para que pudieran investigar, colaborar y contribuir en estas líneas maestras propuestas para la fundación de la nueva Funai.

Por supuesto, el recelo era enorme, las diferencias entre el indio imaginado por la oficialidad y el tratado por la *praxis* indigenista eran insalvables, ya que el indigenismo tradicional había actuado en consonancia con los modernos ritmos de un capitalismo cada vez más global y que tenía los ojos sobre los territorios “vacíos” de Brasil. Para el famoso antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira no era fácil de olvidar el indigenismo empresarial practicado por el SPI en los últimos tiempos antes de su desaparición. Los puestos

indígenas fueron organizados como empresas patronales a imagen de las colonias rurales lideradas por pequeños terratenientes y *seringalistas*.

Impõe-se assim uma modalidade refinada de colonialismo interno, apesar da nossa propalada democracia racial, com a cobrança indireta destas taxas pela transformação do trabalho do próprio índio no agente financiador das práticas assistenciais. (VISÃO, 1968, p. 24)

En la misma línea de pensamiento se decantaba el famoso médico y ex presidente del SPI, Noel Nutels. Para él, había un desequilibrio grande entre los objetivos propuestos por un indigenismo idealista que nacía del romanticismo positivista de Rondon y la realidad impuesta en las vastedades brasileñas. Tras años de experiencia, Nutels creía que, por muy bien que estuviera preparado el indígena para enfrentar la realidad más allá de sus límites culturales, su capacidad de competición en un mundo capitalista (concepto que desconoce, y por tanto, capacidad de la que carece) era nulo, algo que le condenaba al abandono, la marginalización y la desaparición.

Num país onde terra é motivo de especulação, não há lugar para o índio, que está sendo dizimado justamente por seus aproveitadores, os donos de terras. Em 1964, um industrial paulista comprou enorme pedaço de terra em Mato Grosso, onde viviam xavantes ainda em funções tribais. No ano passado os índios, suportados por dois anos, começaram a incomodar o dono das terras. O SPI resolveu então retirá-los daquele lugar, transferindo-os para uma missão religiosa, onde oitenta deles morreram quase que imediatamente de sarampo. (VISÃO, 1968, p. 24)

El doble discurso de una legislación y acción indigenista, aún con grandes trazas del positivismo, del desarrollismo y recubierto con el mito humanista civilizador continuó agravado con la creación en 1967 de la Funai, el cual se contagió rápido con el espíritu del *Milagre Brasileiro*. Actitud

visible en el discurso realizado por el propio ministro del interior, el general Costa Cavalcanti, en un evento realizado por las misiones religiosas y la institución indigenista recogido en un artículo de la Folha de São Paulo (12 de diciembre 1973): “*Nós não queremos um índio marginalizado, o que queremos é um índio que seja integrado no processo do desenvolvimento nacional*”.

La Funai, al fundarse, pasó a formar parte del Ministerio del Interior junto con el *Serviço Nacional de Informações* (SNI), responsable de rellenar los vacíos estratégicos de la nación y controlar posibles peligros. El espacio político que ocupaba la Funai en el Ministerio del Interior, un sector del gobierno dedicado especialmente al desarrollo del “hinterland” brasileño, ya mostraba la contradicción entre los objetivos que sus estatutos presentaban con los del propio ministerio del que dependía (proteger a los nativos del ímpetu desarrollista del propio Estado y del ámbito privado). Esta contradicción entre competencias e intereses desde el mismo momento de su fundación muestran el porqué la Funai vivió en una crisis que se fue agravando durante toda la dictadura (con doce directores diferentes en los últimos diez años de la propia dictadura), haciéndole perder espacio político y autoridad frente a los pueblos indígenas. Autoridad que fueron ocupando otros actores como las organizaciones de misioneros, antropólogos, *sertanistas*, abogados y movimientos sociales. Por supuesto, esta situación conflictiva en la Funai, a la larga, favoreció la organización y el surgimiento estructurado de la lucha indígena (OLIVEIRA, 1988, p. 24).

Al mismo tiempo, vemos en este proceso una militarización aún mayor de la política indigenista, cuyos puestos de importancia fueron siendo ocupados progresivamente por militares retirados de los servicios de información y seguridad afines al régimen. Este proceso forma parte de la toma progresiva de poder de todos los aparatos estatales por parte de los militares desde el golpe de Estado de 1964, en el cual se entiende que las políticas indigenistas

eran parte importante de la línea estratégica de los grupos hegemónicos que tomaron el poder con los militares. Por ejemplo, con la organización de la *Assessoria de Segurança e Informação* (ASI) dentro de la propia Funai en 1969, institucionalizándose la presencia de los órganos de información y seguridad en la cuestión indígena¹⁰. La Funai, como parte de la superestructura, también estaba inmersa en la lucha ideológica y tenía que cuidar de que el indio, sensible a influencias negativas, fuera por el buen camino dictado por la democracia autoritaria.

El nuevo órgano indigenista estaba ampliamente comprometido como institución estatal controlada y dependiente del poder militar, con los objetivos no solo de seguridad, sino también de desarrollo. Compromiso visible a partir de la creación del *Departamento Geral de Patrimônio Indígena* (DGPI), que buscaba establecer proyectos empresariales (principalmente agropecuarios) en tierras indígenas y el *Departamento de Planejamento Comunitário* (DGPC), pensado para crear proyectos de desarrollo comunitario en las aldeas y que fue coordinado por antropólogos (algunos de ellos de fama mundial). Ambos departamentos, incluidas otras áreas afines de la Funai, sufrían de constantes conflictos de intereses, por eso al final se creó la *Assessoria de Planejamento* (ASPLAN), que, dirigido por economistas, unificó los proyectos en iniciativas económicas de carácter empresarial en las tierras indígenas (HECK, 1996, p. 96).

Desde comienzos de la década de 1960, dos modelos de indigenismo institucional se interpusieron y enfrentaron. Ambos proyectos imaginaban al indígena de diversa forma, pero partían de un mismo punto, su construcción estereotipada. Uno, el liderado por los hermanos Vilas Bóas, buscaba su protección a través de la creación de parques indígenas

¹⁰ Formando parte de la cúpula indigenista, militares de alta graduación proveniente de este tipo de órganos como los tres presidentes más importantes de la Funai durante la dictadura militar: Bandeira de Melo (1970-1974), Araújo de Oliveira (1974-1979) y Nobre da Veiga (1979-1981) (HECK, 1996, p. 61).

y reservas donde pudieran ser integrados de forma lenta y tranquila en la sociedad brasileña, y que en los próximos capítulos abordaremos. Este modelo pretendía respetar la ley, interpretándola al pie de la letra. El otro modelo fue el generalizado durante los últimos años del SPI y que continuó con la Funai. Era un modelo desarrollista que defendía la rápida aculturación de las poblaciones indígenas para convertirlos en fuerza de trabajo para los frentes de expansión y que, en muchos casos si era necesario, obviaba la legislación (SHELTON, 1978, p. 73-74).

Esta última línea consiguió asentarse definitivamente como el indigenismo oficial cuando el general Oscar Geronymo Bandeira de Mello (1970-1974) tomó la presidencia del organismo. Considerado uno de los peores directores de la institución, el general dio forma al discurso que necesitaba el gobierno militar sobre la cuestión indígena. Algo que demuestra la primera medida tomada por la nueva presidencia, al anunciar que la política indigenista estaría integrada dentro del cuadro del *Plano de Integração Nacional* (PLIN), en el que defendía que los pueblos indígenas serían protegidos, pero siempre dentro de la política de colonización y explotación de la Amazonía, a la cual daba prioridad. En uno de sus primeros discursos dijo: “as minorias étnicas como os índios brasileiros devem ser orientadas para um processo de planejamento bem definido, levando em conta sua participação no progresso nacional e sua integração como produtores de bens” (SHELTON, 1978, p. 83-85). Honrando sus palabras, introdujo dos medidas en la Funai que implementaron una nueva visión en la política indigenista. La primera fue la reintroducción de la renta indígena, medida popular durante los últimos años del SPI y que proponía cobrar unos impuestos a las aldeas a través del uso de estos como mano de obra o, al tener legalmente el usufructo de las tierras, ofrecerlas a explotación maderera y minera. Con este dinero se buscaba mantener el órgano indigenista invirtiéndose en proyectos de desarrollo agrícola y de explotación en los territorios indígenas. La segunda

fue el anuncio de la Funai de un contrato firmado con la Sudam (*Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia*) para colaborar en todo lo posible por la buena consecución del titánico proyecto para la creación de la red de carreteras en la Amazonía Legal, empezando por la famosa *Transamazônica*. Esta estrategia tenía dos objetivos: 1) velar por que los indígenas no fueran un obstáculo al desarrollo de la Amazonía y 2) proteger a los trabajadores de supuestos ataques (SHELTON, 1978).

Entre 1970 y 1974, la política indigenista se comprometió cada vez más con la política global de desarrollo económico que estaba impulsando el gobierno. La Funai pronto tomó un papel protagónico en los procesos de etnocidio desencadenados por el avance de los frentes de expansión: “Para definir a situação nos termos mais simples, pode-se dizer que sua política indigenista “reformada” acelerou, em vez de deter, os processos de destruição étnica que caracterizam tão amargamente a história das frentes de expansão no Brasil” (GARFIELD, 2001, p. 104). Algo que su presidente no negaba, en un discurso a los alumnos de la Academia Nacional de Policía decía:

A assistência ao índio deve ser a mais completa possível, mas não pode obstruir o desenvolvimento nacional e os trabalhos para a integração da Amazônia. Essa é uma das diretrizes do programa da Funai para 1971. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 22 de mayo 1971)

Forma de pensar que revivía esencias del positivismo que inspiró la creación del SPI y que impregnaba las ciencias y el pensamiento occidental del largo siglo XX. Reconociendo que el indio es un ser humano (en una actitud de condescendencia, es al nosotros a quien corresponde conceder la gracia de reconocer en la otredad –o no– la esencia humana), aunque en formación, la Funai tenía como objetivo enseñarles las reglas morales y sociales que les permitieran vivir con dignidad.

O índio para a Funai – diz o presidente – é um ser humano, filho de Deus e digno de todo respeito, estímulo e dedicação. A ele deverão ser dados todos os implementos morais, econômicos e sociais para que dentro de prazo flexível ele possa integrar-se ao mundo civilizado. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 22 de mayo de 1971)

Aunque esta visión no compita con lo propuesto por los objetivos de desarrollo vitales para convertir Brasil en la potencia regional que merecía ser, la contradicción parece innegable. Por aquel entonces los encargados de velar oficialmente por la seguridad del indígena creían fervientemente y sinceramente que era posible conjugar ambas partes, desarrollo e integración dulce. Viendo los resultados nefastos que obtuvo la Funai en todo su recorrido a lo largo de esta época, donde los objetivos de desarrollo siempre primaron y vencieron (en la amplia mayoría de los casos de forma cruenta) cuando entraban en conflicto con los objetivos de integración y protección, hacen dudar sobre la vocación indigenista de los encargados del órgano. En ellos las diferentes líneas de pensamiento y actuación con respecto a esta dura problemática como eran las incompetencias, cinismos, fantasías, exageraciones o falta de realidad, se alternaban, contraponían y enfrentaban en un ejercicio constante de moralidad y ética. Algo que ejerció una fuerte presión en los cuadros organizativos de la Funai.

Como ejemplo en la connivencia de la Funai, tenemos las acusaciones de Schwade, que denunció el caso concreto y famoso de los Waimiri-Atroari acosados en sus tierras por la creación de la Perimetral Norte y de las mineras con el beneplácito de la Funai:

Em 1971, 13 de julho, o segundo presidente da Funai, o Gal. Oscar Gerônimo Bandeira de Mello, de uma só vez reduziu quatro quintos do território Waimiri-Atroari, deixando de fora todas as aldeias ao norte do rio Alalaú. Com muita dificuldade, por pressão de alguns funcionários e principalmente da opinião pública, foram reintegradas algumas

áreas, respectivamente, em 1974 e 1978, simplesmente como temporariamente interditadas para fins de atração e pacificação dos índios” [...] mas toda vez que entidades ou pessoas da sociedade nacional buscam ir ao encontro dos interesses indígenas, e em defesa das leis do país, contra tais empresas, a própria Funai sai em defesa das mineradoras e da Eletro-norte, demonstrando o evidente conluio da política indigenista do governo com tais empresas. (SHWADE, en: HOOR-NAERT, 1992, p. 376)

Como ejemplo de la fuerte presión moral y ética en los cuadros (a todos los niveles, pero principalmente a aquellos en contacto con las poblaciones oprimidas, al ser testigos de lo que estaba pasando) tenemos el trabajo de Lilian Milena¹¹, en el que cuenta el escabroso trabajo de la Funai para los servicios de inteligencia brasileños y estadounidenses, ambas instituciones preocupadas por el desarrollo económico y social de la Amazonía. Los militares a cargo de los altos puestos del órgano indigenista no escatimaban esfuerzos en perseguir los objetivos dictados desde el Ministerio del Interior y la Presidencia de la República, también en manos de militares. Por ejemplo, el Coronel Amaury, entonces director de la *Delegacia Regional da Funai* en Belém, explotaba como esclavos a los indígenas Gavião Parkatêjê para la recolección de castanha-do-pará durante la década de 1970. Milena consiguió desgranar y acceder a esta experiencia a través del testimonio de Tiuré (apodo dado a José Humberto do Nascimento), que luchó junto a esta tribu contra las autoridades de la dictadura tras abandonar el indigenismo oficial.

¹¹ Milena, Lilian, *O papel da FUNAI na Amazônia, durante a ditadura*, Brasília-na.org, 02/08/2012, <https://bit.ly/2GhYxkG>, accedido el 04 enero2014.

“Morriam de dez a vinte índios por dia”¹², relatava mostrando la realidad de los Parkatêjê bajo la tutela de los militares que gobernaban la Funai, algo que se extendía por el territorio brasileño, como es el caso de la Ilha do Bananal, totalmente vendida a la industria agropecuaria, donde “Os militares alugavam o território que era indígena para a criação de gado”. Situación que los militares publicitaban como avances en la integración del indio; en este caso, los Gaviões servían como elementos “úteis à sociedade nacional”, ya que habitaban una región donde se explotaba la colecta de castanhas-do-pará. ¿Porqué no usarlos a ellos, acostumbrados a las inclemencias de la selva, para su colecta? Así, usarían lo que eran consideradas como actitudes inherentes a los indígenas para el desarrollo de la región y la exportación de un producto que enriquecía el país (O ESTADO DE SÃO PAULO, 19 de octubre 1973).

Tiuré consiguió una plaza de funcionario en la Funai durante los estertores del *Milagre Brasileiro* y, durante el cambio de Mandato de Bandeira de Mello al de Araujo de Oliveira (1973-74), fue tomando consciencia de que la cuestión indígena para los dirigentes de la Funai iba en la misma línea que el de la geopolítica militar inserida en el conflicto ideológico internacional: “Fiquei completamente

12 La realidad de esta tribu de Pará, localizada en el municipio de Bom Jesus do Tocantins, es expositiva de la terrible realidad vivida por muchos pueblos indígenas bajo la tutela de la Funai y de las instituciones oficiales. El escrito de Liliam Milena continúa explicando la suerte de este grupo indígena que vivían desde 1966 prácticamente como esclavos, ya que la autoridad local de la Funai era el único con derecho a comercializar el producto, al mismo tiempo que era el único autorizado para dar herramientas a los indígenas para trabajar en el bosque, algo que hacía a cambio de dinero. Así, el endeudamiento era eterno (sistema de explotación común, generar una deuda que para poder ser pagada exige endeudarse aún más), la mayor parte de los indígenas “terminava devendo mais ao ‘barracão’ do que recebendo pelos serviços”. La muerte de los Parkajátê era constante y agónica, en poco más de una década pasaron de ser alrededor de dos mil personas a llegar a doscientas. Tal vez el que el territorio de ellos estuviera sobre uno de los depósitos de hierro más grandes del mundo en la época tuviera algo que ver. Hoy se asienta en esta tierra el proyecto minero *Grande Carajás*.

alarmado com tudo que vi. Eram documentos timbrados da embaixada dos EUA, onde se via uma comunicação com os órgãos de segurança e a Funai, com relação à Amazônia” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 19 de octubre de 1973). Los proyectos económicos del Estado fueron, para el Brasil de la dictadura, el instrumento que permitió llevar a cabo estas premisas políticas y que significó, en rigor, la ruptura de una tradición de política indigenista que no se había caracterizado hasta ese entonces por el exterminio de las poblaciones indígenas como estrategia oficial.

Tiuré acabó dimitiendo de la Funai¹³, algo que no era insólito en aquella época para los trabajadores vocacionales y que muestran este conflicto moral y ético dentro de la propia fundación. En poco tiempo de existencia, los *sertanistas* más veteranos de la institución comenzaron a dudar de la propia entidad indigenista y de sus objetivos. “Este órgão não existe, pois não cumpre a finalidade que lhe foi destinada”, así hablaba Cotrim Neto, uno de los más famosos *sertanistas* tras pedir su dimisión al no soportar más la deriva que estaba tomando el órgano indigenista en el seno del Ministerio del Interior, la falta de ética a la hora de repartir los recursos y la connivencia de la institución con los abusos que se cometían contra las poblaciones indígenas como las “matanças de índios, cujos responsáveis – afirmou- estão impunes, embora reconhecidos por todos” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 20 de agosto 1972).

¹³ El caso de los Gavião Parkatêjê y Tiuré es expositivo de cómo la actuación y discurso de las autoridades militares a través de la Funai y su política indigenista llevó a la larga al surgimiento del fuerte movimiento indígena que caracterizó Brasil en la época. Tiuré dejó la FUNAI para ayudar a los Parkatêjê en su lucha contra el gobierno y las grandes empresas interesadas en sus tierras, dando visibilidad a un conflicto truculento que llevó al desgaste a los gobiernos militares. Tiuré o José Humberto do Nascimento terminó como refugiado político en Canadá, donde sigue viviendo hoy en día. Se puede leer su blog, donde cuenta sus experiencias durante la dictadura militar en: <https://bit.ly/2JBIf8i>, accedido el 15 de enero 2014.

Famoso por “pacificar” a los Gaviões en Pará y Maranhão, dejó su puesto tras diez años de experiencia por haberse limitado a ser simplemente un administrador “de intereses de grupos econômicos e segmentos nacionais, dado a política de concessão de áreas indígenas, pela Funai”. Cansado de ser “coveiro” de indígenas, dijo que había corrupción y desencanto ya desde la época del SPI, pero que fue con la Funai cuando se llegó a límites extremos al actuar el propio órgano como “um instrumento de coação dos indios em beneficio de grupos econômicos e segmentos nacionais e que para eles sertanistas a única contribuição que ela tem dado é destruir um ‘ideal humanista, que existe em cada um de nós’ de fazer alguma coisa pelos índios”. Neto abanderó una oleada de dimisiones entre los *sertanistas* más concienciados. Las razones se agolpaban en su testimonio: “Informou ainda o sertanista que a Funai tem concedido certidões negativas a empresas do desenvolvimento agropecuário e colonização, para terras tradicionalmente habitadas por grupos indígenas”, siguiendo enumerando en el reportaje que le dedica Folha de São Paulo (20 de mayo 1972). Como fue el caso de los indígenas Nhambiquara del Guaporé, desplazados para dejar sus tierras a una empresa minera; los Tembé en la frontera Pará/Maranhão, cuyas tierras han sido ya repartidas por la SUDAM para el desarrollo económico; también en el Xingu, en el que se cambió de tierras (a unas más pobres) a diferentes aldeas indígenas para construir la autopista Brasilia-Manaos; o en Maranhão en el Gurupí, donde trece tribus estaban en peligro porque la Superintendencia de Desenvolvimento do Nordeste, con el conocimiento de la Funai y del Instituto Brasileiro do Desenvolvimento Florestal, tenían un proyecto de colonización, precisamente en esas mismas tierras.

Otro caso similar fue el de Amaury Costa, sertanista de la Funai, exjefe del posto indígena Pakaa-Nova. Las críticas de Costa, políticamente mucho más correctas, se quedaban

en las cuestiones prácticas y directas con el trabajo de campo que él llevaba a cabo como sertanista. En una entrevista al O Estado de São Paulo (11 de enero 1976) decía:

A Funai é um cabide de empregos, uma entidade macrocefálica com mil dirigentes, todos eles divorciados da realidade indígena. O chefe do posto e o sertanista, os que estão no verdadeiro trabalho com o índio, só têm duas alternativas: ou se rebelam contra essa burocracia e são postos na rua, como eu fui, ou se acomodam. Nos dois casos, quem sai perdendo é o índio.

La Funai había dado una vuelta de tuerca al poder tutelar del indigenismo brasileño, en el cual había adaptado su estrategia a la visión de la geopolítica militar pro-occidental de los años duros de la Guerra Fría. Aunque el SPI había tenido objetivos similares, la inserción progresiva del indígena en la sociedad nacional como un elemento más de la *comunhão nacional* había cambiado la metodología para poder asegurar que los pueblos indígenas se vieran insertados en la sociedad nacional subordinados a los intereses combinados del Estado y de los grupos económicos que actuaban en el área.

Para apoyar el avance de los frentes de expansión, las prospecciones mineras y la construcción de carreteras e hidroeléctricas, la Funai no dudó en acelerar el proceso de atracción y pacificación de indígenas, asunto que normalmente requería meses del conocido “namoro” y años de aculturación progresiva para que la conversión de nativos salvajes a trabajadores nacionales causara el mínimo perjuicio posible a los mismos. Un síntoma fue cuando se pasó a subestimar el número de indígenas que había en los territorios por explotar, en el que se intentaba esconder la población real para que no se hicieran públicas las verdaderas cifras y así poder dar luz verde lo antes posible a las obras. En aras del desarrollo y la expansión económica se otorgaban *certidões negativas*, documentos expedidos por la Funai que atestiguaban la no presencia de indígenas en la

región, abriéndola por tanto a la explotación. Todo tenía que ceder ante las necesidades del progreso, incluido los pueblos indígenas, que eran contactados a toda velocidad y recolocados para dejar paso a las carreteras, los proyectos mineros, la explotación agropecuaria y las hidroeléctricas (CUNHA, 2000). La Comisión Parlamentaria de Investigación de 1977, que investigó crímenes en la Funai, constató que el presidente Ismarth Araujo de Oliveira reconoció personalmente que se habían expedido *certidões negativas* sobre áreas donde no se habían efectuado verdaderos reconocimientos para saber si habitaban indígenas o no, condenando a posibles aldeas al desamparo.

Tal fue el caso de los Nhambikwaras, que denunciaron en 1977 su traslado forzoso en 1970 (siete años atrás) desde sus tierras en el valle del Guaporé al parque del Xingu por orden de la Funai para poder liberar *certidões negativas* sobre la inexistencia de indígenas en la región. Preguntado por esto, el ex ministro del interior Costa Cavalcanti dijo que él nunca autorizó estos documentos, al mismo tiempo que Bandeira de Mello (por entonces también expresidente de la Funai) alegó que permitió la transferencia de los Nhambikwaras porque era un proceso iniciado por la gestión anterior, de Queiroz Campos, algo que le eximía de culpa. Este, a su vez, admitió la autorización aduciendo que la *certidão negativa* se otorgó basándose en el libro de Gama Malcher (1964), que revelaba la inexistencia de indígenas en la región, algo que no comprobaron (O ESTADO DE SÃO PAULO, 15 de nov. 1977). Al poco se descubrió que Bandeira de Mello prometió las tierras de los Nambikwara a empresas agropecuarias locales por comunicación privada. La misma CPI de 1977 mostró un telegrama del propio presidente de la Funai a “Vila Bela Agropastoril”: “Logo que atraídos e pacificados e transferidos para a reserva definitiva, esta presidência poderá atender ao pedido de V. S^a.” (CPI, 1977, p. 225-247).

Bandeira de Mello también fue acusado de firmar *certidões negativas* en la tierra de los Kulina (negando la existencia de tales indígenas) en el Alto Envira (Acre), permitiendo la entrada a un proyecto de desarrollo llamado “Atlântica Boa Vista” en 1976. Acto que supuso un litigio entre el Cimi y el presidente, que le denunció por injurias ante la justicia (JORNAL DE BRASILIA, 1 de agosto 1978).

Otro caso emblemático fue el del propio Parque Indígena del Xingu¹⁴: funcionando desde 1961, era símbolo del proyecto indigenista más ambicioso y exitoso de Brasil, el cual tampoco fue capaz de evitar la voracidad desarrollista de la época. A pesar de las protestas y el activismo de los famosos hermanos Villas-Bôas, la construcción de la carretera Xavantina-Cachimbo (BR-80) fue una realidad, cortando el parque por su parte norte y llevando la incertidumbre a estas tierras. El papel de la Funai en este asunto, como ejemplo, es clave para comprender la alineación ideológica y discursiva que había adoptado el órgano indigenista, el mismo del Estado controlado por los militares. Altos funcionarios de esta institución acusaron a los Villas-Bôas de liderar un proyecto fallido, siendo responsables de mantener en el atraso a los indígenas que habitaban el parque (SHELTON, 1978, p.86). Para estos funcionarios, con peso e influencia en la regulación del trato entre los pueblos nativos y el Estado, la carretera simbolizaba la oportunidad que esa región aislada tenía de participar en la integración económica y social del país.

¹⁴ Que tampoco se libró de las famosas *certidões negativas* de Bandeira de Melo. En agosto de 1980, un conflicto en el norte del parque del Xingu, acabó con once peones muertos a manos de indígenas que alegaban defender sus tierras. El revuelo fue enorme, y el propio presidente de la Funai fue a mediar en la zona. En uno de los actos, los *fazendeiros* de la región se mofaron de la Funai y su presidente, así como de indígenas e indigenistas mostrando *certidões negativas* adquiridas casi diez años antes firmadas por el propio Bandeira de Melo (Porantim, nº 22, septiembre 1980).

Bandeira de Mello sobre o Xingu: 'os índios não são peças de museu'. E que precisavam ser integrados na comunidade nacional. Enquanto se discutía o problema, o presidente da Funai chegou mesmo a propor uma solução para os índios: a extinção do Parque Nacional do Xingu. Ao mesmo tempo em que dizia não haver perigo para os índios com a construção da BR-80, o general Bandeira de Mello admitía, implícitamente a possibilidade de choques com os civilizados, ao informar que será montado um sistema de policiamento na faixa do parque atravessada pela rodovia. O policiamento deverá impedir que brancos entrem em território indígena em busca de caça ou de presas. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 06 mayo de 1971)

La Funai sacrificaba continuamente la finalidad para la que había sido creada: ayudar y proteger a los pueblos indígenas. El espíritu paternal y tutelar de Cândido Rondon, ya debilitado en los renqueantes últimos años del SPI, parece que terminó de desaparecer por completo con la creación de la Funai. Según Darcy Ribeiro el indígena no tenía escapatoria. Con la Funai en contra, ni siquiera la ley le amparaba, pues cuando no estaba hecha en contra de él, los agentes interesados en las tierras indígenas o incluso el propio Estado no dudaban de usar la violencia para su propio beneficio. El descubrimiento de cualquier cosa "que possa ser explorada é sinônimo do dia do juízo final para os índios, que são pressionados a abandonar suas terras, ou chacinados dentro delas. E as descobertas econômicas não precisam ser excepcionais para que os índios sejam saqueados" (RIBEIRO, 1962, p. 41).

Las críticas a la Funai venían desde diversas fuentes, también desde Brasilia, donde se vivía una división interna sobre la cuestión indígena, que también afectaba al órgano indigenista. El diputado Jaison Barreto exponía las preocupaciones a las que se enfrentaba Brasil, donde el relato nacional vio afectada gravemente su narrativa ante la falta de su base legitimadora primordial: el indio. Por ello se observa en muchos de ellos que la preocupación

transcendía las capas físicas de los pueblos indígenas para centrarse en su esencia simbólica que, con su desaparición, espolearía la dureza con la cual la “Historia” juzgará Brasil:

Contaminados pelas enfermidades da civilização, os nossos índios apresentam crescente e espantoso obituário, com a omissão ostensiva de corpos médicos e ambulatórios. Pois a Funai não dispõe de serviço de saúde. É constrangedor armar as peças dessa tragédia social. Mas é imperioso fazê-lo, para que, diante dos olhos do mundo culto, não sejamos acusados como contumazes imoladores de uma raça, de existência pré-colombiana.

Alinhadas essas considerações, é oportuna uma enérgica advertência aos dirigentes do País. Já que não deve interessar ao Governo uma situação incomoda e mesmo criminosa diante do implacável juízo da História. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 07 de abril 1975, p. 1119)

En esta actitud entonces vemos el posicionamiento del Estado en el rol central sobre la proyección del capitalismo en la ocupación de la frontera, lugar donde reprodujeron las relaciones sociales capitalistas a través del uso de las principales herramientas de represión: mecanismos legales, agencias burocráticas y violencia (GARFIELD, 2001, p. 9). Así, vemos que la tradicional contradicción en la regulación estatal del contacto interétnico en Brasil en la época de la dictadura se agrava gracias a la connivencia de la propia Funai, que otorgaba la logística y la legitimidad para tales acciones. Connivencia bien demostrada cuando el diputado Osvaldo Buskei (MDB por Pará) preguntaba en Brasilia por qué el CPI (1977) no avanzaba. Al político le parecía sospechoso y poco honroso que testigos y declarantes no se presentasen, retrasando por tanto todo el proceso, en una clara estrategia de encubrimiento, según él, de los “errores” de la Funai. Algo que le llevó a desconfiar de los fines y de la eficacia de la propia comisión:

Porém, desde o principio da instalação da CPI, notamos que ela não alcançaria bons resultados, pois os nomes por nós indicados para prestarem depoimento, sequer foram considerados. Isto se nos pareceu bastante estranho, visto que eram pessoas com conhecimento apreciáveis do assunto. Alguns são técnicos que servem ao Governo e que estavam dispostos a contribuir para que se efetivassem medidas de real interesse dos silvícolas. Estranho também foi a apresentação do roteiro de viagem para que verificássemos nas aldeias as condições de vida do nosso índio, o que se deu logo nas primeiras reuniões. Devíamos de antemão que ele havia sido encomendado à própria Fundação nacional do índio, pretendendo, por tanto, que os membros da comissão levassem uma impressão enganosa das reais condições de vida do índio brasileiro. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 27 de octubre 1977, p. 2906-2907)

1.3 La eterna crisis del indigenismo institucional

A lo largo de este capítulo hemos podido comprobar que el indigenismo institucional fue diseñado, en su esencia más pura, a partir de premisas contradictorias y paradójicas que alargaron el secular desencuentro interétnico. El indio desdibujado a partir de esa polisemia discordante perduraba en la mentalidad y el imaginario de las instituciones, y sus representantes, de un país deseoso de reencontrarse con la historia. Una historia singular que le permitiese generar un discurso ideológico y una narrativa nacional propia, enmarcada dentro de los parámetros del tropicalismo genuino y propio de la *brasilidade*.

Este planteamiento llevó a creer en el indio como un patriota primordial, folclorizado y romántico al que había que civilizar con dulzura, para resarcirlo del duro e injusto trato que la historia le había profesado y, así, redimir los pecados de la consciencia común. El civilizar buscaba cumplir con los objetivos nobles y loables de sacar al brasileño

esencial de su estado de salvajismo al que el destino le había condenado. Y a partir de este ejercicio, integrarlo como ciudadano productor.

El mejor camino para conseguir tal cosa era ganarle la batalla de la pacificación, y tras deslumbrarlo con la superioridad de la Modernidad, tutelarlo por el viaje ascendente del evolucionismo positivista hasta el seno de la “*comunhão nacional*”. Esta forma de interpretar las relaciones de frontera y el contacto interétnico nació con dos problemas evidentes de fondo. Por un lado, partía de otorgar a los pueblos indígenas la categoría generalizada del indio colonial que obviaba sus especificidades propias. Y por otro, al juzgar a partir de esto, creaba una metodología práctica por la que moverse sin conocer las particulares de las poblaciones indígenas.

Sorprende que el indigenismo oficial contemporáneo brasileño se mantuviera en una crisis perpetua durante toda su existencia, multiplicándose exponencialmente durante los años de la dictadura militar. Obligar a los pueblos indígenas de todo el continente americano a entrar a la fuerza dentro de una definición generalizada nacida a partir de una discusión tan carente de perspectiva como la que dio origen al indigenismo, se antoja como un ejercicio destinado al fracaso. Si a esta situación de coacción epistemológica le añadimos una praxis común no diseñada para corresponder a las posibilidades infinitas que cada grupo étnico vivía, sino para corresponder a esa construcción imaginada, tenemos como producto la tragedia humana que supuso el indigenismo institucional brasileño entre 1910 y 1988.

Siendo justos con el devenir y la perspectiva histórica, no se puede juzgar con severidad a un poder propio de su tiempo que, adaptándose a la acumulación de los años, buscaba nuevas estrategias de mimetización y cimentación para consolidar y perpetuar su hegemonía ante la población fronteriza, subalterna y periférica. En este sentido, se debe reconocer que el indigenismo brasileño, aparte de único en el continente, fue un importante esfuerzo intelectual,

práctico e institucional que pretendió hacer frente con valentía (no así con franqueza) a un problema acuciante que nacía de empezar a percibir que Brasil estaba necesitando de aquellos vacíos interiores e inmensos. Y que tal necesidad estaba extinguiendo a una otredad que se había constituido como un símbolo humano y nacional.

Lo que sí es criticable del indigenismo oficial brasileño del periodo estudiado es el que no fue franco consigo mismo al no reconocer que los intereses de los grupos de poder (el verdadero poder en Brasil, que ha sido siempre el de la oligarquía de la tierra) habían llevado a generar una política indigenista acorde a su ideología y objetivos. Así, dejando de lado algunas situaciones donde realmente el SPI, la Funai o alguno de sus representantes fueron francos con esto, en general el etnocidio indígena se ha visto amparado y potenciado bajo un velo de hipocresía caritativa que se aprovechó de la carencia de perspectiva y abstracción de las poblaciones indígenas de Brasil. Por ello, bajo el paraguas de un continuo debate por el “bien indígena”, se llevaron a los mismos hacia su destrucción física y metafísica ante la imposibilidad que tenían los pueblos indígenas de poder defenderse en igualdad de condiciones ante tamaño y continuo acoso. Patente al comprobar que las bases simbólicas del régimen tutelar permanecieron siendo las mismas, a pesar de cambiar ciertas categorías, conceptos y metáforas, desde los comienzos del SPI hasta la misma Funai.

La falta de perspectiva histórica llevó a malinterpretar evolucionismo con positivismo y posteriormente al de emancipación con integración, algo que llevó a la crisis total a la Funai. Esta situación revistió de poder tiránico a un indigenismo tutelar excluyente con el propio tutelado, al que consideraba siempre inferior, al que podía definir y dar sentido al otorgar o quitar el estatus de indígena. El indígena era solo indígena bajo la tutela del indigenismo oficial (FERREIRA A., 2013, p. 81).

Como cuando surgió la *União das nações Índigenas* (UNIND/UNI), la Funai se opuso, llegando incluso a consultar al gabinete civil de la Presidencia de la República y al Servicio Nacional de Información (SNI). El propio Ministro Golbery do Couto e Silva transmitió la nota “no sentido de que a Funai se abstenha de qualquer providencia ou ajuda tendente a estimular a constituição” de la organización indígena. Según el gobierno, la UNIND entraba en conflicto con el *Estatuto do Índio* de 1973 y con la persona jurídica de la Funai, pues las labores de representación y asistencia eran labores de la institución indígena, siendo estas incompatibles con otras organizaciones diferentes.

[...] manifesta objeção a que se permita o surgimento de pessoa jurídica, por deliberação de comunidades indígenas, com a finalidade de representá-las, constituindo associação de objetivos comuns, se não conflitantes, com os da Funai. [...] as falhas do Estatuto do Índio chegam a permitir situações esdrúxulas, como a dos índios que permanecem na condição de tutelados do Poder Público, gozando das regalias da incapacidade relativa, embora diplomados em cursos superiores, eleitores e até vereadores, portanto legisladores. [...] Vale enunciar a proposta implícita na manifestação da Procuradoria da Funai, de que se promova imediata revisão do Estatuto do Índio, para que não persista sendo tal lei fonte de situações tão absurdas quanto as referidas no parecer e outras, como a de um índio evidenciadamente já integrado à comunhão nacional, apto a reivindicar e a criar celeuma na imprensa, que não abdica da irresponsabilidade penal, mas quer ausentar-se do país para integrar ‘tribunal’ no exterior. (O GLOBO, 11 de abril 1981)

A esto hay que unirle lo que, tras concluir este capítulo, es aún más reprochable, y es la falta de realismo de la política indigenista. Y no solo por comprobar una y otra vez cómo los mismos supuestos y prácticas chocaban con una realidad que se empeñaba en demostrar la inutilidad de integrar al indio exitosamente a una sociedad que le era ajena en todos los niveles posibles; sino a la incapacidad de ver

que el indígena (en la década de los setenta) había comenzado a ser consciente de que todos ellos eran “el indio” para el hombre blanco, y que por ello empezó a organizarse por su cuenta con la intención de contrarrestar tal situación de hostigamiento y desamparo. Y es bajo este prisma que la actuación del indigenismo oficial brasileño de aquellos años es más condenable. Pues la demora de acción y reacción de la Funai ante el comienzo de lo que a todas luces era una organización indígena cada vez más potente siguió con la estrategia de ignorar y hablar en nombre de, en vez de dar voz al proceso indígena y reconocer que la hora de cambiar el paradigma en el cual el indigenismo se movía había llegado. Esta situación demuestra la visión racista y supremacista de un Estado y una sociedad que asistía asombrada y asustada al nacimiento de una otredad nueva que no aceptaba más el vivir en el plano simbólico, desterrado de la realidad, como enemigo ontológico, para comenzar a ser la diferencia encarnada que exigía su espacio en el seno del ego conquistador. Algo de lo que, al parecer, ciertos sectores de la sociedad nacional ya eran conscientes y realizaban sus críticas en este sentido hacia el poder y el indigenismo. El siguiente extracto de un reportaje en el O Estado de São Paulo titulado “Ao índio o que é do índio”, demuestra cómo estas posiciones contestatarias y críticas que anunciaban el cambio de era ya eran comunes, aparte de demostrar uno de los grandes problemas entre la intelectualidad y el poder como es su distanciamiento y desprecio mutuo:

O projeto de emancipação do índio brasileiro que o ministério do interior apresentou em 1978 foi oficialmente engavetado. Para tanto, pesou decisivamente o protesto generalizado que suscitou. Ficou claro para a nação que a política indigenista, hoje mais do que nunca, atendia tão somente a interesses desenvolvimentistas apregoadamente superiores, ignorando-se os atentados que se comete ao meio ambiente e desprezando-se direitos humanos fundamentais. Os índios e suas formas de organização passaram a ser tratados como entraves ao progresso.

Se todo grupo humano tem o direito de criar e recriar através de gerações sua própria cultura e formas de vida, é direito essencial dos índios lutar por uma existência digna por eles mesmos determinada. Tem eles o direito de criar e recriar através de ganhos que acharem mais convenientes para sua perpetuação como grupo. A Funai, órgão da tutela, cabe propiciar as condições de auto-determinação das comunidades indígenas, além de garantir sua sobrevivência física e cultural. E a sobrevivência desses grupos depende em primeira instancia do acesso à terra. Contudo, esgotado o prazo legal para demarcação das terras indígenas, boa parte dela ainda não está demarcada. Nessa omissão que se afigura como proposital até, os nossos índios se levantarem contra o descaso e protestarem a seu modo contra as injustiças que sofrem. O órgão de tutela do índio brasileiro pouco faz, ou quase nada faz para justificar a sua existência: a Funai tem agido, freqüentemente demais, como uma empresa lucrativa construída sobre os recursos naturais e a mão-de-obra indígena. O índio não esta sendo ouvido, mas mantido distante das decisões que o afetam e sem direito a contato na livre associação, expressão e locomoção, impedidas que foram assembleias e reuniões intertribais. Melhor que indicar à Funai o que fazer, seria lembrar-se os deveres a que está sujeita pelos seus próprios estatutos. Há que se oferecer ao índio um processo educacional que lhe forneça informações a fim de poder compreender os processos sociais e econômicos em que se encontra envolvido, provendo-o de toda assistência que necessita. Toda a nação quer estar comprometida com os direitos dos índios, apoiando sua justa causa. Mas, para tanto, quer ter acesso às informações e decisões, encerrando assim uma política de segredo que já acobertou arbitrariedades, injustiças e crimes contra os índios. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 31 de mayo 1979)

La reacción ante esta capacidad de los pueblos indígenas de aprender las reglas y protocolos de la sociedad hegemónica y usarlos en su defensa debería haber sido la respuesta afirmativa y definitiva a la eterna pregunta cuyo eco, aún en la dictadura militar, retumbaba con fuerza entre las paredes de la Modernidad y el sistema-mundo

occidental: ¿era el indio humano? A cambio, la respuesta fue el susto del poder, que vio que, por su sola presencia, por su sola existencia, una otredad conocedora del nosotros y con capacidad para responder con coherencia dentro de nuestro propio sistema de representaciones simbólico, suponía un peligro para su propia esencia. Por primera vez, el abismo de la otredad no devolvía un reflejo desfigurado del nosotros con un indio familiarmente monstruoso, sino que mostraba la oscuridad insondable de la alteridad que jamás se había dignado a reconocer.

Índio é gente e não tem vocação para o suicídio coletivo. Portanto, compreendo o seu drama, é natural que reaja contra sua própria extinção e busque uma forma de autodefesa. Foi assim que surgiu, há pouco tempo, a UNIND (União das Nações Indígenas) como forma de associação e legítima pela qual o índio procura defender-se da marcha acelerada de sua destruição final. (CÂMARA DOS DIPUTADOS, 9 de abril de 1981, p. 1915)

2

El indigenismo académico

Nuevas perspectivas en viejos formatos

Durante las primeras dos décadas de institucionalización del indigenismo con la creación del *Serviço de Proteção ao Índio*, la generación formada por militares de la órbita de influencia de Rondon (que podemos llamar *rondonianos*), se impulsó el proyecto con la ilusión y el entusiasmo de un positivismo convencido de la vigencia del viejo mito civilizador de la Modernidad. Durante este tiempo ocurrieron dos procesos que fueron cambiando el indigenismo oficial, estableciendo una nueva fase en la historia del mismo. Por un lado, la excesiva dependencia de Rondon y su estado de gracia con el Estado nacional hizo que, cuando esta situación cambió a raíz de la revolución de 1930 (contra la cual se manifestó el propio Rondon), el SPI perdiera influencia, viéndose conquistado por una burocratización feroz abanderada por una nueva generación de funcionarios que no se identificaban con la causa indigenista. Por otro lado, durante este tiempo se fue gestando la primera generación de antropólogos y etnólogos genuinamente brasileños auspiciados por una generación anterior de científicos de origen extranjero que trabajaron para crear tal coyuntura. Estos extranjeros (con predominio alemán) enamorados de Brasil estuvo liderado por Helbert Baldus (1899-1970), Curt Nimuendajú (1883-1945) o Egon Schanden (1913-1991) entre otros; impulsaron instituciones como el Museo Nacional en Rio de Janeiro o la *Escola*

de *Sociologia e Política de São Paulo*, obteniendo como fruto la primera y más ilustre generación de antropólogos brasileños. Entre estos se encontraban varios de los actores estudiados en este capítulo, como Eduardo Galvão (1921-1976), Darcy Ribeiro (1922-1997) o Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006).

Este proceso llevó a la creación de una forma muy personal de hacer etnología en Brasil, la cual mostraba un interés por los problemas que vivían los pueblos indígenas a causa de la situación de expansión nacional, creando una línea de estudio preocupada por el destino y supervivencia de las poblaciones tribales. Las teorías de aculturación de fuerte influencia estadounidense, el proceso del desencuentro, el choque de otredades y cómo esto afectaba a las poblaciones indígenas fueron protagónicas en los trabajos y en las carreras de los especialistas brasileños (OLIVEIRA R., 1996, p. 46). Algo que hizo que estos generasen sensibilidades concretas al contexto brasileño sobre la cuestión indígena.

Por otro lado, la incapacidad del SPI para estar en todos los frentes de expansión al mismo tiempo, su crónica escasez de medios y su cada vez más lenta burocracia llevó al nacimiento de nuevos *sertanismo*s desligados del *rondoniano* (aunque siempre influenciados por él), como fue el de los famosos hermanos Villas-Bôas (Orlando 1914-2002, Cláudio 1916-1998, Leonardo 1918-1961) o el de Francisco Meirelles (1908-1973), todos forjados en el espíritu pionero de la *Grande Marcha para o Oeste*.

Estos nuevos actores que se fueron formando a lo largo de la década de 1940 terminaron por tomar las riendas del indigenismo oficial a partir de 1950, aplicando sus metodologías y proyectos gracias a novedosas formas de interpretar la cuestión indígena y al indio. Este proceso dio una vuelta de tuerca clave a la concepción que el poder y la sociedad brasileña tenía del propio indio, y que, a pesar de no conseguir significativos avances en la cuestión indígena y demostrar que la posible solución estaba lejos de ser

encontrada, terminó por asentar las bases que ayudaron a cristalizar en el último lustro de la dictadura civil-militar, el poderoso indigenismo contra-hegemónico que veremos más adelante. Algo que terminó por poner en contra del indigenismo militar a la inmensa mayoría de la opinión pública, consolidando al movimiento indígena como un actor político propio.

Así como la década de 1930 fue caracterizada por la crisis que vivió el indigenismo *rondoniano*, la de 1940 entró en una fase de transición hacia lo que sería después. Ya que a comienzos de esta fue el propio Rondon quien empezó a interesarse por las “tarefas científicas” (MATTOS, 2007, p. 72) y su aplicación al indigenismo. Aun así, no fue hasta una década después que esta idea comenzó a concretarse. Esta renovación en el campo indigenista se vio impulsada por una nueva ola de indigenismo oficialista que estaba vibrando por toda América Latina y que tuvo su réplica en Brasil. Expertos administradores, antropólogos e intelectuales se intentaron confabular para poder resolver la cuestión indígena.

Por aquel entonces el indigenismo se había estructurado como un movimiento político, económico y cultural diferente que enaltecía la vida y la tradición de los pueblos indígenas como un componente diferenciador y potenciador de los nacionalismos latinoamericanos. Dicho movimiento estaba liderado por el México de Lázaro Cárdenas y tuvo su máxima expresión en el 1º Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro en 1941 (GIRAUDO; LEWIS, 2012). El acta final del congreso creó la figura del Instituto Indigenista Interamericano (III), que aglutinaba las bases políticas del indigenismo sobre el conocimiento, estudio y modernización de las condiciones de vida de los pueblos indígenas para su mejor integración en las sociedades nacionales al mismo tiempo que promovía sus características nativas, sus instituciones propias y sus lenguas.

La década de 1940 fue crucial, pues supuso la consolidación de los objetivos y bases del indigenismo más tradicional como una actividad auspiciada por el Estado que aunaba el proyecto nacional en la parte simbólica (el indio imaginado como el patriota primordial que generaba una diferencia esencial con las ex-metrópolis y les alejaba de su naturaleza como antigua colonia), y el práctico (gestionar el eterno problema de la tierra y la normalización de la frontera, y modernizar los sistemas de producción agrícola y rural).

Al mismo tiempo, este tipo de indigenismo también se proyectaba a sí mismo hacia el futuro al crear esas fuertes bases institucionales e ideológicas que ataron de pies y manos a los indigenistas más “revolucionarios”, los cuales terminaron por no poder superar tales limitaciones. Viéndose superados por el aparato anquilosado que había abrazado el indigenismo y lo había hecho suyo, el indigenismo a nivel regional (del cual Brasil, aunque influenciado en esa nueva dinámica, no participó demasiado), que nació en 1941 en Pátzcuaro, supuso el triunfo de un indigenismo nacionalista que quiso imaginar un indio ideal “domesticado” dentro del folclore nacional. Algo que ha llevado a varios autores a proclamar al indígena de carne y hueso como el gran perdedor de ese proceso. Como señala Consuelo Sánchez (1999), se adoptó una:

[...] política ‘integracionista’ sustentada en los principios de igualdad individual y de justicia social, con incentivos para favorecer la asimilación entre los indígenas de los recursos de la técnica moderna y de la ‘cultura nacional y universal’. (SÁNCHEZ, 1999, p. 40)

A partir de Pátzcuaro y durante la década de 1940 se consolidaron los dos principales pilares del indigenismo que marcaron la trayectoria de esta actividad y sus políticas hasta la década de 1970: por un lado, el rechazo a abordar la cuestión desde una perspectiva racial, pues ya

por aquel entonces los discursos supremacistas basados en la diferencia racial estaban siendo superados y denostados, así, se quiso reformular las bases de la ideología indigenista entorno a la cuestión de clase. En los países que abandonaron el indigenismo, los pueblos indígenas suponían un gran porcentaje de la población campesina (como México, Perú o Bolivia), por eso, el indigenismo era una política de vital importancia, pues modernizar e integrar en la “cultura nacional y universal” a estos pueblos formaba parte de hacer lo mismo con la estructura productiva básica del país.

El otro gran pilar es la asimilación de la tarea indigenista por el Estado. Su institucionalización pasó por tomar como responsabilidad propia de la estructura estatal el integrar a los pueblos indígenas en la vida económica, social y cultural de la sociedad nacional.

La consolidación a nivel regional de este tipo de indigenismo tuvo un eco importante en un Brasil que, a pesar de toda la importancia simbólica que tenía la cuestión indígena (mucho más que otros países con más densidad, porcentualmente, de poblaciones nativas), no contaba con grandes bolsas de este tipo de población. Visible, por un lado, en la infiltración, cada vez más presente, de muchos actores que veían al indio y su lucha como un capítulo más de la cuestión de clase, englobando (con sus especificidades concretas y diferenciadoras) la cuestión indígena en la lucha de la población marginal de Brasil. Algo que tomaron muchos actores importantes e influyentes del indigenismo desde el *sertanista* Francisco Meirelles, seguido por su hijo Apoena, hasta el *Conselho Indigenista Missionário*.

Por otro lado, también es visible en la hiperburocratización de la cuestión indígena. Los indigenistas que quisieron resolver el tema o reinterpretar el rol del indio en la sociedad brasileña en las siguientes décadas se vieron incapaces de concebir actuar más allá de los límites establecidos por el aparato estatal. Eso explica por qué *sertanistas* y antropólogos antes de 1970 siempre intentaron luchar dentro del seno del Estado y de sus instituciones,

creando nuevos espacios, iniciativas y proyectos que repensasen al indio y al indigenismo sin salir de las fronteras delimitadas por el poder.

Brasil, siempre fiel a su relación ambivalente con el resto de América Latina, jamás fue un miembro total del Instituto Indigenista Interamericano. Incluso cuando el *sertanista* e intelectual *rondoniano* Edgar Roquette-Pinto (1884-1954) asistió al congreso de Pátzcuaro, volviendo entusiasmado con la idea de que esa “modalidade administrativa de gerenciamento da integração das populações indígenas ao desenvolvimento econômico-nacional, difundida em toda a América Latina” (MATOS, 2007, p. 73), debería ser coordinada por una red de instituciones nacionales supeditadas a la coordinación de una sede regional. A pesar de los intentos de Roquette-Pinto, del intercambio de saberes de la revista indigenista interamericana “América Indígena” y, posteriormente, de los intentos de crear un instituto indigenista brasileño supeditado a aquel interamericano con sede en México en la década de 1950 por parte de Darcy Ribeiro, Brasil nunca formó parte continuada del indigenismo internacional de la región¹.

Por supuesto, el país del *pau-brasil* estaba viviendo su propio idilio nacionalista con su identidad aborígen. Un año antes de Pátzcuaro, Getulio Vargas visitaba a los indígenas Carajá en la *Ilha de Bananal* como parte de su programa populista de creación de un Brasil nuevo dentro de su proyecto político, el *Estado Novo*. En este renacer ideológico los indios tenían un papel importante como “raízes da brasilidade”.

¹ Algunas iniciativas del indigenismo interamericano sí tuvieron arraigo en Brasil, como es el Día do Índio (19 de abril). También la influencia a nivel ideológico fue importante: en las Actas del CNPI de la 7ª sesión en 1943, el indigenista Roquette-Pinto, como enviado de Brasil a Pátzcuaro, relataba su sorpresa por encontrar una élite intelectual latinoamericana comprometida con la causa indígena. Lo que más le llamó la atención fue que, por primera vez, el indígena no era un mero objeto de estudio científico sino un agente activo con representantes indígenas de Estados Unidos, México y Canadá (apud. FREIRE, 1996, p. 26-28).

“Eles nos deram a base do novo caráter nacional [...] resistência, bravura, generosidade e honestidade trazidos pelo índio à formação do nosso povo, eis o que consideramos precioso, tanto no passado como ainda no presente”, dijo Rondon en un discurso en 1940, cuando, ya reconciliado con el gobierno de Vargas, quiso enaltecer la figura del indio y su importancia en la historia brasileña (Garfield, 2000, p. 17). Inventando tradiciones, Rondon, que conocía muchísimo las particularidades culturales y étnicas de los diferentes pueblos indígenas, redujo al indio a su mínima expresión como elemento formador, recipiente donde cuajaba la raza brasileña al ser “amigo, guerreiro, confidente e parceiro sexual” de los portugueses (COMISSÃO RONDON, Publicação nº89, 1947).

Esta visión del indigenismo secuestrado por un nacionalismo potente y que se pretendía diferenciador glorificando su pasado indígena al mismo tiempo que daba prioridad absoluta a la modernización occidental fue generalizada en toda América Latina. En el caso brasileño, el entusiasmo era evidente en el flamante SPI, que veía en las intenciones de expansión hacia el interior del Estado Novo su resurgir inminente. Así se ve en las palabras de Paulo Vasconcelos, director del SPI en 1939, que en un discurso citado en la “Revista do Serviço Público” (julio-agosto, 1939, p. 43) defendía que los indígenas, al igual que los afrodescendientes, deberían en un futuro desaparecer de entre “nosotros”, la “masa blanca”, que estaba destinada a ser la hegemónica del país.

Por esto, la labor del SPI y del indigenismo oficial fue la de evitar que no se produjese la “desaparición anormal” de los indígenas para que así la sociedad brasileña pudiera recibir en su seno la sangre indígena, contribución preciosa que daba al brasileño el tipo racial necesario adaptado al medio tropical. Como se ve en el caso brasileño, la cuestión indígena mezclaba la explotación de un precioso “recurso biológico” con un discurso de tintes humanitarios.

El estado de la cuestión que encontrarían una década después los primeros protagonistas de este capítulo, o sea ese indigenismo que se pretendía renovación e impulso, se había apuntalado como una línea de actuación política blindada por el proyecto nacional brasileño de colonización y normalización de las enormes fronteras interiores del país y que usufructuaba al indio como emblema principal.

2.1 Orígenes del indigenismo académico

[...] o regulamento do SPI protege as instituições dos índios, mas como já disse, uma tolerância apenas não é suficiente, e nos postos do SPI reina, por força de circunstancias, um ambiente francamente sufocador de toda particularidade étnica do índio. [...] O SPI pretende o re-erguimento do índio pelo cultivo do civismo e do patriotismo – onde foi que ele já conseguiu seu fim? (Carta de Curt Nimuendaju a José Maria Gama Malcher, fechado el 2 de febrero 1941, apud. FREIRE, 2011)

La década de 1940 fue importante para un SPI que estaba en un proceso de renovación interna, en la cual intentaba enfrentar los retos de burocratización e ideología que supuso la Era Vargas. Uno de los resultados fue la incorporación sistemática de personal con experiencia adquirida durante la mediática Expedición Roncador-Xingu, como los hermanos Vilas Boas, Francisco Meirelles o Noel Nutels, así como científicos (especialmente antropólogos) interesados en trabajar en la cuestión indígena. Esta coyuntura sirve de base para este trabajo, pues esta generación de etnólogos y antropólogos brasileños crearon una doble tradición genuinamente brasileña en estos campos del saber, a la sazón: el interés en estudiar las fronteras interétnicas, sus procesos y consecuencias; y el concebir como responsabilidad propia del oficio tomar partido en la defensa y protección de los pueblos indígenas. No es extraño entonces que los actores

que hemos elegido sean pertenecientes en su mayoría a este campo del saber, y que el capital cultural que consiguieron acumular los hiciera famosos entonces y figuras casi míticas de Brasil hoy. Su lucha, aunque hoy considerada no fructuosa y hasta cierto punto frustrada, supuso un poderoso precedente para la formación de los discursos contra-hegemónicos que dieron sangre nueva al indigenismo (como imaginario) y al indio.

En este proceso fueron entrando en el SPI: Darcy Ribeiro (en 1949, un breve tiempo trabajando en él, fue uno de sus indigenistas más influyentes y carismáticos, el cual siguió defendiendo al órgano incluso tras su desaparición), que intentó internacionalizar el indigenismo brasileño y mantener los pilares del humanismo de Rondon; Noel Nutels (1951) y su incansable intento de agilizar el SPI para hacerlo más eficaz; o Eduardo Galvão (1952) y Roberto Cardoso de Oliveira (1954), defendiendo el interés científico y su utilidad en la labor del indigenismo práctico.

Fue, por tanto, entre 1950 y 1955 que estos expertos protagonizaron una refundación de la práctica indigenista proteccionista fundamentada en bases científicas, introduciendo, por primera vez, una formación indigenista avallada por la educación formal. El propio Roberto Cardoso de Oliveira reconocía de aquella época: “[...] na fase mais científica do Serviço de Proteção aos Índios quando em sua Seção de Estudos funcionava um pequeno grupo de etnólogos, a política indigenista passou a ser elaborada da maneira mais racional possível, fundada na reflexão sobre os dados empíricos, obtidos de forma sistemática [...]” (OLIVEIRA R., 1972, p. 63), al mismo tiempo que intentaban contrastarlo con las otras experiencias indigenistas en el resto de América Latina.

El génesis del nacimiento de la generación académica que dio personalidad al indigenismo oficial a lo largo de la década de 1950, y que forjó las bases del cambio en el

actual imaginario social sobre lo indio, se puede seguir en los primeros pasos dados en el oficio por el propio Darcy Ribeiro.

André Luis Lópes Borges de Mattos publicó en 2007 una tesis doctoral donde analiza, en forma de biografía, la trayectoria vital de Darcy Ribeiro. En la primera parte del mismo hace un seguimiento a un intercambio epistolar entre Ribeiro y Herbert Baldus (su mentor y “padre intelectual”) al comienzo de la década de 1950. En esta conversación, el primero detallaba que, tras conseguir trabajo en el SPI como etnólogo y tras algunas experiencias personales en el campo, estaba empezando a percibir que la compleja maquinaria indigenista era uno de sus mayores problemas². Y es que la paradoja de la protección/integración ya generaba bien definidos callejones sin salida que incomodaban a las nuevas hornadas de indigenistas. En este caso, Ribeiro preguntaba a su mentor sobre el dilema de mantener a los pueblos indígenas tal y como estaban o intentar integrarles en lo que parece un proceso inevitable de aculturación y asimilación. Algo que ocurría a tal velocidad y en tantos frentes a la vez que el SPI se veía inevitablemente desbordado, convirtiendo todo intento de hacer una labor indigenista eficaz en una utopía.

Estas cartas son clave para asomarnos a la visión que el joven Ribeiro tuvo tras la primera toma de contacto con el trabajo del SPI. Para él, la dificultad de la labor indigenista consistía en la complejidad de los factores sociales y culturales que lideraban el proceso de asimilación, algo que escapaba a los recursos a disposición del órgano indigenista de la época. Pronto entendió que el problema principal del SPI residía en la falta de definición del término integración (ya que su labor era estimular dicho proceso). La interpretación tradicional y aplicada por el SPI de entonces

² Se puede seguir dicho intercambio en la citada obra de MATTOS, 2007, páginas 76 a la 79, o ir directamente al archivo de la *Fundação Darcy Ribeiro* en <http://www.fundar.org.br/>, accedido 3 de agosto 2015.

de este término se basaba en la completa asimilación de los grupos indígenas y su disolución en la población brasileña³. La metodología más comúnmente usada fue la de crear comunidades mixtas de indígenas tribales mezclados con aquellos destribalizados o mestizos (llamados por él neo-brasileños). Esta metodología tuvo como efecto la destrucción y desaparición de los primeros. Ribeiro se empeñó desde temprano en demostrar que los propios agentes del SPI (incluso aquellos más desarrollistas), al comprobar el fracaso de las tentativas de integración, se vieron obligados a escoger entre ambas partes del binomio contradictorio. Algo que terminaba por generar un conflicto interno moral y ético que estaba degradando y restando legitimidad al aparato indigenista oficial, ya que si querían proteger al indígena, tenían que oponerse a la integración.

Basándose en su experiencia de campo, Ribeiro por aquel entonces ya comenzaba a componer su línea de pensamiento sobre las posibilidades del indigenismo. Viendo las condiciones deplorables en las que estaban muchas comunidades tras el contacto, pacificación e integración por el SPI, llegó a la conclusión de que, para poder ofrecer una alternativa de supervivencia a la población indígena, primero debía cambiar la sociedad brasileña, la cual en esos momentos era incapaz ni siquiera de regular una frontera inmensa y caótica (FUNAI, Boletim do Museu do Índio, Relatórios do Antropólogo Darcy Ribeiro 1949/1950, n.6, abril/1997). Al saber que ese contacto, la asimilación y, por tanto, la desaparición de los indígenas era cuestión de tiempo, la labor del SPI debía ser mantener protegidas a las comunidades indígenas todo el tiempo posible a la espera de que la propia sociedad brasileña cambiase, algo muy difícil ya que en sus propias palabras: “[...] os próprios índios

³ Darcy Ribeiro pasó buena parte de su vida intelectual intentando definir y diferenciar asimilación de aculturación, ya que esta segunda estaba más basada en el contacto de dos culturas diferentes y en el cambio sustancial de una a causa de los elementos culturales de la otra.

querem o convívio com o branco, estão apaixonados por suas bugigangas, embora saibam o que elas lhes custam” (MATTOS, 2007, p. 78).

Esta experiencia de Darcy Ribeiro le llevó a una situación existencial curiosa que marcó su carácter el resto de su vida. Dicha particularidad se caracterizaba por defender, por un lado, una antropología que quería alejarse de lo meramente “musealístico” para centrarse en la militancia casi política del indigenismo y, por otro lado, estaba marcada fuertemente esa militancia por el humanismo proteccionista de Rondon (el mismo que había generado la paradoja del indigenismo que él pretendía combatir). Contradicción interna que había sido alimentada por la visión romántica que Herbert Baldus (un etnólogo que jamás pisó el campo) le transmitió como mentor.

Eduardo Galvão, fruto del estudio de la frontera durante la década anterior, llega a conclusiones parecidas a las de Darcy Ribeiro. Defendía que el mínimo contacto entre otredades altera la más débil de ellas, la indígena. La posesión de objetos de hierro o la supervivencia a las enfermedades (vistas como maldiciones por las tribus) generaban todo un nuevo patrón de prestigio y poder en ellos. Por eso, la violencia descarnada y constante emanada a partir de los frentes de expansión y los agentes de la civilización, sumía al indígena, desde el primer momento, en un proceso de descomposición y desintegración física y cultural que se iba acelerando según el interés que despertase la tierra de aquellos pueblos o se intensificase el contacto con pioneros, colonos, aventureros, etc.

La conclusión parecía obvia desde el punto de vista histórico, viéndose refrendada por el estudio riguroso y metódico de la ciencia que enarbolaban estos nuevos actores: el indígena estaba en una posición de debilidad en una coyuntura imparable y generalizada. Para Galvão, la única opción que permitiría a los indígenas sobrevivir en la

“competición” era la de mantener la posesión de sus tierras y poder, así, obtener un mínimo de asistencia dada su condición de indio (GALVÃO, 1957, p. 69).

El indio pasaba a ser una otredad débil y minoritaria incapaz de sobrevivir a la súbita expansión de la población brasileña, algo que le llevaba a su expulsión y a la desaparición.

É o caso, por exemplo, dos índios do Xingu, que, a despeito do grande número de tribos, estão em vias de extinção. A maior delas possui pouco mais de 140 indivíduos. De um período de isolamento vieram a se defrontar há cerca de dez anos com aviões, maquinas e um tipo de colonização em que seu braço não será reclamado. Sem um lugar nessa economia e sem uma densidade demográfica que possa resistir ao desgaste forçado pelas circunstâncias do contacto, principalmente a diminuição de número pelo contágio de moléstias, tenderão a desaparecer, exceto se for desenvolvida uma política indigenista com eficiência bastante para lhes fornecer os meios de acomodação e assimilação. (GALVÃO, 1957, p. 73)

A pesar de que el indio no consiguiera salir de ese circuito de asistencia, ya que las conclusiones suavizaban las propuestas *rondonianas* pero seguían su estela, al menos un importante paso se daba, Galvão proponía que los estudios de aculturación y asimilación propuestos debían generar un camino de antropología aplicada para que los encargados de la política indígena tuvieran inspiración para sus trabajos.

Por otro lado, para Galvão, desde el principio, los problemas que traía consigo la metodología indigenista eran evidentes. En un trabajo suyo llamado “Mudança e sobrevivência no Alto Xingu” (1966) relataba cómo la influencia de la labor indigenista cambiaba todo el universo mítico, social y de poder en las sociedades indígenas alcanzadas por esta:

Outra modificação sensível que observamos é, por influencia de agentes externos, a aglutinação e recomposição de grupos tribais em torno daqueles pontos de acesso, como pistas de viação e postos de assistência, pela atração que es mesmos

exercem em termos de ofertas de mercadorias e assistência medica e social. Esse processo vem ocorrendo desde a fundação dos primeiros postos da fundação Brasil-central, atraindo grupos para sua proximidade, como trumái, kamayurá e yawalapití, os quais viviam constantemente no posto jacaré, e só para ali não se transferiram definitivamente por impedimento dos irmãos Vilas-boas. Atualmente, um grupo de 17 índios kamayurá vive praticamente na base do Xingu (força aérea brasileira), apesar das reclamações da administração do Parque Nacional do Xingu. Após 1961, com a criação do Parque Nacional do Xingu, vem as tribos xinguanas abandonando seus antigos territórios tribais (geralmente de propriedade de firmas imobiliárias), transferindo-se, para o interior do Parque, não só pelo fascínio das mercadorias de troca, da assistência medica e social, como também, e principalmente, pela posse e estabilidade das terras que ocupa. (p. 48)

Darcy Ribeiro compartía la misma visión con Galvão, la sola presencia de elementos ajenos a los grupos indígenas conllevaba consecuencias difícilmente controlables. En el caso de los indígenas del Xingu, Ribeiro quedó fuertemente marcado por su experiencia allá al comprobar las tácticas de aculturación e integración del SPI, como era la de hacer cohabitar a culturas y etnias diferentes para que unas guiasen a otras hacia la civilización (MATTOS, 2007). Esta práctica, para Ribeiro, demostraba una ingenuidad total por parte de un personal del SPI incapaz de observar y clasificar las diferencias existentes entre los diferentes grupos étnico-culturales que componían el mosaico amerindio de la nación. Parece evidente que, dentro del imaginario indigenista más práctico, el indio conformaba un todo que abarcaba a todos aquellos grupos, limitando la diferencia a estéticas y prácticas anecdóticas que permitían su identificación por parte de los blancos. La labor de los antropólogos parecía vital, pues por primera vez se pudieron introducir estudios en profundidad que mostraban a

los funcionarios del SPI las importantes diferencias y matices de las cosmovisiones y comportamientos, haciendo su trabajo más eficaz.

Al mismo tiempo, las palabras de Ribeiro, que muestran una sensibilidad agudizada por su formación al advertir que las comunidades quedaban perdidas, destrozadas y condenadas a la desaparición por la metodología tradicional del SPI, escondían las causas más íntimas del futuro fracaso que su generación vivió (pues no debemos olvidar que tras el paso de esta generación el SPI pasó por su peor momento, desapareciendo a finales de la década de 1960). Aun con todo, Darcy Ribeiro estaba convencido en la labor propuesta por Rondon, el de la integración armoniosa de los pueblos indígenas en un todo brasileño.

Idea que fue cambiando posteriormente con el rumiar del tiempo, cuando a la resistencia indígena por mantener su dignidad como diferencia le llamó “transfiguração étnica”⁴ (RIBEIRO, 1982) y terminó reconociendo, ya en su vejez, que nunca vio una aldea indígena convertirse en un pueblo brasileño, ni espontáneamente por la convivencia, ni por ningún proyecto político (RIBEIRO, 1997).

En esta misma línea se manifestó Roberto Cardoso de Oliveira, cuando, en los últimos días del SPI, reflexionaba sobre la tarea indigenista oficial y la posición del indígena en la sociedad brasileña. Para Oliveira (1966, p. 52), la posición que se le ofrecía al indio en la sociedad inclusiva brasileña no era para nada favorable, pues el indígena era despojado de sus características como ser real para pasar a formar parte de una representación estereotipada concebida en el seno del indigenismo institucional, después replicada en escuelas, prensa y museos. En esta representación se presentaba a un indio genérico en una imagen unívoca y

4 “[...] transfiguração étnica é o processo através do qual os povos, enquanto entidades culturais, nascem se transformam e morrem. [...] um povo já configurado resiste tenazmente à sua transfiguração, mas o faz precisamente mudando ao assumir aquelas alterações que viabilizam sua existência dentro do contexto em que ele interage” (RIBEIRO, 2012, p. 234).

abstracta sometida al peso de las ideologías y mentalidades que componían la sociedad y el poder brasileño. Parece que para cuando el SPI estaba por desaparecer y los protagonistas de esta generación vivían su divorcio con el Estado brasileño, empezaba a ser evidente que el indigenismo institucional basado en la nación y la comunidad nacional solo servía para aplicar selectivamente la modernidad y favorecer con ello a ciertos sectores del poder y la elite⁵.

La apertura oficial, auspiciada por el gobierno, de las vastedades interiores de la nación, despertaron, como vemos, el interés en el estudio de cómo este nuevo impulso colonizador afectaba a las relaciones interétnicas de contacto. Este interés por los procesos de contacto, aculturación, choque y competitividad entre otredades, impulsado por el redescubrimiento del Brasil Central de la década de 1940, fue seguramente el inicio de la preocupación científica sobre la situación que vivía el indio a causa de esto. Los diferentes estudios en profundidad sobre el estado de las tribus, comunidades y naciones indígenas durante y tras el proceso, como hemos visto en Ribeiro, Oliveira y Galvão, llevó a la conclusión de que las terribles consecuencias que tenía que pagar el indio para integrarse eran demasiado altas en sufrimiento simbólico, existencial y físico.

Todos ellos vivieron una experiencia similar al entrar en contacto con el indigenismo institucional. Todos compartieron la misma visión sobre la paradoja existencial del SPI y su precaria realidad como aparato burocrático. Por ello, buscando invertir tal situación, propusieron diferentes medidas basadas en sus reflexiones y críticas personales. Aun así, para comienzos de 1960, el desgaste de un indigenismo idealista incapaz de contrarrestar tales deficiencias, cuyo último intento fue la de Noel Nutel como director

5 Como señala Claudio Lomnitz Adler (1999), "La supuesta identidad perfecta entre soberanía y progreso colectivo no ha sido nunca más que un ideal: los diversos proyectos nacionales siempre abogan por modernidades selectivas, escogiendo sus preferencias particulares tras las faldas de aquel universalismo utilitario llamado el 'bien público'" (p. 14).

del SPI en 1964, dejó paso a un periodo de decadencia y caos que terminaría con la desaparición del órgano indigenista en 1967 y con la sensación generalizada de derrota. A partir de entonces, como veteranos en la cuestión, sus intervenciones ayudaron a crear o apoyar la ideología de contrapoder que iría mutando al indio en Brasil a finales de 1970 y a lo largo de 1980.

Fue, en su momento, Helbert Baldus quien abrió un camino importante que luego tomarían muchos de sus estudiantes, la antropología aplicada en la defensa de lo indio. En una de sus clases en la *Escola Livre de Sociologia e Política* de São Paulo, en la cual estaba presente el propio Darcy Ribeiro como alumno novato, Baldus hizo toda una defensa de la labor del etnólogo en las labores del indigenismo:

Tendo-se chegado à conclusão de que as instituições e a mentalidade dos índios merecem respeito e, quando cheios de vitalidade, devem ser conservadas e desenvolvidas organicamente, na medida em que isso não afete a nova ordem das coisas, aparece então em cena o etnólogo. O contato com a nossa civilização traz mil perigos para a saúde dos índios e para a harmonia de sua cultura. É uma das principais finalidades do trabalho etnológico suavizar o choque causado pelo encontro de grupos tão diferentes. [...] É por isto que ele necessita de ter conhecimentos que só podem ser adquiridos pela dedicação exclusiva ao estudo etnológico. É por isto que ele não pode ser substituído por funcionários administrativos, missionários e outras pessoas com ocupações semelhantes, que não lhes permitem entregar-se, por completo, a uma especialização científica. (MATTOS, 2007, p. 62)

Roberto Cardoso de Oliveira fue uno de los antropólogos que más luchó por aplicar esta línea de actuación. A partir de sus trabajos en el SPI, y comprobando la realidad a la que eran sometidos los pueblos indígenas bajo la presión de los frentes de expansión nacionales y la vasta colección de agentes de la civilización, trabajó buena parte de su vida en comprender el contacto interétnico. Como parte de este

esfuerzo, desarrolló un concepto llamado *fricção interétnica*, según el cual la sociedad tribal mantiene con la sociedad “envolvente”, o sea, la colonial y luego la nacional, una relación de oposición. Las relaciones entre ambos eran las de entidades contrarias, diferentes y exóticas entre sí, y que al ser contradictorias tendían a negarse entre ellas (OLIVEIRA R., 1996, p. 46-47).

[...] Daí entendermos a situação de contato como uma ‘totalidade sincrética’ ou, em outras palavras: enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça. (OLIVEIRA R., 1963, p. 43)

Teniendo en mente lo comentado en este libro con anterioridad, que la intención del indigenismo tradicional es la de imponer el triunfo de la Modernidad para la normalización de la frontera en la cual el indio se constituye como oposición y obstáculo, se puede asegurar que difieren en sus naturalezas y objetivos. Esto los hacía, por tanto, entidades antagónicas forzosamente opuestas. Por un lado, las sociedades tribales sin un proyecto común ni conciencia de que todas ellas habían sido catalogadas como otreidad conquistable/explotable/colonizable, con una estructura socio-cultural mucho más débil y con objetivos mucho más humildes e inmediatos, interpretaban la situación de *fricção interétnica* bajo el horizonte perenne de la supervivencia. De ahí la miríada de estrategias, para garantizar esta supervivencia, que le llevasen por el mejor camino hacia ese horizonte próximo, como la oposición hostil, la negociación, la asimilación/aculturación voluntaria, el *cunhadismo*, el sincretismo, la huida, etc. Por el otro lado, la sociedad envolvente se mantenía unida bajo la bandera de la Modernidad con un horizonte más amplio y una estructura exponencialmente más potente. Por ello, el mimetismo, la

negociación y el mestizaje formaron parte importante de ese contacto desigual, junto al principal método para conseguir sus objetivos, la violencia (física y simbólica).

Complementando la labor de los antropólogos se encuentra Noel Nutels (1913-1973). Posiblemente, una de las personas, junto a Francisco Meirelles, que fueron más consecuentes y pragmáticas en la labor indigenista del siglo XX. Nutels, inmigrante nacido en Ucrania, tras concluir sus estudios en medicina decidió apuntarse como médico a la famosa expedición Roncador-Xingu, de desbravación y colonización del gobierno de Getulio Vargas. Durante esta experiencia que cambió la vida de muchos, Nutels conoció a los hermanos Vilas-Bôas, y juntos comenzaron a percibir los problemas generalizados a los que se enfrentaban los pueblos indígenas contactados por los frentes de expansión, como, por ejemplo, las enfermedades contagiosas contra las que no estaban inmunizados. Llegaron a la conclusión de que todo proceso de contacto, pacificación e integración debía estar dotado de las pertinentes infraestructuras sanitarias que permitiesen controlar y salvar la población indígena en cuestión. Al atravesar la región del Alto Xingu y del Araguaia, pudieron comprobar que, entre los indígenas, como los Carajás, uno de los principales problemas era la tuberculosis.

Desde ese mismo momento, el trabajo de Nutels estuvo centrando en crear un sistema sanitario que cubriese las poblaciones indígenas de Brasil por muy aisladas que estuviesen. Siendo consecuente, el médico, convertido en *sertanista*, entró en el SPI queriendo buscar una solución eficaz a una de las mayores paradojas a las que se enfrentaba cualquier tipo de intervención: la contradicción que existía entre la actuación de individuos profundamente motivados por la voluntad de proteger a las poblaciones indígenas y la dinámica estructural del contacto, que producía miseria y degradación física. Ello le llevó a la creación del primer servicio público de asistencia a la salud de las poblaciones indígenas en Brasil (COSTA, 1987, p. 391-392).

Su figura, por supuesto, fue recubierta con la habitual heroicidad del trabajo de campo indigenista. Esto era la mayor fortaleza y a la vez la mayor debilidad de quienes se dedicaban al oficio de lidiar con la otredad. Un buen ejemplo de ello es la novela que se inspiró en su figura, “A majestade do Xingu”, de Moacyr Scliar (1997), que terminó de portarlo al “Olimpo” del indigenismo. Consiguió ser caracterizado en el imaginario popular como “o médico dos índios”, consiguiendo trascender su labor como médico para mimetizarse con la sabiduría otorgada por la experiencia de *sertanista*, algo que le permitió percibir a los pueblos indígenas “como microcosmos da sociedade brasileira e a medicina como microcosmos de uma sabedoria social”. Fue en este contexto que la figura de Nutels se agrandó, pues sabiendo distinguir entre las dimensiones simbólicas y prácticas de su oficio buscó generar espacios donde su labor integrase la medicina tradicional. El máximo exponente de ello es la famosa, y seguramente exagerada, anécdota que narra que el médico, siendo mal visto por los *pajés* (chamanes) de las tribus que le acogían, les animaba a ayudarlo en su trabajo de sanación: “você vai me ajudar a tratar dos doentes, diz, eu dou os remédios e você espanta os maus espíritos. E ri gostosamente”, abriéndose al camino de la sabiduría.

Entretanto, a condição marginal do sanitaria, com todas as suas contradições, é o que possibilita ao autor colocar em xeque os saberes constituídos. Seja um saber histórico que excluiu os índios da civilização brasileira, seja um saber médico que reduziu a saúde à ciência do corpo individual. (FREITAS M., 1998, p. 587)

Nutels se destacó rápidamente por ser un “hombre de acción” y, junto a los *sertanistas*, fue de los pocos “científicos” ligados a la causa indígena que se mantuvo siempre trabajando sobre el terreno, no dudando en mostrar “[...] repúdio do médico à retórica intelectual de pensadores que, segundo ele, nada faziam para transformar a realidade social de

seu tempo” (PAIVA, 2003, p. 829). Criticaba abiertamente el trabajo sesudo de aquellos que daban lecciones desde atriles de las universidades sobre cómo debía ser la vida indígena y cómo se debía gestionar. Para él, solo conocían la realidad a partir de experiencias pasadas que hicieron obligados en breves visitas a aldeas y puestos indígenas del SPI (no en vano con quien mejor se llevaba era con los hermanos Vilas-Bôas): “Os antropólogos esquecem-se das coisas simples de interesse dos próprios índios” (Folha de São Paulo, 22 de nov. 1968).

Nutels basaba todo en la acción práctica que inspiraba su carácter aventurero y temperamental (su espontaneidad era recurrente a la hora de describirlo), y no por eso dejó de lado sus publicaciones científicas, sobre todo en el campo del trato de la tuberculosis en poblaciones aisladas, y que supusieron importantes avances en su época. Esto le llevó a fomentar y apoyar la creación durante la época del gobierno Kubitschek del Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA) en 1956 y, con el apoyo de la FAB, del Correio Aéreo Sanitário, ambas dedicadas a las poblaciones aisladas y remotas de Brasil (COSTA, 1987, p. 393).

Nutels es el mejor ejemplo de cómo esta generación de indigenistas intentó mejorar, modernizar, dinamizar y dar dignidad al indigenismo. Algo que le llevó a tropezarse con los intereses de muchos que no estaban dispuestos a que el SPI mejorase sus prestaciones, ya que se sentían cómodos con un aparato indigenista disfuncional. Uno de los desencuentros más sonado fue cuando, consciente de la decadencia generalizada del SPI en su última etapa, Nutels declaró el 17 de abril de 1960 al Jornal do Comercio de Recife que el órgano era un nido de “idealistas, idiotas e ladrões”. Algo que le supuso las críticas agrias de los dirigentes del órgano indigenista, especialmente de Raimundo Dantas Carneiro (chefe 4º inspetoria regional), que escribió en el Boletim Interno do SPI (nº 40, 1960, p. 13) exigiendo a Nutels una disculpa pública por la “pintoresca entrevista”

en la que insultaba a un organismo que había alcanzado un sínfin de logros en la senda de la protección y el servicio a las poblaciones indígenas.

Es probable que este carácter práctico y trabajador de Nutels le llevara a verter amargas palabras sobre la situación indígena, demostrando que para él lo indio era una cuestión de humanidad total. Nutels, como otros muchos de su tiempo, compartía la visión de que el problema no eran las poblaciones indígenas (a las que ponía al nivel de los campesinos pobres) en sí mismas, sino que era un problema de Brasil, que había constituido su base social en desigualdades extremas de poder y de riqueza que impedían en todo momento la labor original del indigenismo:

O nosso plano, porém, não terá êxito, estamos certos, se outras e fundamentais medidas não forem tomadas [...] Somente uma reforma de base, da estrutura econômica poderá acarretá-las. Nas condições atuais em que vive o nosso homem, sobretudo o do campo, a sua resistência é deplorável. Enquanto não o fixarmos a uma terra que seja sua, seguramente sua; enquanto não lhe fornecermos boas sementes, máquinas, meios de escoar a produção, e mercado garantido, as suas resistências serão mingüadas. O vaqueiro invadindo, com o seu miserável rebanho, o território do autóctone em busca de novas pastagens e o garimpeiro cavando o seu sonho a ponta de picareta, estarão levando para o pobre selvagem, as suas misérias e as suas doenças. (COSTA, 1987, p. 393)

Aun así, en 1963, con un SPI totalmente decadente, decidió tomar las riendas de la institución como director en un último esfuerzo de recuperar los pedazos rotos del prestigioso órgano. Su planteamiento tenía como base el defender que sin una reforma estructural seria, surgida a partir de un amplio debate sobre la política indigenista que agrupase a antropólogos, indigenistas, universidades y personal médico, era imposible desarrollar un trabajo sensato y fructuoso. Su liderazgo en el SPI duró solo 6 meses, el golpe de Estado de 1964 lo apartó del cargo.

Infructuosos fueron los esfuerzos de estos indigenistas, a pesar de la preparación académica, de sus lúcidas interpretaciones, de sus impulsos dinamizadores, y de intentar hacer más eficaz y racional el indigenismo. También lo fue su intención de combatir al indio estereotipado para acercar al imaginario indigenista y brasileño la complejidad infinita y la pluralidad de sentires del indígena de carne y hueso. La dura realidad fue que se chocaron con un fuerte muro, la fortaleza de un constructo cultural potentísimo que ayudaba a sustentar el aparato ideológico que daba continuidad y sentido a la narrativa histórica construida por Brasil y los brasileños.

El SPI era una institucionalización de cómo era percibido y consumido el indio en Brasil. Era por ello defendido, porque era la naturaleza viva de una “tropicalidad” armoniosa, generosa y valiente que daba legitimidad a aquellas tierras como natural de la raza brasileña. Al mismo tiempo, era aniquilado por aculturación e integración en el interior de la nación como prueba viviente del salvajismo, el barbarismo y el atraso que facilitaban una explicación a los males de Brasil⁶. Esta relación de amor y odio mantuvo en estado de crisis a un indigenismo incapaz de lidiar con sus contradicciones internas, así como con las presiones externas.

⁶ Esta relación ambivalente con lo indio, Alcida Rita Ramos la relaciona directamente con la esencia de Brasil. La relación de amor y odio con lo indio muestra la percepción acomplejada que tiene Brasil de sí mismo: “[...] los indios del Brasil no pueden ya extirpar de sus vidas la marca dejada en ellos por sus conquistadores, particularmente los brasileños, su enemigo íntimo por excelencia. El corolario parece ser igualmente cierto. Brasil sería virtualmente ininteligible sin sus indios. ¿Qué haría la nación sin el Indio Ancestral quien le dio legitimidad al movimiento literario del siglo XIX llamado indianismo, que buscaba autenticidad e independencia europea? ¿Qué sería del país sin el Indio que le da una vitrina adornada para exhibir su “tolerancia racial”? ¿Qué sería de la ideología del mercado basada en el desarrollo sostenible sin el Indio y su proclamada, pero poco respetada, sabiduría en su trato con la naturaleza? Retire a lo Indio del paisaje y la imaginación brasileña tendrá un abismo que amenazará con transformar la brasileñidad en algo completamente irreconocible” (RAMOS, 2004, p. 20).

2.2 Las poderosas fronteras del pensamiento indigenista

Poco antes de que la historia de Brasil se viera comprometida con el golpe militar de 1964, era evidente que la decadencia del indigenismo estaba generalizada. Dicha decadencia se focalizaba principalmente en un SPI inoperante y corrupto, a pesar de la savia nueva que había intentado modernizarlo la década anterior.

Tristemente, las aportaciones teóricas y metodológicas como esfuerzo por despojar del complejo histórico sobre el indio, y otorgarle significados más justos, no fueron suficientes para cambiar las dinámicas tradicionales de ideología y praxis. Aunque consiguieron disfrutar de ciertos éxitos de renombre como la creación del Parque Indígena Nacional del Xingu (1961), sistema sanitario de emergencia (implantado a lo largo de la década de 1950), el Museu do Índio (1953), etc., tras la retirada completa de este indigenismo académico con la llegada de los militares al poder, la decadencia del SPI y el auge del indigenismo militar era un hecho consumado. A pesar de todos los esfuerzos, el indígena continuó acarreado la sombra del indio que le colonizaba.

Es cierto que las aportaciones de esta generación arrojaron cierta luz sobre la cuestión indígena, asentando una base que años después daría importantes frutos. La popularidad y las luchas de los hermanos Villas-Bôas, Darcy Ribeiro, Francisco Meirelles o Noel Nutels asentaron a principios de la década de 1960 una semilla importante de preocupación mediática sobre la situación del indio brasileño.

Las razones por las cuales esta generación es recordada por no conseguir importantes avances en la cuestión indígena son varias y complejas. Podríamos colocar como pieza fundamental, o como epicentro de la cuestión, la incapacidad de esta importante generación de indigenistas de resolver la enorme, y ya comentada, contradicción del indigenismo, o sea, proteger a los pueblos indígenas al mismo tiempo

que se favorecía su integración en la sociedad nacional. El indigenismo *rondoniano* no había conseguido sus objetivos de proteger a las poblaciones nativas e integrarlas como ciudadanos y “brazos” útiles para gloria del desarrollo y el progreso de la nación. Los pueblos indígenas contactados y pacificados durante aquellos tiempos, que perduraron en la memoria colectiva del indigenismo como “heroicos”, a la larga fueron desapareciendo en un proceso de aculturación y miseria que les llevó al final, en la mayoría de casos, a la desintegración física.

Em 1942, o Cel. Vasconcelos fez publicar um longo elogio a todos os servidores que haviam morrido ou sido feridos seguindo rigorosamente a máxima ‘Morrer se preciso for; matar nunca’. Tais servidores, de ‘elevado padrão moral’ e ‘bravura excepcional’, constituíam ‘o patrimônio moral do SPI, espécie de santuário leigo, cívico e humanitário’. (BOLETIM DO SPI, nº 7, 1942, p. 1)

Las críticas al *sertanismo rondoniano* siempre se suavizaron con las palabras amables de admiración a la figura de Rondon y sus camaradas, que, en un ejercicio de altruismo y generosidad humanista, lo arriesgaron todo para llevar las bendiciones de la civilización a las vastedades interiores y olvidadas. Así, la generación que le sucedió, mucho más crítica y con una formación analítica más madura, reprochó tal vez el objetivo, tal vez los resultados (cubiertos por el amargo velo de lo inevitable, buscando razones extrínsecas que exculpases a aquellos héroes), pero nunca a los protagonistas de la epopeya y sus principios.

Si se analiza bien las reflexiones y testimonios de los antropólogos y *sertanistas* comentados, se puede comprobar cómo toda la cuestión se veía siempre disimulada por la propia figura de Rondon y su halo mítico, cuestión que impedía de cierta forma atacar seria y profundamente la problemática, y así poder encontrar soluciones efectivas y realistas. Eran víctimas de la acumulación de capital simbólico y cultural que la labor indigenista conlleva. El propio

Rondon era víctima de ello al percibirse en el espejo como el héroe que todos veían, por eso la acumulación de capital simbólico no solo impidió muchas veces ser blanco de críticas, sino que impidió la auto-cuestión cuando ese estatus permeaba la capacidad cognitiva.

Es obvio que, desde un análisis crítico, la actividad y el pensamiento *rondoniano* nació al calor de unas contradicciones y un idealismo que invalidaba, a la larga, la propia acción indigenista. Estas eran la lógica de conquista pacífica, la integración forzosa y el tutelaje. Se creó un marco simbólico que reproducía las tradicionales imágenes de un indio otredad que, desvalido, necesitado de guía, representación y protección, debía ser conquistado y luego tutelado en el camino ascendente y glorioso de la civilización. Esta visión arcaica escondida en una retórica que se pretendía vanguardia componía el eje central de la contradicción ontológica y formativa del indigenismo, y continuó siéndolo hasta su crisis total tras el indigenismo militar de la década de 1980, cuando la continua disputa entre emancipación, tutela, integración y asimilación dio paso a unas leyes (la Constitución de 1988), que insería al indio en un marco diferente y, en teoría, le otorgaba el control de su propio destino. A pesar de su visión serena, de su mirada crítica y de su análisis lúcido, el indigenismo científico, que sucedió al *rondoniano* y precedió al militar, mantuvo ese eje intacto, vistiéndose con los sacramentos de la propia labor civilizatoria, como fueron los casos de Darcy Ribeiro o los Villas-Bôas, que disfrutaban con el estatus de sacrificados y altruistas humanistas que las lógicas de la colonialidad y de la Modernidad les concedían.

Este capital simbólico escondió durante mucho tiempo las barbaries del indigenismo *rondoniano* (incluso hoy es disimulado en el intento de hacer una historia aséptica y neutralista del indigenismo), permaneciendo en la memoria común como una época dorada en la que el protagonista jamás fue el indio, sino el *bandeirismo* dulce del desbravador de las *sertões*.

En los relatos del indigenismo siempre existió ese revestirse con sus instrumentos simbólicos (confianza en la labor, paciencia infinita, paternalismo, condescendencia, firmeza y valor), como muestra el relato de Herbert Baldus en la Revista de Antropología (1962, p. 29-31) en una publicación de 1962, cuando rememora la pacificación de los Parintintin por parte de Curt Nimuendajú efectuada en 1922. En este texto se destacan estas cualidades, el heroísmo y la magnanimidad de Nimuendajú, unos indígenas ganados gracias a la confianza en su labor civilizadora. Algo que los llevó a prevenir y resistir pacíficamente los ataques incesantes de los temibles Parintintin, como el mismo Baldus describe:

Podemos observar, por esse exemplo, serem indispensáveis para aproximar-se de tribos agressivas, não somente coragem, sangue frio, inteligência e boa vontade, mas também muitos presentes dados oportunamente e uma casa forte de grande resistência.

Es cierto que el propio Baldus, mentor y padre intelectual de Darcy Ribeiro, era parte de la generación anterior y que, como tal, le costaba desprenderse de ciertas visiones supremacistas que los comienzos de la antropología acarrearaban. Algo que le impelía a ver lo indígena como objeto a ser conservado y mantenido intacto para su estudio, catalogación y exposición, pues “Um país é muito mais rico quando conserva um quadro multicolor de culturas” (entrevista a Baldus en VEJA, 15 de marzo 1970).

Tal vez por esto, quien más exaltó e idealizó esta época fue el propio Darcy Ribeiro. El famoso antropólogo, escritor, educador y político, fue una de las nuevas promesas del relevo generacional ocurrido durante las décadas de 1940 y 1950 en el indigenismo brasileño. Acérrimo defensor del humanismo heroico de Rondon (Como, por ejemplo, cuando le dedicó una loa en un artículo de 1959 publicado en la revista “América Indígena” del Instituto Indigenista

Interamericano de México llamado “A obra indigenista de Rondon”) y la primera época del SPI, siempre usó esa idealización para atacar el indigenismo decadente en los últimos años del órgano indigenista. Defendía que este ya no se inspiraba en los principios filosóficos positivistas. Algo que le había llevado al momento más bajo de su historia, pues habían pasado de ser protectores de indígenas a agentes que sustentaban sus espoliadores y asesinos (OLIVEIRA R., 1988, p. 53). Para Ribeiro, Rondon era el patriarca de una tradición noble que ensalzaba los sacros valores que debían constituir el proceso civilizador al que él no se opuso jamás, y que incluso veía como parte de la constitución de la *brasilidade* y del sentir latinoamericano. No es de extrañar que, como veremos en capítulos posteriores, durante los enfrentamientos entre Ribeiro y el ministro Rangel Reis durante la campaña de emancipación indígena en 1978, lo calificara de infiel a la causa indígena y a todo lo que representaba, sentenciándolo como “uma espécie de anti-Rondon”, como si de un anticristo se tratase (RIBEIRO, 1978, p. 10).

En unas conferencias leídas por Darcy Ribeiro en 1956 y 1958, en honor del propio Cândido Rondon, y recogidas en un libro llamado “Indianidades y Venutopias” (1992), se puede apreciar (siempre siendo comprensivos en el contexto de exaltación de la figura a la que se rinde homenaje) esta admiración por la figura y la obra de Rondon. Algo que le llevó a dulcificar todo lo que era y suponía la labor indigenista *rondoniana* y, sobre todo, a obviar todo el aparato simbólico e ideológico, de profunda carga etnocida, que supuso la creación del SPI.

Mientras que para la gente de las ciudades el indio era el personaje de la novela idílica, al gusto de José de Alencar, o el héroe épico a la Gonçalves Dias, inspirados en Rousseau o en Chateaubriand, en el interior el indio de verdad era deliberadamente contaminado de viruela, envenenado con estricnina o fusilado. La toma de consciencia, el desenmascaramiento de esta contradicción se debe a Rondon. Fue él quien, trayendo de las regiones del Mato Grosso una imagen nueva y

verdadera del indio, sustituyó la figura de Peri por la de un Nambikuára aguerrido y altivo, o por la de los Kepkiriwát encantados por los instrumentos súper filosos de la civilización, o aún, de los Umotina, de los Ofaié y tantos otros, llevados a extremos de penuria por la persecución inclemente que sufrían, pero, aun así, haciendo conmovedores esfuerzos para confraternizar con el blanco. (RIBEIRO, 1992, p. 135)

La propuesta de Ribeiro era la de sustituir el indio romántico de la intelectualidad y del pensamiento social por la del indio idealizado o “verdadero” que resistía y sufría la civilización pero que buscaba congratularse y confraternizar con la misma. Darcy Ribeiro, en estas palabras, estaba marcando la trayectoria evolutiva de la línea argumentativa que idealizaba en términos positivos a los pueblos indígenas (que se contraponía a los términos negativos que generaban la situación de ambivalencia frente a la alteridad). El indio romántico del indianismo decimonónico que había precedido al habitante del paraíso, al afable tupí y al buen salvaje filosófico, había sido actualizado con la visión idealizada de Rondon, que, bien alimentada por los estudios de esta generación de etnólogos, había construido un indio víctima de la peor cara de la civilización y que, pese a sufrirla, deseaba integrarse en ella. Esta visión perduró, con sus más y sus menos, hasta la desilusión que provocó enfrentarse a la cara más agresiva del capitalismo, la crisis mundial de 1973, cuando comenzó a gestarse el indio activista, antipitalista y ecologista.

Rondon lideró al SPI como su director y orientador, un servicio que el mismo héroe había fundado bajo los principios de un evolucionismo que abogaba por un desarrollo natural y progresivo hacia la civilización, basado en el reconocimiento del derecho del indio a vivir según sus costumbres tradicionales: “Gracias a su acción indigenista militante aquel servicio pacificó todos los grupos indígenas con que la sociedad brasileña se topó, siempre fiel a los métodos disuasivos” (RIBEIRO, 1992, p. 136).

Según Ribeiro, gracias a la actuación de Rondon, inmensas regiones del país, entre las cuales estaban varias de las más productivas a nivel agrícola y extractiva, consiguieron ser ocupadas por la sociedad brasileña pacíficamente, con la agrupación de poblaciones nativas en los Puestos Indígenas del SPI ideados por Rondon. La obra indigenista y humanista (como cartógrafo, desbravador y explorador) del héroe es magna y tremebunda: “Todos estamos prontos a reconocer que él fue el gran héroe de nuestro pueblo, la personalidad más vigorosa, la mejor definida, la más generosa que produjimos” (RIBEIRO, 1992, p. 146). Su obra hizo a la civilización más digna, al ocuparse cordialmente y dar rostro humano a sus “víctimas más desgraciadas”.

Rondon actuaba para Darcy Ribeiro como héroe fundador de una actividad humanista ligada a la labor civilizatoria de la Modernidad. O sea, el oficio de humanizar, proteger e integrar a la otredad ajena y extraña, otorgaba un estatus heroico a la propia labor indigenista, percibidos como agentes capaces de adentrarse en lo exótico, volver y actuar como mediadores. Fue este proceso de crear una tradición indigenista, a la que se afilió toda esta generación y se sintieron plenamente identificados (algunos menos, como Cardoso de Oliveira o Galvão, que siempre intentaron mantener una distancia de abstracción que les evitase, mediante la sensibilización, sentirse parte emocional del indigenismo). Revestidos con los ropajes de la dignidad indigenista, Rondon se estableció como el patriarca fundador de una tradición con templos y territorios sagrados, una liturgia metodológica y hasta un *corpus* de mártires a la causa.

El indio, en este caso, asumió el aparente protagonismo del relato, pero realmente quedaba en la periferia de este, difuminado tras el personalismo heroico de los indigenistas que servían de mediadores. En esta lógica valía de relevo su propia generación, pues el propio Ribeiro y algunos otros acumularon suficiente capital cultural para ocupar esos espacios míticos del indigenismo.

[...] Pero, convengamos, no basta rendir culto al héroe; es necesario saber lo que cada uno de nosotros viene haciendo para realizar los principios de Rondon, de que tanto nos orgullecemos. Rondon no es reliquia para ser honrada e ignorada en vitrinas de museo. Rondon no es bandera-trofeo para suscitar emociones cívicas en hora determinada y con efecto previsto.

Rondon es gloria nacional, pero es, también, nuestra grave responsabilidad de llevar adelante su obra de amor y de trabajo, por la dignidad del hombre y por la grandeza de este país. (RIBEIRO, 1992, p. 147)

No podemos olvidar que, como nos señala Consuelo Sánchez (1999), el indigenismo fue (y es) una corriente de inspiración humanista que viene de antiguo, permanente y difusa, que se formó como una opinión favorable a lo indio y se pretendió su protectora frente a las injusticias que sufría la población indígena, en la cual se valoraban sus cualidades y atributos. Para Sánchez, el indigenismo es una corriente que recorre, unas veces con más fuerza que en otras, toda la historia de la región latinoamericana.

Alimentada por los clérigos durante la era colonial, más tarde mantenida por asociaciones protectoras del indio que surgen inmediatamente después de la independencia, penetra en todas las partes del cuerpo social, de modo que no se le puede identificar con una clase, una categoría o un grupo determinado. El indigenismo arrastra la mala consciencia que los conquistadores europeos, los colonos criollos y los mestizos sienten frente a los indios, sin lograr tranquilizarla. (SÁNCHEZ, 1999, p. 7)

Era el discurso contra-hegemónico que complementaba el uso y el imaginario del poder. El indigenismo siempre presente funcionó como válvula de escape a la presión ejercida sobre esa otredad desfigurada por el mito de la Modernidad. Al contraponerse a la hegemonía, este tipo de indigenismo buscaba las debilidades del sistema previniéndole para que se adaptara a ello, y se reforzara. La existencia de

estos discursos demostraba la pluralidad ilusoria de enfoques, interpretaciones y acciones que permitían desfogar un humanismo idealizado, que vivía cómodo en la nostalgia de su incapacidad para cambiar la realidad cruel que el dominio colonial y las duras lógicas de la colonialidad consolidaban a su paso.

Este argumento se evidencia en la existencia de un poder que nunca vaciló a la hora de necesitar apropiarse de lo defendido por el indigenismo para poder seguir avanzando en sus propios proyectos. Desde la destrucción de las Repúblicas Guaraníes gestionadas por jesuitas hasta la desestructuración del movimiento indígena, el poder no tembló a la hora de desencadenar violencias y represiones ante la duda existencial que suponía la pervivencia de proyectos alternativos al suyo. La pervivencia del propio mito de la Modernidad, que se veía a sí mismo como proyecto humanista que pretendía la salvación, civilización y desarrollo de las otredades inmaduras del mundo, es una muestra de la capacidad de adaptación de la propia Modernidad, la cual usó la figura del indio a través del indigenismo para su propia consolidación.

Sánchez nos comenta que el indigenismo empezó a desarrollarse como expresión literaria y artística en el siglo XIX, y como movimiento político y social en el siglo XX, siendo desde entonces siempre usado por los países de América Latina para poder constituirse como nación ante la fragilidad que experimentaron tras la independencia (y que les llevó a vivir en la incertidumbre política hasta bien entrado el siglo XX). Fue aquí donde el indigenismo tomó un rol clave para la creación de una consciencia nacional incluyente, al intentar y empeñarse en responder preguntas sobre las diferencias aparentemente insalvables dentro de la sociedad nacional, de la integración en un solo cuerpo de las otredades raciales, étnicas y culturales que componían el mosaico sociocultural de América Latina.

Para Sánchez, está claro, el indigenismo está estrechamente ligado al nacionalismo: “Incluso es la forma privilegiada que éste adopta en América Latina” (SÁNCHEZ, 1999, p. 8). Lo indio ofrecía una posibilidad para construir un nacionalismo genuino e irreductible gracias a la búsqueda de raíces americanas, algo que la exaltación de la cultura indígena ofrecía. Integrar al indio en el seno de la comunidad nacional era asimilar sus grandes virtudes, y cuyos aborrecibles defectos (salvajismo, primitivismo, etc.) serían contrarrestados con las virtudes de la Modernidad. Era la búsqueda de la Utopía americana que los humanistas del siglo XVI, XVII y XVIII anunciaron: huir del encorsetamiento y la degeneración europea, para construir una sociedad higienizada con sangre nueva. Disfrutar de las posibilidades infinitas de aquellas tierras edénicas lejos de la decadencia de la Vieja Europa, pero impulsada por sus logros milenarios.

Es por esto que el indigenismo era un proyecto de futuro que pretendía recuperar un pasado anacrónico que aún habitaba el presente de la nación. Las poblaciones indígenas eran un punto de apoyo que permitía crear una nacionalidad auténtica que buscaba romper sus fuertes lazos con Europa, para crear una civilización nueva y diferente. Por ello, el indigenismo, desde su nacimiento hasta la desintegración de su estructura tradicional a finales de la dictadura, se constituyó como uno de los pilares de la ideología oficial del Estado intervencionista y asistencialista, característico de los Estados de América Latina en pleno siglo XX. Y es aquí donde radica la fuente principal de discordia en el seno del indigenismo, que siempre lo avocó a la derrota, o por lo menos al sentimiento de la misma; nunca consiguió desligarse del proyecto nacional y tardó en entender que, al ser un instrumento de la hegemonía, nunca conseguirían desligarse de la misma. El indigenismo académico (y sus periferias) estudiado en este capítulo, jamás pudo desprenderse de estas cuestiones. Ellos formaron parte activamente del indigenismo al servicio de un Brasil que pretendía

participar de la Modernidad occidental a partir de generar un relato nacionalista diferenciado y bien definido. Por supuesto, terminaron por entender la situación y la denunciaron, pero para entonces, otros actores habían ocupado sus puestos como vanguardia del indigenismo, incluido los propios indígenas.

Un buen ejemplo que muestra las dinámicas complejas que envolvían a la labor indigenista es el testimonio despechado de José Queiroz de Campos, primer presidente de la Funai (1967-1970). El mismo criticaba la posición, según él, hipócrita de aquellos indigenistas que, tras pasar por el poder institucional antes de la dictadura, se dedicaron a criticar y posicionarse en contra del indigenismo practicado por la misma. En sus palabras, Queiroz de Campos atacó amargamente la labor de Darcy Ribeiro y Noel Nutels, argumentando que ambos ostentaban cargos de poder durante matanzas y desastres indígenas (especialmente la de los Cintas-Largas, analizada en el primer capítulo) y nada hicieron: “E ninguém conta esta história. O vice-governador dele, no Rio de Janeiro, o Sr. Darcy Ribeiro, você já leu Darcy Ribeiro? Cinco volumes sobre o processo civilizatório, para justificar como se constrói uma chamada civilização. É um matando o outro sucessivamente. E quando mataram os índios Cinta-Larga, em Rondônia, ele era um dos homens poderosos desta República, junto com João Goulart, e não fez nada. E aquele Noel Nutels, que era o presidente do Serviço de Proteção ao Índio quando cortaram a índia pelo meio lá em Rondônia? Um japonês, filho de japonês com italiano jogou lá –eu sei, eu vi, eu apurei– açúcar misturado com arsênico para índio comer, no tempo do Sr. Noel Nutels. (E mesmo assim) são figuras endeusadas do indigenismo brasileiro[...].” (PORANTIM, septiembre 1989, p.13). Más allá de las acusaciones de inoperancia del ex presidente de la Funai, lo que se puede ver es que, realmente, estas lógicas y dinámicas contradictorias donde se enfrentaban teoría y praxis, planteamientos

y realidades, relaciones de poder y falta de medios, llevaron al indigenismo, incluso a aquel más voluntarioso e idealista, a un estado constante de crisis y derrota.

Es cierto que el movimiento indigenista no es la exposición de un pensamiento o un discurso indígena, sino “una reflexión criolla y mestiza sobre el indio” (SÁNCHEZ, 1999, p. 11). Es evidente que a pesar de no querer posicionarse como voz del indígena, terminaba siempre tomando las decisiones sobre su destino, en sus propios lugares, sin consultarles o valorar sus preferencias, pues que el indio decidiera qué era mejor para sí mismo fue inconcebible hasta bien entrado la década de 1970.

No es de extrañar entonces que las motivaciones más personales e íntimas de muchos indigenistas estuvieran relacionadas con el protagonismo, la visibilidad y el prestigio que el capital simbólico concerniente al indigenismo les otorgaba. O sea, no hay duda de que todos y cada uno de los indigenistas brasileños estudiados en el presente trabajo entraron por las convicciones morales y éticas que recubrían la actividad humanista de comprensión y proteccionismo a la otredad desvalida, victimizada e incomprendida. Pero no hay duda tampoco de que, detrás del trabajo del indigenismo, hay un fuerte componente de placer y disfrute personal que se manifestaba a través de la autoridad moral que todas las opiniones de indigenistas tenían o del reconocido prestigio público y unánime.

En este sentido, y como ha sido recurrente en este capítulo, el pensamiento de Darcy Ribeiro resulta de vital importancia para comprender el activismo indigenista científico-político en la conformación de ciertas mitificaciones sobre lo indio que parten de las mitificaciones del propio indigenismo. Su trabajo, hoy considerado patrimonio nacional de Brasil, pasó de centrarse en cuestiones puramente etnográficas en sus primeros años (algo que le valió el reconocimiento por parte de sus pares, recibiendo varios premios y reconocimientos) como el “Arte plumária dos índios Kaapor” (1957) o “Kadiwéu: ensaios etnológicos

sobre o saber, o azar e a beleza” (1950); a la búsqueda incesante de la creación de una cosmogonía de la *brasilidade* llevándole a establecer, tras verdaderos y titánicos esfuerzos de genialidad intelectual, trabajos pasionales, con ciertas pinceladas de lusotropicalismo, como “O Povo Brasileiro” (1995) o “Os índios ea civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno” (1970).

Foi vivendo com os índios ou pesquisando a historia da formação brasileira que Darcy montou uma teoria do Brasil que se distingue completamente das demais. Não é marxista. E também não é liberal. É, simplesmente, brasileira – ou um jeito brasileiro de compreender o Brasil. Ele entendeu como poucos que essa enorme confusão embaixo do Equador era algo cultural e socialmente distinto das sociedades européias que geraram os modelos clássicos de análise sociológica e antropológica. (CORREIO BRAZILENSE, 23 de febrero 1997)

En esta labor podemos encontrar entonces la debilidad primordial de este indigenismo que jamás dejó de estar en formación. Pues para Darcy Ribeiro, como para otros destacados indigenistas de la época, el problema del SPI no tenía nada que ver con Rondon y su metodología e imaginario, sino en la imposibilidad de dicho imaginario de llegar a unos puestos del SPI donde se seguía improvisando al calor de una realidad bien distinta. Y es ahí que, siguiendo esta línea, Ribeiro exculpaba totalmente al órgano indigenista que hacía un trabajo idealista y que luchaba contracorriente en un Brasil que no tenía nada que ofrecer al indio. Pues el problema no era el indio y su asimilación, sino intrínseco del país, ya que se componía de una miríada de problemas propios que debían ser resueltos antes de poder ofrecer una alternativa al indio que no sea la de la miseria: “Não há condições para a integração alegre e cordial com que Rondon sonhou. Os índios, embora aculturando-se cada vez mais, não se estão assimilando” (MATTOS, 2007, p. 78).

Siguiendo esta línea, José María Gama Malcher, otro potente del SPI de los 1950 (fue su director de 1950 a 1954, o sea, la época de esplendor del indigenismo científico) defendía que la corrupción estructural y la visión tradicional del indio bestializado, hacían de la labor indigenista una compleja tarea condenada al fracaso. En un reportaje de *Folha de São Paulo* (20 de abril 1968), en el cual se le equiparaba a Noel Nutels, Gama Malcher aseguró que el genocidio indígena había sido imparable incluso bajo su gestión y la de tantos otros consagrados indigenistas. Según él, porque los funcionarios corruptos del propio SPI y los dueños de la tierra, que robaban y mataban sin piedad, estaban seguros de su impunidad. Esta situación de despotismo a la hora de aprovecharse de la cuestión indígena para enriquecimiento propio funcionó como una estructura que partía desde el territorio con ramificaciones en las altas instancias políticas. En ellos, los *fazendeiros* presionaban a políticos regionales que, a su vez, hacían lo mismo con los gabinetes ministeriales llegando a través de ellos a los directores del SPI. Malcher defendía que tenía en su poder documentos que atestiguaban tal sistema corrupto, “papeletas” usadas por los terratenientes que determinaban, en nombre de los ministros, las políticas y prácticas hechas por los directores:

Os diretores não tinham, desta forma, outra escolha: aceitavam a imposição, tornando-se coniventes e assumindo a total responsabilidades dos demandados, sem que os provocadores aparecessem. Se não aceitassem, não poderiam trabalhar e acabavam caindo do posto.

Malcher en 1963, no soportaba más ver la imagen negativa que la opinión pública tenía del SPI que él tanto amaba, por eso decidió escribir un dossier llamado “Por qué fracassa a proteção aos índios”, donde analiza, en una enumeración, las razones por las cuales el SPI era un fracaso y una vergüenza. Para él, las razones radicaban en la extensa burocratización, en los funcionarios no preparados

ni motivados para la causa indígena, la falta de medios y financiación, la corrupción de este, etc. En su feroz crítica al SPI del último periodo, algo que parecía generalizado en la época, ensalzaba los valores *rondonianos* perdidos, al igual que hizo Ribeiro.

Como nos explican Giraudo y Sánchez en su lúcida interpretación del devenir histórico que protagonizó el indigenismo desde 1941 a 1970, el indigenismo no se correspondía a la idea generalizada que lo imaginaba como una organización con gran capacidad política dentro de cada Estado-nación (al ponerlo a la altura de algunas corrientes ideológicas u organizaciones que influyeron mucho en la historia de la región). Sino que el estudio del indigenismo demuestra que jamás contó con suficientes recursos económicos, técnicos y políticos para llevar a cabo las ambiciones que proponía, siendo derrotado por “programas más vigorosos y consecuentes con el desarrollo del continente y de las sociedades nacionales, como la creciente urbanización, el desarrollismo industrializador, los populismos nacionalistas, los lineamientos ideológico-militares de la Guerra Fría, la extensión de clientelismo partidario, etc.” (GIRAUDO; SÁNCHEZ, 2011, p. 2013). Como bien señalan estas autoras, se podría explicar entonces el fracaso del indigenismo de esta época argumentando que el indigenismo jamás se tomó a sí mismo en serio y que actuó en connivencia, consciente o no, con los procesos anteriormente citados.

La interpretación que seguramente sea más justa va en la línea de comprender que los proyectos a nivel continental fueron modestos y los resultados mediocres, al mismo tiempo que las propuestas en Brasil subestimaron la dificultad de gestión de un territorio tan enorme con tan poca población indígena, llevándolo a resultados desastrosos. Por tanto, se puede aventurar que el indigenismo que siguió a la época heroica de Rondon y que intentó regular su política y su actividad hasta su desaparición y absorción por el indigenismo militar de la dictadura de 1964 tuvo un papel

significativo en la construcción nacional de Brasil y en su identificación con un proyecto continental (como señalan las autoras anteriormente citadas), pero jamás tuvo un rol dominante en ese proceso, sino que se limitó a poner sobre la mesa una y otra vez la cuestión para que su debate jamás perdiera presencia.

Comprendiendo la coyuntura desde la cual se asienta el indigenismo del siglo XX, podemos comprender, a su vez, dos cuestiones básicas que nos interesan para advertir las mentalidades que componían la cosmovisión del indigenismo idealista, y su concepción del indio, que precedió al indigenismo militar y que se posicionó en su contra durante la dictadura civil-militar.

Por un lado, cómo a pesar de disfrutar de amplias influencias en los gobiernos de su época, del apoyo de la opinión pública y del conocimiento científico, los resultados fueron casi siempre trágicos en la práctica teniendo como mayor perjudicado al indígena.

En un informe de 1951 de Francisco Meirelles (extraído de FREIRE, 2005, p. 65), se evidencia la impotencia de un SPI desestructurado por la falta de interés político en la cuestión indígena, y lo difícil y penoso que se hacía trabajar bajo tales circunstancias:

Recomeçamos com ardor e entusiasmo que caracterizam o nosso SPI, esses trabalhos difíceis e penosos. Sem verbas, desprovidos de tudo, contando somente com a boa vontade e proverbial desprendimento dos servidores do tão caluniado e incompreendido Serviço de Índios. Era impressionante contemplar-se aquela turma que se dispunha a penetrar o recesso da floresta selvagem e desconhecida, povoada de perigos, onde o índio hostil e aguerrido, era o menor! Esfarrapada, descalça, com armas desmanteladas, quase sem comida, confiada aos azares da caça e pesca e sem medicamentos. Foi assim que pela primeira vez, desde quando deixei o Guaporé, em 1944, uma turma do SPI penetrou na mata, com o propósito de atrair e trazer para nossa civilização, uma tribo hostil nessa região! [...].

En su relato, exponencial, Meirelles ironiza sobre qué era, con este aspecto lamentable y estas condiciones desastrosas, lo que podía ofrecer la civilización al indígena ¿La pobreza, la miseria, las enfermedades o las condiciones lamentables de vida y situación que los propios funcionarios del SPI sufrían? Para el *sertanista*, posicionado ideológicamente cercano al comunismo, el indigenismo parte de la indiferencia de los políticos que, pagando cada vez menos y retrasando los salarios, llevaban a la miseria a aquellos trabajadores que, desnutridos y semidesnudos, trabajaban ardorosamente por convencer a los pueblos indígenas para que dejaran su condición de “salvajes” y entrasen, teniendo a ellos como ejemplo, al seno de la civilización. Ahí podemos comenzar a vislumbrar uno de los grandes problemas: la realidad del divorcio entre el indigenismo de los puestos indígenas y en los frentes de atracción, y el defendido en las universidades y liceos de las grandes urbes.

Y por el otro lado, el porqué de la idealización de la época *rondoniana*, donde tal vez veían en aquellos tiempos la única época donde el prestigio de la labor indigenista estaba unida a su capacidad de incidencia en la política y en la praxis. Idealizando la potencia del SPI en sus primeros momentos, los indigenistas de la década de 1950 que intentaban reimpulsar el indigenismo institucional quisieron emular aquellos tiempos heroicos. Esos en los cuales lo único que importaba era la salvación del indio a través de la aceptación de la culpa secular y del generoso humanismo occidental.

2.3 Sobreviviendo a la FUNAI y al autoritarismo

La desaparición del *Serviço de Proteção ao Índio* fue una muerte que comenzó a ser anunciada tras la destitución de Noel Nutels como presidente del órgano en 1964. El propio médico había denunciado que la corrupción y la decadencia

de la institución era tal que su frustrado trabajo nunca consiguió dar frutos. A partir de 1966 comenzó una investigación realizada por el ya citado fiscal Figueredo, cuyo resultado se materializó en el famoso *Relatorio Figueredo*⁷, que condenó a decenas de funcionarios y escandalizó tanto la opinión pública que el gobierno de Castelo Branco decidió cerrar el órgano. Poco después, se constituyó la Funai en 1967 como nuevo órgano indigenista controlado por los militares. El evidente fin del indigenismo soñado por Rondon generó una división entre aquellos que declararon continuamente su animosidad pública; y aquellos que vieron en la creación de la Funai la oportunidad para renovar y relanzar un indigenismo que se deshiciera de los pesados lastres que arrastraba el SPI⁸.

Relacionado con los primeros está el caso del despedido José Maria Gama Malcher, que mantuvo el resto de su vida una actitud agria y crítica hacia ese indigenismo

-
- 7 El Relatorio Figueredo demostraba que se había forjado al calor de un indigenismo corrupto, todo un sistema de despojo y abuso de los pueblos indígenas que enriquecía a terratenientes, políticos y funcionarios públicos. No es de extrañar que al poco de concluirse se incendiara la sede del SPI, la única planta del edificio ministerial en el que se encontraba. Al parecer, lo curioso es que el que solo se incendiara ese piso, el ocupado por el SPI, en todo el edificio no favoreció el comienzo de una investigación. En 2013 se consiguió recuperar una copia perdida del informe, que aún hoy se sigue estudiando.
- 8 La mentalidad de muchos antropólogos en aquellos años de *Milagre Brasileiro* se vio envuelta en la defensa de la integración del indígena ante el evidente triunfo del desarrollismo. Júlio César Melatti, de la Universidade de Brasília, defendía que entre las opciones que tenía el indígena, pacificación por la Funai o desaparición frente a los frentes de expansión económica, sin duda la mejor opción era la primera. El contacto era inevitable, mejor intentar controlarlo. Otro ejemplo es el del profesor en la Universidad de Goiás, Ernani Cabral de Loyola Fagundes, quien dijo que a pesar de que el contacto con la civilización llevaba a la modificación y destrucción de las culturas indígenas, era impensable mantener al indígena en el “período da pedra lascada”. Tenían que salir, con sufrimiento o sacrificio “dessa cultura atrasada, de que mais cedo ou mais tarde se libertariam. Só assim poderão ser brasileiros na plenitude dos seus direitos civis e políticos” (BOLETIM INFORMATIVO FUNAI, nº 7, 1973, p. 47). Ambos son buenos ejemplos de la incapacidad de los antropólogos de la época de salir de los límites institucionales establecidos por el poder.

militar. Según el ex-presidente del SPI, se había fundado con la intención de reprimir al indígena con la excusa de la Seguridad Nacional, al mismo tiempo que vendía tierras a extranjeros en la Amazonía. Permitiendo, con ello, que empresas multinacionales hicieran y deshicieran a placer en tierras indígenas mientras asesinos reconocidos de los propios indígenas andaban libres (CORREIO DA MANHÃ, 11 de diciembre 1968). Por eso, Gama Malcher estaba convencido de que, tras tanto batallar en el terreno político por la causa indígena, “a policía”, definida como de “proteção ao índio”, era en realidad la transformación del silvícola en una justificación para la existencia de un aparato burocrático que relegaba los intereses de los indígenas a un segundo plano con el fin de atender prioritariamente las presiones e intereses de los terratenientes (PRESENÇA, 05 de mayo 1978).

Uno de los que más se opusieron al indigenismo militar y se mantuvieron más vigilantes y críticos con la nueva institución y sus responsables, por supuesto, fue Darcy Ribeiro. Para el ex-indigenista fue realmente difícil deshacerse de los lazos emocionales que mantenía con el SPI, agravado con el hecho del exilio que vivió por el golpe de Estado. Por ello, es lógico que viera a la Funai como el brazo ejecutor de un régimen político que le había llevado al exilio y destrozado la mayoría de sus proyectos. Su lejanía del proyecto brasileño y la experiencia latinoamericana del exilio le llevó a ser uno de los primeros en ver la importancia y en dar apoyo a la emergencia étnica que Brasil vivió a lo largo de la década de 1970.

[...] A atual diretoria da Funai é desastrosa. Examinando-se o parecer mandado ao Congresso pela Funai, percebe-se que um grupo de ex-coroneis afastados do SNI assaltou a Funai. Sem formação filosófica ou científica, estes senhores se julgam tão competentes que estão demitindo os poucos indigenistas e antropólogos da Funai, que têm experiência e conhecimento. Ao contrario de Rondon, que era humanista de formação positivista e percebia a complexidade do

problema indígena, esses coronéis, aposentados, são os últimos seres do mundo a achar que podem obrigar os índios a se integrar rapidinho na sociedade nacional. A pergunta deles é esta: se o Geisel, filho de alemães, é brasileiro porque o índio não é? [...] O Brasil foi feito com o corpo da mulher índia, nos somos feitos de índio. O processo histórico do Brasil é que o destruidor do índio é filho do índio. (JORNAL DO BRASIL, 27 de julio 1980)

Nuevas cuestiones y nuevas respuestas se iban levantando ante sus ojos en aquella década, pues la re-emergencia étnica brasileña, latinoamericana y mundial cobraba cada vez más protagonismo, en un mundo cada vez más post-colonial. La revista “Vozes” en 1993 recogía una charla que dio en el seminario sobre Integración Campesina del 30º Congreso Internacional de Ciencias Humanas en México diecisiete años antes (1976) (REVISTA DE CULTURA VOZES, 1993) y que también fue corregido para ser leído en la Sociedad de Americanistas de París el 10 de mayo de 1979. En esta charla, Darcy Ribeiro defendía que se estaban viviendo tiempos excepcionales protagonizados por la Guerra Fría y la descolonización, coyunturas que orbitaban alrededor de dos grandes descubrimientos: el primero era que el mundo periférico estaba comenzando a comprender que se podía hacer modernidad sin Occidente. El segundo, lo relacionaba a que se estaba comenzando a percibir que la idea del camino hacia una civilización inevitablemente uniforme estaba siendo sustituido por movimientos que se reafirmaban en singularidades étnicas orgullosas de sí mismas y que exigían espacio y voz. Algo impensable una década atrás.

Los cambios que el mundo sufría estaban llevando a mostrar que los Estados ya no tenían el poder suficiente para imponer la hegemonía de la etnia dominante como la “normal”. Los viejos procesos de integración por europeización y la “uniformación” por “deculturación” estaban en

decadencia, dejando espacio a una humanidad múltiple que ha cobrado fuerza y vigor al aprovecharse del declinar del poderío estatal basado en aparatos de dominación clasista.

Uno de los mayores ejemplos era Brasil, que trataba a los indígenas como grupúsculos tribales en vías de asimilación por la sociedad masiva y uniformizada que les envolvía. Obligados a adoptar el estilo de vida y la cultura occidental, y a negar poco a poco de forma directa o indirecta su lengua y su folclore, habían pasado de estar en vías de extinción al de reafirmar su identidad étnica, para reivindicar el poder autónomo de su destino.

[...] Uma vez liberados da opressão representada pela expectativa de assimilação dos estados nacionais e por todas as formas de repressão –educativa, paternalista, etc., posta a seu serviço– eles emergirão para as tarefas da reconstrução de si mesmos como povos que, afinal, existam para si próprios. (RIBEIRO, 1993)

Para Ribeiro, ya a finales de la década de 1970, era evidente que, en el caso latinoamericano, los campesinos indígenas estaban comenzando a trascender su condición de campesinos para apuntalar la condición indígena. A partir de este punto, cualquier política justa y libertadora debería pasar por favorecer las condiciones de este proceso y así poder luchar mejor por sus objetivos. Darcy Ribeiro estaba vislumbrando por aquel entonces un proceso clave en la cuestión étnica, el paso del proyecto tradicional de enriquecer el nosotros a partir de asimilar la diferencia y dar una imagen de pluralidad sobre una base nacional uniforme, al proyecto contemporáneo de proteger, valorizar, dar espacio y autonomía a esa diferencia para que se mantuviera como tal.

Por aquel entonces la 1ª (1971) y la 2ª Declaración de Barbados (1977) había demostrado la madurez que la antropología latinoamericana había alcanzado, sobre todo al identificarse con la lucha indígena al respaldarla institucionalmente. En el Congreso Internacional de Americanistas

en 1976, Darcy Ribeiro observó que el indio no conseguía transformarse en un civilizado, sino que, al final, pasaba de ser un indígena de una etnia específica (con sus propios atributos culturales, sociales y psíquicos) al de indio genérico. Tras esto, se unía a las filas de la masa de población marginalizada de Brasil, viviendo un doble drama, el trauma de sobrevivir en el poco espacio que el sistema civilizatorio les otorgaba, y el del conflicto cultural que arrastraba desde hacía generaciones. Ribeiro dice que era observable y demostrable este proceso, que los grupos que habían vivido largo tiempo con la civilización no habían pasado a formar parte indistinguible de la misma, sino que aquellos que se sentían parte de la civilización solían ser hijos lejanos de “india prenhada pelo invasor” que se identificaban con el padre. O también, el descendiente de indígenas que habían sido llevados, normalmente por esclavitud o trabajo forzado, a la destrucción social, tribal y familiar. Tras este proceso, los supervivientes no conseguían recuperar nada de su herencia cultural, y por tanto eran obligados a unirse a la sociedad que los despreciaba. En todas estas posibilidades, el sujeto, a la larga, tendía a olvidar tales orígenes mancillados que le avergonzaban (RIBEIRO, 1977, p. 479).

Los que conseguían sobrevivir en las mejores condiciones eran aquellos que habían podido conservar algún pedazo de su territorio tribal original, donde aún reproducían algunas prácticas y tradiciones. Los mismos vendían su fuerza de trabajo a la sociedad hegemónica que los observaba como “selvagens, exóticos e preguiçosos, desconfiados, ladrões, violentos, hereges, sujos e incapazes de progresso, [experimentando] ...uma das mais trágicas experiências do mundo que se possa imaginar” (RIBEIRO, 1977, p. 479).

Darcy Ribeiro acaba su discurso mostrando preocupación por cómo eran percibidos como una amenaza los movimientos indígenas por la elite dominante. Vistos como una negación a su propio ser, como la contraposición a ellos y su poder, si alguna vez consiguiesen conquistar su autonomía. Ribeiro aquí estaba tocando un tema crucial por

el cual el indio había sido visto como tal desde siempre, y cómo su existencia daba sentido y al mismo tiempo ponía en riesgo la pervivencia del poder y la sociedad hegemónica. Aunque el intelectual lo redujera a una competición con el poder político y económico, la verdad era que ese conflicto simbólico y metafísico entre otredades exóticas entre sí inundaba el imaginario socio-cultural de Brasil. Dar espacio a lo indio, a fin de cuentas, era poner en duda una nación sustentada en una otredad antigua (confinada a un tiempo remoto) que, gracias a un proceso de mestizaje idealizado, había dado como producto un Brasil genuino pero adaptado y participante de la Modernidad occidental, y cuyos supervivientes (confinados a un espacio remoto) debían ser integrados como participantes de esa *brasilidade* o mantenidos como reliquias de ese origen antiguo y exótico.

En esta línea continuaba Ribeiro exponiendo que, a pesar de la ser sociedad nacional tan poderosa en comparación, no le animaba jamás la generosidad. Algo que le hacía cultivar una intolerancia e impaciencia contra la insoportable resistencia de los pueblos indígenas, que no querían ni se dejaban disolver en el conjunto étnico nacional.

Ribeiro señala cómo en los últimos años, criticando al indigenismo militar, había retrocesos en ese proteccionismo. Evidencia de que la tradición honrosa de la época de Rondon se había perdido. El indigenismo militar se limitaba únicamente a buscar la asimilación forzada en los breves plazos que las políticas económicas y de desarrollo marcaban, ignorando la complejidad de la cuestión indígena. Es por esto que la única alternativa fiable era la formación de instituciones indígenas de autogobierno. Para evitar incompatibilidades con el asesoramiento externo paternalista⁹, este proceso tenía que ser obra exclusiva de los indígenas.

⁹ En una posible crítica velada al Conselho Indigenista Missionario, que por aquel entonces tenía un monopolio casi total sobre el movimiento indígena.

Devemos reconhecer, porém, que não existindo ainda qualquer doutrina codificada que sirva a este propósito, só cabe recomendar que o tema seja objeto de estudo e de debate a fim de acumular análises críticas que possam servir, amanhã, de base á sua formulação. (RIBEIRO, 1977, p. 484)

Al ver que los pasos más importantes en este camino lo estaban dando los diversos grupos indígenas de todo el continente en los últimos años, realizando encuentros de líderes indígenas donde intercambiaban experiencias positivas y negativas de autogobierno y organización, Ribeiro reconocía que los antropólogos se encontraban desarmados. Coyuntura que los hacía relativamente incapaces de comprender en su totalidad y, sobre todo, de aportar algo a este proceso. Pues esta auto-organización les estaba llevando a mejorar rápidamente su relación con la sociedad nacional, así como a defender sus derechos y proteger sus intereses. Él mismo reconocía que, a medida que iban surgiendo y fortaleciendo auténticas instituciones políticas indígenas, se iba a ir pudiendo prescindir de la presencia de “agentes civilizadores” y, al final, incluso de su existencia, con lo cual auguraba un posible fin de la Funai. Para él, la mejor garantía que tenían los indígenas frente a los problemas tradicionales de explotación y despotismo era la de organizarse ellos mismos, o sea, ser gestionados por los propios indígenas exclusivamente.

A su vez, Eduardo Galvão, que vivió una dura situación de persecución por parte de los militares en el poder al verse expulsado de la Universidad de Brasilia, donde hacía poco había comenzado a dar clase, al mismo tiempo que impidieron continuamente su trabajo en el *Museu Paraense Emílio Goeldi*, también mantuvo una visión muy negativa del indigenismo militar de la Funai. Su prematura muerte a los 55 años en 1976 le impidió vivir el auge del movimiento indígena y ofrecer sus impresiones sobre el mismo. Lo que sí se puede analizar es su visión sobre las políticas económicas e indigenistas que la dictadura proyectó sobre las

poblaciones indígenas (JORNAL DO BRASIL, 11 de febrero 1974). El antropólogo mantenía pocas esperanzas en el futuro de la cuestión indígena; pesimista, un año antes de su muerte declaró: “[...]a crescente ocupação da Amazônia não vai poupar o índio. Com essa política aplicada na região, o índio vai acabar desaparecendo, não tenho ilusões” (ESTADO DE SÃO PAULO, 28 de octubre 1975).

En la misma línea vital e ideológica estaba Noel Nutels, que por aquel entonces (durante la creación de la Funai y los años del *Milagre Brasileiro*) estaba en el ocaso de su vida, y desde el púlpito que su condición de héroe indigenista le otorgaba, se dedicó a criticar el indigenismo oficial y a la sociedad brasileña en general, sin piedad. Especialmente importantes fueron unas declaraciones que hizo en marzo de 1968 y que fueron recogidas por muchos medios de información del país. También el pensamiento indigenista de Nutels fue compilado en el acta de la 27ª *Reunião da Comissão Parlamentar de Inquérito* (CPI) el 20 de noviembre de 1968¹⁰. La unión de estos documentos sirve para intentar arrojar luz sobre la opinión que tenía el médico *sertanista* sobre el indigenismo oficial en los últimos momentos de su vida. De todos ellos se puede sacar como línea principal que también Nutels seguía la estela de los anteriores indigenistas, o sea, él mismo contraponía los valores positivistas originales del SPI, que apoyaba, frente al indigenismo decadente del final de este mismo órgano y el comienzo de la Funai, los cuales, según él, habían sido sustituido por burócratas, aventureros y militares sin escrúpulos. Partiendo de esta premisa principal, se puede dividir entonces su discurso en tres cuestiones principales.

Por un lado, pensaba que la política indigenista estaba siempre manchada y usurpada por la corrupción y los intereses de poder y los objetivos económicos que regían las entrañas del sistema brasileño: “Fiquei seis [años] na

¹⁰ Armazém Memória: Seção indígena. Documentos: <https://bit.ly/2Xxwit1>, accedido el 15 de enero 2015.

direção do SPI, e se ficasse 10 anos, não resolveria o problema” (JORNAL DO BRASIL, 19 de marzo 1968). En su experiencia como administrador del SPI, Nutels sufrió en carne propia las irregularidades que inundaban el sistema brasileño, en el que señalaba que gran parte del trabajo era un intercambio de favores en el cual se esperaba que ambas partes colaborasen. En su caso, sufrió el acoso del lobby del *agronegocio*, o sea, políticos y terratenientes le presionaron para actuar a su favor en detrimento del indígena.

En esta argumentación retórica, para Nutels, el contacto forzado por el indigenismo como “pacificación” escondía una retórica de violencia que hacía del indio el agresor y al civilizado lo dibujaba como el desinteresado bienhechor. Algo que para él era hecho a posta para ofuscar el tratamiento salvaje e interesado al que era sometido. Por ello, tuvo que espantar continuamente de su despacho a políticos y representantes que buscaban tratos de favor:

Uma vez um representante do Estado do Maranhão foi ao meu gabinete levar um abaixo [assinado, o sea, una petición formal] de pecuaristas cujas terras estavam sendo invadidas pelos índios’. Bote ele para fora e disse que, ali, só se recebia abaixo-assinado de índio. (CORREIO DA MANHÃ, 19 de marzo 1968)

Esto le llevó a la conclusión que constituye la segunda cuestión principal de su pensamiento sobre el indigenismo oficial: el indio era interpretado por la sociedad fronteriza o regional, y el poder que entraba en contacto con él, como un obstáculo al desarrollo de la nación. Las personas que constantemente le buscaban pidiéndole que se llevara a los indígenas de determinados lugares, lo hacían considerando al indígena una especie invasora que le impedía desarrollar sus actividades agropecuarias con tranquilidad. Por ello al indio se le mataba por tradición en Brasil, pues había intereses económicos en la desaparición del mismo (Jornal do Brasil, 19 de marzo 1968): “no Brasil o índio

vem sendo massacrado porque é rico: campos, minério, pinheirais, tudo enfim que o branco invasor ambiciona”. (CORREIO DA MANHÃ, 19 de marzo 1968).

Su testimonio en el proceso de investigación sobre el SPI le puso en el centro del foco, al haber sido presidente del mismo durante un breve periodo de tiempo en la peor época de la institución, visible en el reportaje que le dedica *Folha de São Paulo* a los pocos días de comparecer. “A verdade é que se mata índio no Brasil desde que o País foi descoberto” (FOLHA DE SÃO PAULO, 22 de nov. 1968), el periódico recalca las duras palabras del sanitaria sobre la responsabilidad de todos y cada uno de los brasileños en el “genocidio” y etnocidio indígena. La connivencia recaía en el ignorar deliberado sobre el estado de la cuestión durante años, durante lo cual se había usado al indio como propaganda estatal, folclore nacional o como reclamo turístico. Algo que había terminado por convertir en un icono abstracto al indígena, alejándolo de su condición de ser humano, como por ejemplo con la construcción de la carretera Belém-Brasília, ya que cuando el indio era de carne y hueso, no se dudaba en matarlo.

Nutels señalaba que cualquier intento de combatir esta situación pasaba primero por asegurar la tierra indígena, y luego centrarse en cuestiones más específicas que cimentasen esa lucha inicial, es decir, hacer de la Funai un órgano eficaz y trabajar para concienciar a la población brasileña sobre la cuestión indígena. Pero como esto no resultaba así, aún se seguía viendo y tratando al indio como un obstáculo natural más que derribar, extinguir o expulsar. Situación que ejemplificó cuando relató ante la comisión que un diputado de Mato Grosso, acompañado de su suegro, un terrateniente poderoso, le exigió solucionar “o caso de terras ocupadas por índios”. Tras aclarar al diputado que seguramente las tierras de su suegro eran propiedad indígena, concluyó que “Há gente muito importante nas terras dos índios”. Un conflicto en el cual los indígenas siempre perdían al vivir desamparados por una estructura social y un sistema

cultural y político que los consideraba una otredad molesta y sacrificable. En su relato, muy dado a la ejemplificación teatralizada, Nutels relataba una conversación de cuando era presidente del SPI con un representante indígena llamado Pancarurú, que fue a reclamar sobre las invasiones que sufría su pueblo por parte de “civilizados”:

Quando você invadem a terra dos brancos o que acontece?
 –perguntou [Nutels], então, ao índio.
 ‘Eles nos recebem a bala’
 ‘Porque vocês não fazem o mesmo?’
 O índio não soube responder, e limitou-se a pedir providências.
 ‘Não adianta muito –respondeu o sanitarista. Seria mais um papel, rolando de cá para lá’:
 O índio pensou um instante, botou o chapéu e observou, desmedindo-se.
 ‘E, doutor. Vou largar essa ilusão de ser índio’. (FOLHA DE SÃO PAULO, 22 de noviembre 1968)

Para el médico, a causa de ver al indígena como obstáculo, matar indios en Brasil se había vuelto una tradición normalizada. “Os seis meses que eu passei na direção do SPI foram tempos de terror. Eu não recebi nunca, em meu gabinete, alguém que viesse fazer uma proposta ou dar uma sugestão em favor do índio, mas sempre o contrário” (CORREIO DA MANHÃ, 19 de marzo de 1968).

La tercera cuestión era que para Nutels, uno de los mayores males generados por la civilización había sido la legitimación de la aculturación como necesaria para el “bienestar” indígena, algo que se materializaba históricamente con las misiones y que había sido perpetuado por el indigenismo secular, a las cuales detestaba: “[...] Onde estão os índios catequizados e integrados na nossa civilização?” (FOLHA DE SÃO PAULO, 22 de nov. 1968).

[...] Outro ponto focalizado por Noel Nutels é o de certo tipo de catequese religiosa, que, segundo ele, tira do índio sua cultura básica, sendo uma das causas de sua morte e

fazendo com que ele aceite com mais facilidade a prostituição e a corrupção Certos missionários convencem o índio pelo poder econômico, estimulando-o, conseqüentemente, à cobiça.

O índio, assim vai depender do Deus dos civilizados porque este é mais rico, pode dar-lhe canivetes, espelhos e rapaduras. (VISÃO, 12 de abril 1968)

Las misiones ofrecían una estructura social indigna a los indígenas, al mismo tiempo que los empujaba a un “conflicto de dioses” entre ellos (sobre todo hijos contra padres). Esto les conducía a la pérdida de “virilidad”, a las ganas de vivir en libertad y autonomía, siendo sustituido por una servidumbre penosa que los llevaba al hastío vital.

Ningún pueblo conseguía sobrevivir a su cultura, manifestaba el médico *sertanista*, que “considera o esmagamento de uma manifestação cultural apenas um sinal de que, na prática, um povo está sendo exterminado”. Por ello, siempre reiteraba que la experiencia del Xingu, que basaba su trabajo en el respeto y el apoyo a la supervivencia de las culturas indígenas, era el único indigenismo que podía definirse como exitoso y basado en premisas científicas contrastables: “Segundo o sanitaria, não apenas o extermínio em massa ou as torturas físicas são causas para o desaparecimento dos últimos redutos indígenas no País, mas também o total desinteresse em conservá-los ou integrá-los na sociedade brasileira” (CORREIO DA MANHÃ, 19 de abril 1968).

Esta percepción de cómo el indio era imaginado y, por tanto, tratado, por la sociedad brasileña terminó llevando a Nutels a compartir las postulaciones de los hermanos Villas-Bôas sobre la necesidad de aislar a los indígenas lo máximo posible de la sociedad envolvente para que su aculturación fuese lo más tranquila posible. En esta metodología se buscaba el mínimo contacto entre otredades, a la espera de que fuese Brasil quien cambiase y, por ello, generase espacios de diferencia para acoger por fin, como iguales, al indígena: “Segundo o Sr. Noel Nutels, a experiência

mais positiva que já foi feita com os índios no Brasil, foi a do Parque Nacional do Xingu” (JORNAL DO BRASIL, 19 de marzo 1968). La única salida era crear más parques como el del Xingu y proteger indígenas aún no aculturados. Para Nutels, los indígenas ya aculturados no tenían posibilidades de salvación, pues era imposible detener la marcha de la civilización.

Vislumbrando el futuro, Nutels comenzó a corregir ciertos matices de su discurso para declarar la responsabilidad común de la sociedad brasileña¹¹. Nutels, al plantear que Brasil no podía ofrecer una integración idealizada e inocente como quería Rondon, ya que la supervivencia y prosperidad de los pueblos indígenas pasaría por darle un espacio de autogestión (que él siempre relacionaba con el Xingu de los Villas-Bôas), daba claras muestras de que el indigenismo protagonizado por esta generación llegaba a la madurez. Aunque Nutels no lo vivió por su prematura muerte, fue uno de los primeros a abrir la puerta a lo que luego se iría perfilando durante el lustro final de la dictadura civil-militar, el apoyo a la autodeterminación indígena. Son visibles en todo el pensamiento de Nutels las pasiones y contradicciones propias que siempre acompañaron la labor indigenista. Lo mismo que criticaba terminaba apoyando, y aquello que apoyaba terminaba por crearle un conflicto al que difícilmente podía darle una solución concreta. Dicha solución parecía que pasaba por crear ese museo/teatro de símbolos y precariedad étnica que era el Xingu, el único espacio que daba respiro y esperanza a esta generación de indigenistas.

¹¹ “[...] pois aqueles índios, antes altivos e sadios, são submissos, despersonalizados e doentes” (Folha de São Paulo, 22 de Nov. 1968), aseguró Noel Nutels a la prensa en sus últimos años. El remordimiento sobre las consecuencias que su trabajo llevó a las etnias indígenas que “pacificaron” e integraron era común en muchos indigenistas, sobre todo los que trabajaron más sobre el terreno y presenciaron el choque cultural, o sea, los *sertanistas*.

El médico indigenista consiguió entrar por la puerta grande de la leyenda, sus aventuras de desinteresado humanismo hacia las otredades por civilizar a quienes consiguió, con su cariño y cuidado, proteger de lo peor de la misma le valieron que se le otorgara en 1980 la medalla al “Merito Indigenista”. En el discurso dado durante la ceremonia, el presidente de la Funai de por aquel entonces, Nobre da Veiga, comparó la obra y la figura de Noel Nutels con el mismísimo Rondon: “cujo humanitarismo e amor aos silvícolas só se pode comparar ao do marechal Cândido Rondon” (ESTADO DE SÃO PAULO, 06 de dic. 1980). Nutels fue otro buen ejemplo de la jaula de capital cultural que les impedía, en su concepción mítica, ser tomado totalmente en serio. Situación de la cual muchos indigenistas no conseguían escapar jamás.

Noel Nutels tem autoridade para falar dos males dos índios. Já vacinou milhões deles contra tifo e tuberculose, extraiu dentes de índios acorados à sombra de palmeiras e varou os rios do Xingu com um aparelho de abreugrafia simplificado para poder ser carregado em canoa. A civilização, para ele, é um remédio que deve ser aplicado em pequenas doses no caso dos índios, sob o risco de matar o doente. E a preservação dos parques seria uma forma segura de evitar doses exageradas. (VEJA, 14 de abril 1971)

Uno de los indigenistas que más abiertos estuvieron ante la coyuntura de la Funai como un nuevo indigenismo renacido fue Roberto Cardoso de Oliveira. El antropólogo de la Universidad de Brasilia, sin nunca dejar de ser crítico, colaboró en la formación, en cuestiones de investigación y conocimiento científicos, de indigenistas en la Funai. Oliveira también fue uno de los pocos antropólogos que intentaron escuchar primero las propuestas de Rangel

Reis antes de condenar la emancipación (algo que terminó haciendo) (ESTADO DE SÃO PAULO, 13 de septiembre 1978)¹².

Este posicionamiento puede mostrar un Roberto Cardoso de Oliveira tibio en su posicionamiento en la cuestión indígena y maleable frente al poder político. Pero la realidad era que este intento continuo de trabajar y el esfuerzo permanente de comprender en su totalidad la problemática demuestra, más bien, una persona profundamente comprometida con los pueblos indígenas. No en vano, fue Cardoso de Oliveira quien más analizó en su época el papel del antropólogo, de la antropología, del mundo académico y del indigenismo en la cuestión indígena. Esto le llevó a ser la persona que más consiguió desnudar la cuestión, señalar los errores de forma más eficaz y proponer las alternativas más realistas.

Estos intentos de colaborar, confiar y valorar le llevaron a escribir un artículo llamado “Movimientos indígenas e indigenismo no Brasil” (1981) en la revista América Indígena del Instituto Indigenista Interamericano, donde desgranaba las dificultades extremas del indigenismo institucional para comprender lo que estaba pasando con los pueblos indígenas. Según Oliveira, una de las principales señales que demostraban el aparente bloqueo definitivo del aparato indigenista era la cuestión de la auto-organización indígena. Visible por la dificultad que tenía la Funai de aceptar la existencia de la UNIND (primera organización

¹² Hubo un importante momento de inflexión en el que los antropólogos se enfurecieron con la Funai y el gobierno militar, en el que terminaron por distanciarse o romper relaciones con el gobierno, entre los que se encuentra Cardoso de Oliveira. Este momento fue durante la Funai de Ismarth Araujo de Oliveira, que, ya se comentó, había intentado en un primer momento acercar posturas y limar asperezas con todos los sectores indigenistas. Para ello propuso realizar proyectos con comunidades indígenas diseñadas y dirigidas por antropólogos famosos como Vincent Carelli, David Price o Oliveira Filho. Al poco de comenzar, se cortó la financiación y se cancelaron los proyectos, lo que generó un desengaño que profundizó la separación entre indigenismos (RAMOS, 1999).

indígena de Brasil). El indigenismo oficial, desde el SPI, siempre quiso amasar el poder absoluto sobre “[...] las jefaturas tribales, inclusive ratificando o no en el puesto de ‘Capitán’ a jefes indígenas indicados por la propia tribu; o, también, en muchos casos, nombrando en contra de la propia comunidad a sus ‘capitanes’ (OLIVEIRA R., 1981, p. 404).

Dado su carácter de tutor protector, la institución se veía impedida a la hora de respetar la autonomía de los pueblos indígenas, incluso en sus cuestiones internas. En este sentido, para el antropólogo, no es de extrañar que la propia Funai obstaculizase todo lo posible dicha organización. Concluye este trabajo defendiendo que, a pesar de la gran cantidad de obstáculos que la institución estaba interponiendo ante las organizaciones indígenas, el signo de los tiempos estaba cambiando. Nuevas visiones indigenistas se estaban imponiendo:

Si el indigenismo pretende superar su crisis, solamente lo conseguirá sabiendo asociar la óptica del Estado, por tanto la del alienígena, con la óptica del indígena, admitiendo como normal la vida de la negociación, a través de la cual las aspiraciones del indio y las determinaciones del Estado puedan ser de algún modo balanceadas. Y sin que la propia Funai acepte como normal la existencia de movimientos indígenas de ese tenor, el diálogo entre indígenas y Gobierno será inviable. (OLIVEIRA R., 1981, p. 405)

Para él, el único futuro viable pasaba por adoptar una actitud “elástica” por parte de los indigenistas, y así poder encontrar una convivencia “inteligente y democrática” entre indígenas y el Estado. Para ello era necesario crear espacios de entendimiento por parte del mismo que permitiesen a los movimientos indígenas integrarse dentro de ese espacio y abrirse a nuevas visiones, las de los pueblos indígenas.

Siempre en la línea de lo que aportó Cardoso de Oliveira a la imagen del indio y su construcción contemporánea. El antropólogo evidenciaba como muestra importante también del cambio de mentalidad de su época, el trabajo de muchos pensadores latinoamericanos en la distinción del indio de indígena. Desde la perspectiva de esta nueva corriente, el indio se conformó como una categoría que solo adquiriría sentido cuando se comparaba a lo no indio, o sea, al blanco. Para estos últimos, el indio era un grupo homogéneo, biológica y socio-culturalmente. A pesar de los avances científicos en contrarrestar esta idea, Cardoso de Oliveira reconocía que aún hoy prevalecía la idea que aunaba en el indio la generalidad de una cultura indígena, una población indígena o unas creencias indígenas. Esta forma de construir al indio como categoría unívoca generó entonces una colección de otras categorías que afectaban al indio siempre desde el punto de vista del hombre blanco, como es la idea de “pureza”.

Sei ‘índio puro’ significava, do ponto de vista biológico, não ter cruzamentos com ‘não índios’; do ponto de vista cultural, não ter sofrido a influência da civilização. O ‘índio puro’ como objeto da investigação, como todos sabem, estava inserido nas perspectivas teóricas do século XIX, quer na que dominou o pensamento social, quer na que impunha os rumos da Biologia. Sabemos perfeitamente que estas são noções já removidas do conhecimento científico atual, mas não estamos tão seguros de que tenham realmente desaparecido das formas menos apuradas de saber. (OLIVEIRA R., 1984, p. 13)

Oliveira usaba esta argumentación para criticar su campo del saber, demostrando que aún en la década de 1980 la antropología seguía enquistada en propuestas y parámetros antiguos. Por ello, apelaba a los antropólogos a ser valientes y maduros para superar los viejos estereotipos que tanto daño habían hecho a las poblaciones indígenas, como la búsqueda de pureza de ADN en sangre o

los patrones genealógicos que delimitaban las fronteras de quienes eran susceptibles beneficiarios de derechos/reconocimiento especial. El blanco debía superar su obsesión por catalogar y distinguir quién es o no indígena, según los patrones reconocidos ante la sociedad y el poder. Ya que seguir imaginando al indio como categoría opuesta a lo occidental fue importante para los primeros pasos que dio la organización indígena en Brasil. Por ejemplo, en el apoyo que recibió de los sectores de la sociedad concienciados con la causa indígena. Sobre todo con aquellos que más habían idealizado y romantizado al indio y que habían tenido poco contacto con el indígena real y sus tribulaciones, complejidades y contradicciones.

Este es un tema que será tratado en los próximos epígrafes, pero cuyo planteamiento consigue dar una idea de cómo Roberto Cardoso de Oliveira estuvo siempre actualizado a la realidad indígena, colaborando puntualmente con el indigenismo oficial y, sobre todo, no separándose jamás de su posición como antropólogo. En este sentido, Cardoso de Oliveira fue uno de los que más personalidad imprimió a la antropología brasileña, al intentar romper las barreras del nosotros investigadores y el ellos estudiados como otredad ajena que normalmente habita países exóticos y lejanos.

Este planteamiento llevó a Cardoso de Oliveira, en sus últimos años, a trabajar en profundidad el tema de la moralidad y el respeto dentro de los estudios etnológicos. Una muestra más del profundo trabajo de la conciencia social y compromiso con la realidad en la ciencia que caracterizaba la antropología brasileña. Por ello, se debía producir desde el respeto pero también desde el empoderamiento.

Por ello reconoce que él mismo llegó a conclusiones sobre la “identidad alienada” o “consciencia infeliz” fruto de las investigaciones realizadas antes de la organización indígena. Ya que fue a partir de la década de 1970 que los indígenas comenzaron a exigir el reconocimiento y el respeto por sus formas de vivir: identidad, tierras y culturas tradicionales (OLIVEIRA R., 2005, p. 25). Este proceso conocido

como “Movimiento Indígena” produjo la identidad indígena, nacida a partir de auto-reconocerse como diferenciados, como otredad, o sea, a partir de empoderarse desde lo indio. Este proceso ha llevado poco a poco a que el fenómeno de verse a sí mismos como otredad les ayudase a superar ese “verse con los ojos del blanco”. Aunque existan todavía muchos y escondidos casos de racismo y marginación.

Estas constataciones fueron el fruto de una serie de elucubraciones que Roberto Cardoso de Oliveira desarrolló durante los últimos años de la dictadura militar a partir de observar cómo se iban separando el indigenismo oficial de la realidad indígena, llevando a los primeros a la obsolescencia. Para Cardoso de Oliveira era evidente que la cuestión ética en un país volcado al progreso y el desarrollo era propio de una sociedad que se pretendía abierta y democrática, sobre todo en uno como Brasil, que contenía una diversidad étnica y cultural tan grande. Algo que le obligaba a vivir con la diferencia, o sea, aceptar el pluralismo cultural.

3

La eclosión de un nuevo indio

La emancipación de 1978 y el activismo social

Empezamos este capítulo con un episodio importante dentro del indigenismo brasileño de la dictadura, el proyecto de emancipación. La emancipación fue un concepto que se consolidó en el horizonte político de los dirigentes militares, sobre todo a partir de la creación del mecanismo legal que estableció el Estatuto do Índio de 1973, que otorgaba la capacidad a los pueblos indígenas de “emanciparse” de la tutela del Estado cuando su integración resultara completa. Con la “liberalización” del indigenismo durante su época militar, fue creciendo entre los dirigentes de la Funai, a lo largo de la década de 1970, la idea de que ya era hora de que el indio se deshiciera del yugo tutelar que le oprimía y pasase a ser un ciudadano de pleno derecho de la “União”, generando una fuerte oposición en amplios sectores de la opinión pública nacional e internacional.

Resulta de interés expositivo comenzar analizando el caso de la emancipación indígena por dos fuertes razones. Por un lado, porque las lógicas de dominación, etnocidio, negación, juego identificativo e ideológico, estuvieron muy presentes en un proceso que duró todo el año de 1978, cuando comenzó a proponerse y discutirse, hasta que dejó de ocupar la centralidad de la cuestión indígena en 1982. La segunda razón es porque el revuelo y la polémica que generó el llamado “decreto de emancipação”, propuesto por el ministro Rangel Reis, y luego la “emancipação ex officio”,

por el presidente de la Funai João Carlos Nobre da Veiga, impulsó la organización de un sector de la sociedad crítico con el sistema y a favor de los pueblos indígenas, para terminar eclosionando en el movimiento genuinamente indígena hasta comenzar a independizarse del indigenismo crítico “blanco”, al mismo tiempo que evidenció la crisis perpetua en la cual el indigenismo oficial vivía. Algo que llevó a su deslegitimación más significativa, activando definitivamente la consciencia pro-indígena en la opinión pública que introdujo a la dictadura en su etapa final. Por ello se va a proceder a radiografiar la exposición pública de dicho evento a través del análisis y estudio del conflicto mediático en la prensa escrita más importante del país, que da muestra de la intensidad y la importancia que la cuestión indígena tenía en aquella época.

El asunto de la emancipación surgió al poco de ser aprobado el Estatuto do Índio. Cuando Mauricio Rangel Reis ocupó la cartera del Ministerio del Interior en 1974, en el gobierno de Ernesto Geisel, ya comenzó a mostrar su interés por la cuestión indígena comentando apenas poco después de ser nombrado ministro:

Esta é uma promessa que posso fazer com firmeza: vamos criar uma política de integração da população indígena na sociedade brasileira o mais rapidamente possível... pensamos que os ideais de preservação da população indígena em seu próprio hábitat são muito bonitos, mas irrealis. (GARFIELD, 2001, p. 118)

Ese mismo año, se filtraron noticias que señalaban intereses desde el Ministerio del Interior, en el que se estaba pensando introducir cambios en el Estatuto do Índio que permitiesen una rápida integración del indio en la sociedad usando como mecanismo legal la emancipación. Los dirigentes del Cimi, siempre vigilantes, criticaron esta nueva actitud del ministro, del gobierno y de la Funai, pues defendían el texto íntegro (a pesar de todas las presiones que ejercieron para eliminar el mecanismo de emancipación,

que consideraban artificioso y connivente) del estatuto que contemplaba la emancipación como una opción “natural” de los pueblos “primitivos” y no una imposición oficial (O ESTADO DE SÃO PAULO, 01 de agosto 1974). A su vez, los técnicos de la Funai admitieron estar estudiando la cuestión, aunque no había aún nada oficial, prometiendo que, si se llevase a cabo una modificación, sería para emancipar indígenas o comunidades que realmente lo necesitasen y estuviesen preparadas para afrontar tal realidad.

Poco después, Rangel Reis seguía proponiendo la cuestión en una entrevista realizada en Manaus a causa de la muerte del *sertanista* João Dionisio do Norte¹. En ella comentaba cómo los indígenas Terna y Caiva de Mato Grosso le pedían su emancipación económica, demostrando que “é [era] uma prova de que o índio quer realmente se integrar ao mundo civilizado”, y que el indigenismo conservacionista, poniendo de ejemplo a los hermanos Villas-Bôas, tenía los días contados, ya que “deverá ter um programa especial, pois os índios são muito primitivos” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 10 de oct. 1974). En la misma línea, el presidente de la Funai, por aquel entonces el general Ismarth Araujo de Oliveira, reconocía que ciertos mecanismos de la legislación eran engorrosos y “atrapalhavam” deseos legítimos de quienes se sentían ciudadanos brasileños, como los Xavantes, que querían unirse a la Marina de Guerra (O ESTADO DE SÃO PAULO, 23 de abril 1975). Algo que el propio Ismarth ya había adelantado en el discurso que dio cuando tomó la posesión del cargo de presidente de la Funai (1974-1978): “Minha tarefa será a de integrar o índio na sociedade nacional porque é impossível deter o processo de desenvolvimento do país com o argumento de que os índios deveriam ser protegidos e mantidos em seu estado puro” (GARFIELD, 2001, p. 118), demostrando un interés creciente en “acabar” con la cuestión indígena,

¹ Un veterano *sertanista* de la Funai, amado por los Hixcaryanas, fue asesinado por los Waimiri-Atroari en la época más dura del conflicto.

siguiendo la corriente de pensamiento que concebía al indio como ser caduco y en decadencia, tan generalizada en la opinión política general.

El presidente de la Funai mostraba que pretendía seguir la línea ya marcada por el ministro, en la que asumía que su tarea principal era la de definir la manera por la cual “essa integração será realizada, a salvo de mudanças bruscas, preservando-se os valores culturais dessas comunidades”. En ese mismo discurso, aireó una denuncia conspirativa que las autoridades brasileñas creían que había contra el propio gobierno, siendo la Funai objetivo específico de tal conspiración:

[...] No entanto, ele se referiu também nos que vêem o índio como “objeto de autopromoção e até como fonte de renda por meio do comercio de filmes, reportagens e estudos”. Disse o general que “assistem-se, em vários países, a campanhas difamatórias contra a Funai, que procuram atingir mais ao nosso país do que ao próprio órgão, originadas por maus brasileiros insatisfeitos com o surto de paz e de progresso propiciados ao País pela Revolução, sendo o índio o veículo ideal para essas campanhas. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 20 de marzo 1974)

Hay que señalar que el general Ismarth Araujo de Oliveira supuso, en un principio, cierto alivio y aperturismo en el órgano tras los duros años de Bandeira de Mello. Se restablecieron lazos y canales de diálogo entre antropólogos, *sertanistas*, activistas, misioneros y líderes indígenas. Aun así, poco a poco, las políticas de la Funai y la actitud de su presidente volvieron al camino marcado por el ritmo de los tiempos. Nuevos intentos para integrar económica y culturalmente al indio se fueron sucediendo en el tiempo, con el objetivo en el horizonte de la emancipación definitiva. En unas declaraciones recogidas en Folha de São Paulo, el General mostraba su satisfacción por el grado de

aculturación de las comunidades indígenas en Dourados (Mato Grosso do Sul), y que pronto “estarão integradas definitivamente à vida dos brancos”:

A intenção do Governo, atualmente, é ver o índio produzindo economicamente para o país. As tribos mato-grossenses já estão em condições de aplicar em suas áreas projetos de desenvolvimento, para que com o benefício, possam obter uma emancipação econômica e se tornarem autonomias. O índio também é gente, e sem essa emancipação, não se pode pensar numa integração [... na medida que] isso for acontecendo, o interior estará ainda mais desbravado”. “A comunidade indígena pode e deve participar do crescimento do país, com uma mão-de-obra útil e produtiva” ... salientou que os problemas são muitos, mas num futuro muito breve, chegarão as soluções ideais que possibilitarão o melhor meio de vida aos remanescentes das inúmeras tribos espalhadas pelo Brasil Central. (FOLHA DE SÃO PAULO, 17 de octubre 1975)

Por eso, este mismo presidente de la Funai comenzó a plantear seriamente la emancipación masiva del indio, proyecto presentado como iniciativa propia del ministro Rangel Reis:

O Brasil, que foi capaz de constituir uma sociedade com várias raças, inclusive com uma população negra hoje totalmente adaptada e sem qualquer preconceito racial, não tem nenhuma razão para deixar seu índio marginalizado. Vamos emancipá-lo. Aqueles que já estão em condições de ser emancipados, em algumas áreas, serão emancipados. Vamos garantir assistência técnica, crédito, inclusive acabando com esse tipo de reserva indígena, posto indígena, que acaba ficando assim como uma espécie de tradição, segregação. (O GLOBO, 09 de marzo 1974)

La línea ascendente que conectaba la labor de la Funai con las intenciones del gobierno era evidente, pero no llegaba solo hasta el ministro del interior Mauricio Rangel Reis, sino que subía hasta la propia presidencia. Ernesto

Geisel (que gobernó Brasil del 15 de marzo de 1974 al 14 de marzo de 1979) defendía públicamente que había llegado el momento de sustituir la actitud paternalista de simplemente vacunar a los indígenas contra las “enfermedades de los blancos” por una política “moderna” de financiarles para poder integrarlos efectivamente a la sociedad: “ao contrario do que vinha fazendo até agora, a Funai passará a se preocupar primordialmente com a implementação de projetos de desenvolvimento econômico nas comunidades indígenas, numa política agressiva de integração” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 20 de abril 1976).

Un frente total de defensa del desarrollismo nacional que Brasil perseguía desde el comienzo de la dictadura, y que se erguía como bandera de la integridad nacional y de la hegemonía geopolítica. La voluntad férrea de querer sacrificar en los altares de la Modernidad a los pueblos indígenas estaba llevando a los gobiernos militares brasileños a ser centro de atención de las miradas internacionales. El propio ministro de Comunicaciones, el capitão-de-mar-e-guerra Euclides Quandt de Oliveira (1919-2013), tuvo que salir en defensa de la “importância que damos ao índio como elemento formador da raça brasileira”, sobre todo en el exterior, donde “as atitudes governamentais desta natureza não conseguem o destaque que a imprensa reserva para notícias, freqüentemente distorcidas, sobre maus tratos e injustiças feitas aos índios” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 20 de abril 1976). Así se volvía de nuevo a la importancia de mantener vivo el poderoso mito del indio como tierra fértil donde nacía la brasilidade, el indio como ser físico era un estorbo y, por tanto, su integración definitiva a través de la emancipación no solo era deseable, sino necesaria; aun así, como ser simbólico era impagable y había que mantenerlo puro en esencia porque de ahí emanaba la razón de ser de la raza tropical.

Dirigentes del Cimi por aquel entonces ya tenían bajo vigilancia continua las acciones del aparato militar y la Funai, sometiéndoles a un escrutinio al que no estaban

acostumbrados. En junio de 1975, el padre Vicente César, por aquel entonces presidente del Cimi, consiguió información sobre la correspondencia entre el propio ministro y la oligarquía local (con representación en el gobierno federal en Brasilia) de Mato Grosso. Estos últimos estaban muy preocupados por la posible creación de una reserva indígena para los Bororós en Meruri, que recordaban a las certidões negativas de Bandeira de Mello de los años anteriores, así que el ministro personalmente les garantizó que eso no ocurriría:

No boletim informativo da Prefeitura de Barra do Garças estão transcritos telegramas do prefeito local, Valdon Varjão, ao presidente da Republica e ao ministro do Interior, solicitando, através dos senadores Saldanha Derzi e Antonio Mendes Canale, providencias para que não seja criada a reserva indígena. Segundo a noticia, os senadores teriam afirmado ao prefeito que receberam garantia do ministro Rangel Reis de que não existem reservas indígenas planejadas naquela área. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 05 de junio de 1975)

Ante tal situación, Rangel Reis amenazó las misiones católicas (y protestantes) con la reformulación de las condiciones de sus iniciativas en las comunidades. Y reconoció que había estudios técnicos en proceso que buscaban cambiar el objetivo básico del indigenismo institucional, prometiendo que, a partir de 1977, todos los recursos de la Funai serían puestos al servicio de la integración acelerada, pues “O índio brasileiro é um ser humano que merece toda a assistência do Governo” [...] “toda vez que sei estar uma comunidade índia na miséria, penso logo nos direitos humanos”. Dejando ver que, para el ministro, la mejor (y única) forma de que el indígena consiguiera el estatus de persona completa era a partir de su emancipación y su integración en la vida en policía: “Entendo que os índios têm o direito de viverem situação melhor e isso somente será conseguido através da integração. Alguma coisa precisa ser feita em favor dos índios, mas de forma diferente da que

vem sendo realizada até agora” y que, ignorando la petición de responder a las declaraciones en su contra por atacar las misiones, estaban organizando una reunión para planear la emancipación progresiva y la retirada de las misiones de las áreas indígenas (CORREIO, 30 de marzo 1976).

Ya por aquel entonces la emancipación indígena estaba comenzando a generar ciertas problemáticas intuitas por las voces más críticas, como fue el caso de los Xoklengs, que, pidiendo la emancipación, se les negó por sospecha de estar actuando bajo presión de madereros locales (FOLHA DE SÃO PAULO, 05 de julio 1977). Los Gaviões de Pará vivían con miedo pues, al echar de sus tierras al jefe del puesto de la Funai por estar “interferindo muito na comunidade”, creían que el gobierno lo interpretaría como un deseo de emancipación (O ESTADO DE SÃO PAULO, 16 de septiembre 1977). O el problema de la reserva Ibirama en Santa Catarina, que, compuesta por Kaigangs, Xoklengs, Guaranís y Cafusos, vivía un intenso conflicto interno a causa del mismo problema. Al parecer, *fazendeiros* locales les habían prometido comprarles las tierras a un buen precio si pedían la emancipación. El conflicto surgió a partir de la desigualdad de este tipo de intercambios en el cual los pueblos indígenas no se desenvolvían bien y, por otro lado, parte de los habitantes de la reserva, los Guaranís y los Cafusos, no querían la emancipación ni la venta de las tierras. Divididos los indígenas, los agentes indigenistas comprendían que “[...] isso deverá causar conflito pois os índios que venderem suas terras fatalmente avançarão nas terras dos outros” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 21 de septiembre 1977).

Otro caso relevante fue el de los Bororós de Meruri. Conformada como frontera en expansión, las tierras “conquistables” ofrecían un sinfín de problemáticas cambiantes que dependían de las relaciones de poder locales y su confuso entramado. El caso de Meruri en Mato Grosso por parte de los Bororós era un buen ejemplo. Unos meses antes y debido al recrudecimiento del conflicto por la tierra en

la zona, varios dirigentes Bororós enviaron una carta al gobierno federal pidiendo por favor que no se creara la reserva ya que eso les impediría integrarse a la sociedad nacional como ciudadanos brasileños comunes. Según el padre Iadolf Lunkeibein del Cimi, estos disidentes estarían orientados por los terratenientes locales que deseaban la emancipación de los Bororós para poder comprarles las tierras, manipulándoles con *cachaça* y promesas de trabajo: “Os fazendeiros dão dinheiro a eles e custeiam as viagens a Brasília para depois voltarem espalhando que a reserva não saiu, semeando a discórdia”. Al mismo tiempo, los terratenientes acusaban a los misioneros de ser extranjeros con intereses ocultos (comunismo, disidencia o ansias de poder) en los pueblos indígenas, encantados con los conflictos que generaban entre buenos compatriotas. En la carta (reproducida a continuación en su mayor parte por su importancia a la hora de mostrar las diferentes relaciones, dependencias, visiones y discursos), los dirigentes Bororós rompieron con la representación tradicional que mostraba un indígena subversivo y no como actores inseridos en las redes sociales locales, incluidas las relaciones clientelares:

[...]: 1) não é do nosso interesse o aumento da reserva indígena Meruri, onde vivemos há 75 anos em dependência dos padres sofrendo privações e sem campo para trabalho mas sim: a divisão equitativa das terras em nome de cada uma de nossas famílias; 2) Por esta idealização precisa e lógica, os padres cortaram o fornecimento dos mantimentos, razão pela qual estamos passando necessidades, já tendo até mesmo movidos, por este fato, tem acontecido casos de doenças devido a desnutrição; 3) Por sermos cidadãos brasileiros, eleitores com ideais pacíficos convenientemente entrosados com a civilização, achamos sem condições humanas e o sistema adotado pela Funai e missões como as nossas, pois chega a ser um cativo. Queremos simplesmente a liberdade de trabalho e apoio do governo sem intermediários. 4) Caso não seja possível esta divisão, estamos dispostos a mudar para as terras em nosso nome, do Posto Farias Barbosa em Rondonópolis, Mato Grosso com dez mil hectares de áreas para

vivermos lá com maior integração e, acima de tudo, nosso ideal pelo povo brasileiro confiantes no seu objetivo pacífico, assim como da atenção que tem dispensado aos indígenas. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 01 de marzo de 1975)

3.1 El Decreto de Emancipación del ministro Maurício Rangel Reis

O presidente da Funai mentiu para muita gente quando afirmou há cerca de um ano em São Paulo, que não haveria nenhuma alteração no Estatuto do Índio. (FOLHA DE SÃO PAULO, 11 de febrero 1978)

Con estas palabras, el padre Antonio Iasi, del Cimi, acusaba a los responsables indigenistas de haber ocultado la redacción y presentación de un primer borrador de decreto (que impide su discusión y votación en las cámaras legislativas) sobre el decreto de emancipación. Proceso que parecía inminente y que fue corroborado por Ismarth Araujo de Oliveira en una rueda de prensa dada el once de febrero de 1978 (O PROGRESSO, 12 de febrero 1978), donde razonaba: “O índio antes de tudo é brasileiro e deve ter os mesmos direitos de qualquer cidadão desde que esteja apto para desenvolver qualquer atividade civil”. La Funai no podía ser connivente creando y alimentando un enquistamiento racial. Su labor era, a través de un profundo trabajo antropológico, la de emancipar a las comunidades y liberarlos del yugo de la tutela. Era normal que dicho proceso encontrase resistencia interesada, pues “há um interesse em que os índios permaneçam tutelados”.

A partir del reconocimiento oficial del proceso emancipador, las protestas y quejas se fueron sucediendo desde todos los sectores interesados en la causa indígena. Tomás Balduino, presidente del Cimi por aquel entonces y uno de sus componentes más combativos, decía que el interés del gobierno a través de la emancipación era poner las tierras

en venta para que el latifundio pudiera acceder a ellas fácilmente, pasando el indígena a ser esclavizado por el mismo fazendeiro (O ESTADO DE SÃO PAULO, 21 de febrero 1978). Un poco antes, en el mismo mes, un documento firmado por 160 antropólogos, lingüistas y médicos que trabajaban en las *aldeias* junto a líderes indígenas defendieron que no era competencia de la Funai indicar cuáles eran las comunidades indígenas que podían ser emancipadas, ya que no existían criterios válidos para activar tal mecanismo. La emancipación debía partir de la voluntad e iniciativa de la propia comunidad. El ministro, que había defendido que el indio vivía por aquel entonces en una situación de miseria que había que resolver gracias a la emancipación, se vio respondido por indígenas y sus apoyos en la sociedad civil: “Ora, essa miséria [...] que é característica dos grupos indígena em contato mais estreito com a sociedade nacional, é fruto justamente de uma experiência histórica na qual, até por omissão, o Estado executou uma política antiindigenista” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 02 de marzo 1978).

El famoso líder Xavante, Mario Juruna Apoena, atacó al ministro por decidir en nombre de los pueblos indígenas sin consultarles, proponerles o comprenderles: “O ministro Rangel Reis não sabe qual é a mentalidade do índio. Ele sabe a dele, mas não a nossa. Ele não é índio” [...] “Não aceitarei a emancipação do meu povo” [...] “[el indígena] é mais civilizado do que as pessoas das grandes cidades, que consideram [a los indígenas] como bicho” (JORNAL DO BRASIL, 16 de abril 1978). Línea que seguía Dom Pedro Casaldáliga cuando propuso una línea alternativa, socialista, comunitaria e igualitaria: “a emancipação representa uma verdadeira eutanásia para os índios” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 27 de abril 1978). El director por aquel entonces del Parque Indígena do Xingu, Olimpio Serra, declaró estar profundamente preocupado por las “propostas etnocidas visando o extermínio dessas populações, como a sua emancipação e tomada de suas terras”, al mismo tiempo que criticaba

amargamente el racismo connivente de la televisión, en la cual se daba voz al diputado Amaral Neto, que defendía la medida (O ESTADO DE SÃO PAULO, 03 de mayo 1978).

[...] problema do índio? Não vejo nenhum. Problema somos nós, os brancos. Eles são tão poucos que não podem afetar o destino da Nação. Quantos serão? Cem? Cento e cinquenta mil? O certo é que não chegam a duzentos mil. Por isso, falar deles como um problema, um obstáculo para o progresso do País é tolice. Não dão trabalho a ninguém; nós é que vivemos criando problemas para eles.

Así criticaba Darcy Ribeiro la propuesta del ministro ante Folha de São Paulo (20 de abril 1978), siendo una de las voces más fuertes y enérgicas, donde defendía que no creía en las palabras de Rangel Reis y su fingida inocencia. Él no era un ciudadano común que dijese “Ah, o índio, coitado, é tutelado, quando tem o direito de ser um cidadão igual aos outros”, porque sabía que el indio no era considerado como tutelado como medida de represión, sino que correspondía a la necesidad de situar a las comunidades indígenas dentro de la legislación brasileña. Según Ribeiro, gran defensor de la tutela y nostálgico de los tiempos del SPI, el indígena tenía carencias especiales y por ello disfrutaba de un estatuto civil especial con el objetivo de preservar su cultura y costumbres. En ese estatuto el indígena tenía una incapacidad relativa que le fue otorgada para reconocer ese estatus especial, algo que no le negaba nada en derechos, al convivir con el resto de la sociedad, pero si le concedía regalías especiales.

Una de esas regalías era la tierra, siendo este el problema principal: “Quando se fala de tirar a tutela, em emancipar, o que se está querendo? Dar algum direito ao índio que ele não tenha?”. Según Ribeiro, lo que se buscaba era quitarle las tierras para poder ponerlas a la venta, o sea, “dárselas” a quienes estuvieran interesados en ellas. Y es ahí donde la labor de Rangel Reis toma sentido, pues la condena del antropólogo y político brasileño al ministro es que estaba

favoreciendo a ciertos y específicos terratenientes en diversos lugares, pero especialmente en Mato Grosso, donde el ministro poseía redes clientelares: “Então, essa conversa de emancipação pode ser uma conversa seria?” (FOLHA DE SÃO PAULO, 20 de abril 1978).

Al poco tiempo, un evento en las ruinas jesuíticas de São Miguel en Rio Grande do Sul reunió a más de 400 personas interesadas en el tema entre misioneros, indígenas e indigenistas contra la “falsa emancipación” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 28 de abril 1978) y cuya exposición mediática recorrió con fuerza todo el país.

Ante tal batería de críticas, Rangel Reis al poco tiempo salió al paso aceptando un retraso (de querer enviarlo a la presidencia aquel mismo mes a reconocer que tardaría al menos 60 días) en la redacción del documento. El ministro, visiblemente airado, condenaba los ataques y críticas de aquellos que desconocían el proyecto, ya que no habían leído el texto: “para os mais desavisados pode parecer que o Governo quer retirar as terras dos índios quando, na verdade, procura uma forma de proteger o patrimônio dessas comunidades”. Las modificaciones al estatuto, que se pretendían sustanciales, buscaban, siempre según el ministro, dar espacio a las especificidades de cada grupo, no viendo al indígena como un todo, y por ello había sido invitado un grupo de antropólogos y lingüistas para que revisasen el texto. Al poco, se reveló su interés en esta multiplicidad de situaciones étnico-culturales propias y específicas, algo que dañaba el objetivo de integración “A pesar de serem brasileiros, nossos índios ainda não tem sentimento de brasilidade. Uns são vereadores e cantam o hino nacional, outros entendem e falam português, outros entretanto, não entendem nada” (FOLHA DE SÃO PAULO, 10 de mayo 1978).

Parecía que, a nivel político, el tema no estaba tomando los mismos derroteros de intensidad que sí disfrutaba el asunto en la prensa nacional. Breves discursos de

apoyo, como el de Nosser Almeida de ARENA por el estado de Amazonas (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 8 de marzo 1978, p. 307), apoyaban las gestiones de los militares:

Justo, por tanto, é destacar que a Funai, por força de racionais critérios de atuação, vem logrando consideráveis êxitos na sua missão. [...] O presidente da Funai, General Ismarth de Araújo Oliveira, tem-se caracterizado com um alto exemplo de discernimento e coerência ao superintender a política indigenista brasileira [...] É imperioso reconhecer o papel desempenhado pelo Presidente Ernesto Geisel e pelo Ministro do Interior, Rangel Reis, objetivando o desdobramento desembaraçado das medidas de resguardo social do ameríndio. O general Ismarth de Oliveira é o depositário da confiança da revolução, na pessoa do supremo mandatário do País. E, assim, prossegue na sua cruzada, na convicção de que está, tranquilamente, prestando um valioso serviço à causa nacional.

El enfrentamiento se encona y el segmento que el *Jornal do Brasil* llamaba “Lobby dos índios” (*JORNAL DO BRASIL*, 21 de julio 1978) consiguió retrasar todo el proceso, con la intención de discutir e influenciar en el documento final. Los indigenistas en contra del proyecto mantuvieron una reunión en la sede de la *Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência* (SBPC), donde Darcy Ribeiro dio un incendiario discurso contra las aspiraciones del ministro Rangel Reis denunciando sus verdaderos intereses en la emancipación (*JORNAL DO BRASIL*, 26 de julio de 1978).

Según el famoso antropólogo, intelectual y político, Rangel Reis, en representación del Estado, era un tutor infiel y extraño al humanismo brasileño y enemigo número uno de los doscientos mil indígenas de Brasil, cuya iniciativa pretendía la destrucción de los pueblos tribales para aprovechamiento de *fazendeiros*, empresas mineras y otros interesados en la desestructuración indígena. A pesar de sentirse honrado por la amenaza del ministro (que ese mismo día dijo estar estudiando la posibilidad de denunciarle

por sus declaraciones), Ribeiro dijo que su problema no era de tipo personal con él, sino con el *establishment* que el ministro representaba.

Aliás o ministro declarou há tempos que dentro de vinte anos não existirão mais índios no Brasil; anunciou mais tarde que as reservas indígenas iriam desaparecer e agora temos essa ameaça maior, o decreto que permitirá dissolver tribos. Como vão emancipar assim? O efeito será a criação de uma orfandade indígena e o que desejamos saber é: porque tanta animosidade contra os índios? O que há por trás disso? (FOLHA DE SÃO PAULO, 28 de julio 1978)

Ribeiro, queriendo resolver esas dudas, expuso ciertas cuestiones tratadas a lo largo de este trabajo como es el de la vergüenza nacional por ser un país tropical lleno de “feras e índios” o porque eran obstáculos al desarrollo de la nación. Esas líneas de pensamiento se ven nítidas bajo la crítica de Ribeiro. El indio como oposición al desarrollo, como vergüenza al país, como bárbaro incompleto de civilización y por tanto infeliz y desgraciado en su estado salvaje, víctima de una injusticia histórica a los cuales los idealistas, por oscuras razones, no le dejaban abrazar la existencia que tanto ansiaba en su teleología. Según Darcy Riberio, el interés en ese sentido era evidente, cuando el propio ministro otorgaba con facilidad lotes enormes de tierras para empresas y terratenientes que aportaban desarrollo a la nación, y las mismas eran negadas a familias sin tierra o pequeños campesinos.

Não posso concordar em que vejam o índio como um ser diferente que deve ficar na reserva. O índio é brasileiro como nós. Eu conheço índio que é dentista e quero ver um índio chegar um dia perto de mim e falar: eu sou um índio médico. (JORNAL DE BRASÍLIA, 29 de julio 1978)

Rangel Reis, con estas palabras en una visita a Manaus, no dejó escapar la oportunidad de defenderse de todas las acusaciones que le llegaban desde todos los frentes. Su defensa partía de que el indígena tenía derecho a ser igual al brasileño, y que él, como tutor, tenía que ofrecerle todas las herramientas para que pudiera conseguirlo “preservando os valores indígenas”. La lógica de la meritocracia impregnaba la retórica del ministro. Bajo este foco, los pueblos indígenas poseían el derecho a competir en igualdad de condiciones con el resto de la sociedad y él, como responsable político, tenían el deber de facilitarles tal posibilidad.

Al poco mantuvo una reunión con antropólogos y *sertanistas* tratando la cuestión, tanta presión terminó por hacer ceder a un cansado ministro que reconoció que el texto no era definitivo, ni sería aprobado o algún pueblo emancipado si no conseguía consenso de todas las partes implicadas. La nueva actitud, más delicada y diplomática, chocaba con la que solo un mes antes el ministro mostraba, cuando dijo que en ese mismo mes se aprobaría el controvertido proyecto:

Para quem declarou há dois anos que não entregaria a Pasta a seu sucessor sem emancipar pelo menos uma comunidade, e que dentro de vinte anos o Brasil não teria mais índios porque todos estariam integrados, sua opinião mudou muito. (FOLHA DE SÃO PAULO 30 de Julio 1978)

Aún reverberaban los ecos de las acusaciones de Darcy Ribeiro contra el ministro cuando este anunció que le había denunciado ante la justicia por sus declaraciones. Ribeiro, entre lo ya comentado, dijo que Rangel Reis actuaba a favor de los grandes terratenientes, poniendo como ejemplo la ocupación ilegal de la tierra Kadiweu en Mato Grosso y cómo el propio ministro estaba presionando para poder acelerar el proceso de venta de tierras. Estas afirmaciones fueron respaldadas por el Cimi, que publicó una lista con los 111 arrendatarios interesados en las tierras y con las

cuales tenía contacto el ministerio; “o ministro Rangel Reis precisa vir respaldado por muita lama e corrupção para ousar ameaçar a Darcy Ribeiro de processo”, decía Egydio Shwade (JORNAL DE BRASILIA, 01 de agosto 1978). A su vez, Ismarth Araujo de Oliveira salió en defensa del ministro atacando a Ribeiro, criticando su desactualización sobre la problemática indígena, al no conocer que esas tierras fueron arrendadas para “defenderlas” de intrusos. Al mismo tiempo, aprovechó para responder una serie de preguntas que el antropólogo había hecho en los medios de comunicación, exigiendo ser respondidas y que reproducimos por su importancia en el conflicto:

Darci: Os atuais diretores dos órgãos da Funai têm experiência para lidar com o problema do índio?

FUNAI: Gostaria de saber de Darci Ribeiro o que ele entende por experiência posso adiantar, no entanto, que nos postos chaves, ou seja, no Departamento Geral de Operações e no Departamento Geral do Patrimônio Indígena, temos, respectivamente, Gerson Alves e João Crisóstomo que tem ampla experiência quanto a questão pois vêm de administração anteriores. Os outros órgãos, são de fins administrativos e no DGPC temos antropólogos”.

Darci: É verdade que diversos antropólogos da Funai foram demitidos e os que ficaram não têm cargo de chefia?

FUNAI: A única funcionária demitida nos últimos tempos foi a geógrafa Eny Pereira. Quanto a antropólogos em cargos de chefia temos Rafael Bastos, à frente do DGPC; na parte de educação Jaime de Matos; na saúde, Aldo Moreira, no Xingu, Olímpio Serra, no Projeto Xavante, Claudio Correa e, no projeto Parakana, Antônio Carlos Magalhães.

Darci: É verdade que a Funai gasta 70 por cento do seu orçamento com funcionários?

FUNAI: Isso demonstra um desconhecimento completo do funcionamento da Funai. Existem dois orçamentos: uma pra pessoal e outro para as comunidades indígenas.

Darci: É verdade que mais da metade dos salários dos funcionários é paga em Brasília?

FUNAI: Para responder esta pregunta basta analizar o nosso quadro: das 12 delegacias, 170 postos e quatro parques, em cada delegacia temos uma média de cem funcionários. Em Brasília o quadro é o seguinte: administração 113; DGPC, 38; DGPI, 34; DGO, 20 funcionários. E só somar.

Darci: É verdade que o Departamento Geral do Patrimônio Indígena existe apenas com fins lucrativos?

FUNAI: Está havendo uma grande confusão entre lucro e rentabilidade. O Estatuto do Índio diz que a função do DGPI é valorizar e ampliar o patrimônio indígena e o fruto deve reverter para cada área. Reconheço que até pouco tempo muito pouco do lucro revertia para os índios, mas posso garantir que essa política mudou. Este ano, do programa total para áreas indígenas, cujos foram calculados em 55 milhões, nove milhões de cruzeiros foram oriundos do DGPI. (FOLHA DE SÃO PAULO, 01 de agosto 1978)

Ante las respuestas del presidente de la Funai, Darcy Ribeiro² siguió presionando sobre la cuestión, exigiendo que las preguntas fueran respondidas por el propio ministro (y todas, ya que no todas fueran respondidas por Araujo de Oliveira) y convocando a todos los antropólogos a oponerse al proyecto emancipador. Para Ribeiro no había duda de los intereses privados sobre las tierras indígenas, no siendo un proyecto que les favoreciera, porque si así fuese, el mismo contaría con su participación, propuestas e iniciativa.

Mientras esto ocurría, en Araporã en Mato Grosso (FOLHA DE SÃO PAULO, 04 de agosto 1978), se ponía en marcha una primera simulación de emancipación al querer integrar como mano de obra en sus propias tierras (pero administradas/explotadas por otras personas) a las aldeas que allí habitaban. Usándolos también como

² Darcy Ribeiro tenía experiencia luchando contra este tipo de iniciativas, pues entre 1953 y 1954, como etnólogo de la Sección de Estudios del SPI, defendió esta entidad de un proyecto de ley que proponía su desaparición y la división de las tierras indígenas con base en un tortuoso criterio de “familia indígena” parecido al proceso emancipatorio de Rangel Reis. Ribeiro defendió con éxito la remodelación del SPI reconociendo la grave crisis que sufría, evitando por aquel entonces un prematuro colapso del indigenismo oficial (LIMA A., 2010, p. 57).

atracción turística, era un proyecto coordinado por instancias iniciativas alejadas del campo indigenista y cercanas al de la economía.

Favorece os interesses privados e de companhias governamentais no tocante às terras indígenas; O Governo passa a eximir-se por decreto de sua responsabilidade histórica de defesa de grupos humanos. A posição válida, se é que deve ser mantida uma discussão em torno da liberação da tutela, é que seja uma reivindicação das comunidades indígenas, jamais uma imposição do Estado Brasileiro. (FOLHADE SÃO PAULO, 02 de agosto de 1978)

3.2 El indio, símbolo de resistencia a la dictadura

[Con] Muita honra, [los indígenas podrían decir] eu sou um índio-medico, um índio-engenheiro, um índio-agrônomo, um índio-vereador, um índio-jornalista, um índio-general. (JORNAL DE BRASÍLIA, 19 de agosto 1978)

El ministro Rangel Reis, extrañado y abatido ante la incapacidad de los sectores indigenistas de poder percibir sus intenciones, intensificó la voluntad política de la cúpula militar de emancipar el indio basada en su idea de mejorar sus condiciones de vida. La crisis continua que el indigenismo militar vivía, potenciada por el conflicto sobre la emancipación, era cada vez más evidente, algo que estaba generando la consolidación (a través de la legitimación por el abandono oficial del indígena) de un indigenismo alternativo y, sobre todo, de un movimiento indígena cada vez más fuerte, influyente y organizado. Este movimiento, a causa de su visibilidad, fue liderado por antropólogos, quienes, a partir de un evento en la Universidade de São Paulo, repudiaron públicamente el proyecto emancipador y apoyaron la propuesta del cacique Xavante Mario Juruna cuando formó la Federação Nacional do Índio (FOLHA DE SÃO PAULO, 29 de agosto de 1978). Los titulares de la prensa de

la época se llenaron con el eco de esta posición contestataria desde la Academia: “Antropólogos acham que ainda não se deve emancipar o índio” (FOLHA DE RONDÔNIA, 29 de agosto 1978) o “Antropólogos sugerem que Funai melhore tutela em vez de emancipar o índio” (JORNAL DO BRASIL, 30 de agosto 1978). Palabras que se cristalizaron en la boca de Mara Vanessa Terra:

É ridículo que se esconda sob a capa de palavras uma intenção tão evidente, e tão assassina: essa falada emancipação nada mais é do que a abertura das portas à invasão maciça das aves de rapina latifundiárias/multinacionais, é dar a última palavra para o início da matança em larga escala. “Emancipar”, para quem inventou essa palavra e deflagrou esse movimento, significa arrancar o índio de seu sistema comunitário-tribal, dar a cada família individualmente um pedacinho de terra e soltá-los no mercado, como subprodutos. Em troca, fica muita terra para ser vendida, comprada, barganhada, possuída. Numa relação de violência e de sangue, de poder, de poder. (JORNAL DO BRASIL, 10 de septiembre 1978)

La oposición iba alcanzando poco a poco nuevas cotas de popularidad, visto también como oposición al régimen militar, hubo ámbitos locales y regionales de la política que se posicionaron en contra del proceso, como fue el caso de la *Câmara Municipal de São Paulo*, que lo condenó por unanimidad (FOLHA DE SÃO PAULO, 14 de septiembre 1978). Por otro lado, se opusieron figuras y organizaciones mediáticas como la *Associação Nacional de Cientistas Sociais* (FOLHA DE SÃO PAULO, 19 de septiembre 1978) o figuras como los Villas-Bôas (JORNAL DO BRASIL, 27 de septiembre 1978) y con ellos muchos indigenistas (JORNAL DO BRASIL, 14 de octubre 1978). Los misioneros del Cimi en su propia revista *Porantim* (julio 1978), en la que recogían las palabras de Darcy Ribeiro, declararon a Rangel Reis enemigo número uno de los indígenas al apoyar con este proceso a terratenientes y poderes locales, especialmente en

Mato Grosso, donde tenía aspiraciones políticas tras dejar el ministerio que tanto tiempo llevaba ocupando (O ESTADO DE SÃO PAULO, 14 de octubre 1978).

Don Tomás Balduino, en unas declaraciones, desgranaba el borrador del documento, en el cual señalaba que en el artículo cuarto la emancipación también podía ser requerida por “iniciativa da Funai”, algo que sería comprobado según el artículo quinto “por servidores notoriamente especializados, designados pelo presidente da Funai”, usando formularios específicos creados “pelos órgãos competentes da Funai, que também poderá ouvir (sic), para esse fim, as pessoas de notório conhecimento em matéria indigenista”. Según Balduino, la Funai obtendría la misma categoría de una comunidad al poder pedir la emancipación de esta, y que podría hacerlo con más eficacia al contar con su propio aparato burocrático. “O decreto revela também a mentalidade desenvolvimentista que, como um ídolo, tomou conta do Sistema. O índio precisa ser emancipado para não impedir o desenvolvimento” (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO SÃO PAULO, 1979, p. 80). Para Balduino, el decreto tenía una relación directa con la cuestión de la seguridad nacional, al ser visto el indio como un ser político: la fuerza de su organización tribal, alimentada por la recuperación étnica y aumentada por la evidente capacidad de articulación de una organización federal indígena nacional y tal vez continental, le hacían un peligro para la nación.

Emancipado ele cairá na legislação comum, sobretudo na legislação penal que se tem mostrado bem eficaz, mormente em se tratando de marginalizados. O Decreto em preparação aparentemente pode se apresentar como zeloso serviço ao índio regulamentado o estatuto da emancipação. Na realidade é uma cruel aplicação a ele das exigências do nosso modelo de desenvolvimento com segurança. (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO SÃO PAULO, 1979, p. 81)

A pesar de eso, la voluntad firme del ministro para concluir un proyecto que se había tomado como una cuestión personal le llevó a continuar adelante a pesar de las críticas y condenas. Así, por un lado, los puntos importantes del decreto se mantuvieron tal y como habían sido concebidos: el destino que tendrían las tierras de las comunidades emancipadas (en las cuales aquellas no loteadas para las familias indígenas serían dadas al INCRA para que les diera uso) y cómo se activaría el mecanismo de emancipación (siendo por iniciativa individual o colectiva, tras la cual la Funai procedería al estudio de la situación y la concesión de la emancipación de su tutela) (O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 de octubre 1978). Por otro lado, algunas cuestiones fueron adaptadas a las críticas de los antropólogos, que veían el proceso como un peligro para las comunidades ante una administración corrupta. Estas adaptaciones versaron sobre la imposibilidad de vender/donar las tierras que eran dadas a las familias emancipadas y el control/estudio sobre la iniciativa de emancipación, para comprobar que no contuviera detrás ningún tipo de interés de terceros (JORNAL DO BRASIL 18 octubre 1978). Sintiéndose victorioso, Rangel Reis prometió que no se dejarían vender las tierras emancipadas (JORNAL DO BRASIL, 20 de octubre 1978), mientras enviaba a la presidencia el borrador del decreto de emancipación en el que afirmaba que: “os índios nunca se preocuparam em conseguir a liberação da tutela, mas nós entendemos que esta hora chegou” (FOLHA DE SÃO PAULO, 31 de octubre 1979).

Las voces en contra no se hicieron esperar y una hilera de instituciones académicas, organizaciones y asociaciones como el Cimi, la Comissão Episcopal da Pastoral, la Associação Nacional de Cientistas Sociais, la Associação Brasileira de Antropologia, la Associação Nacional de Apoio ao Índio, las Comisiones Pro-indio de São Paulo, Rio de Janeiro, Pará, Rio Grande do Sul, Amazonas, etc., así como los departamentos de antropología de universidades como las de São Paulo, la Federal de Rio de Janeiro, la de Campinas,

Rio Grande do Sul o la Federal de Amazonas se opusieron a la iniciativa del ministro (FOLHA DE SÃO PAULO, 29 de octubre 1978)³.

Esto llevó a la organización de eventos en lugares influyentes del país, como en el auditorio de la Associação Brasileira de Imprensa en Rio de Janeiro (FOLHA DE SÃO PAULO, 07 de noviembre 1978) o en el teatro de la Universidade Católica de São Paulo (FOLHA DE SÃO PAULO, 09 de noviembre 1978). Al mismo tiempo que tenía su repercusión en el exterior, recibiendo críticas y notas de apoyo desde diversos lugares como Francia con la Ecole Pratique des Hautes Etudes, Inglaterra con Survival International o Estados Unidos con el Indian Bight Association y la North American Anthropological Association. También por parte de importantes personalidades entre las que cabría destacar William Surtevant de la North American Ethnology Smithsonian Institute, Richard Adams de la University of Texas e incluso Claude Levi-Strauss de la Academia Francesa (FOLHA DE SÃO PAULO, 12 de noviembre 1978). Una carta firmada por Sandra Cadwalader, directora ejecutiva de Indian Rights Association, y que se hizo pública, criticaba la acción del gobierno brasileño comparando la cuestión de la emancipación con la ley Dawes de 1887 en EE.UU.

³ El tema de la emancipación causó mucho revuelo en la opinión pública, en la cual, como es comprobable, tomaron partido por la causa indígena muchos intelectuales y científicos de Brasil. Por ejemplo, el famoso antropólogo brasileño João Pacheco de Oliveira fue considerado persona peligrosa por su postura crítica sobre el decreto de *Emancipação dos Índios*, siendo retenida por dos años su solicitud de entrada en territorio Ticuna en el Alto Solimões. Al, por fin, conseguir entrar en el territorio, le fue exigido firmar un documento donde afirmaba no hacer preguntas de carácter político o sobre el conflicto de la tierra. Por esos mismos años muchos proyectos fueron paralizados o derogados por miedo a que los indígenas usasen estas vías para su lucha contra el gobierno, quedándose fuera de los territorios muchos indigenistas y médicos. Contribuyendo por tanto, a la situación de rechazo hacia la Funai por parte de los líderes indígenas e indigenistas y el deterioro de su imagen a nivel nacional (Oliveira R., 1988).

A história norte-americana mostra, sem sombra de dúvida, que, quando a terra indígena está em jogo, as questões são encobertas por uma nuvem de nobre retórica sobre a necessidade de se civilizar o índio, conceder-lhe cidadania, terminar o “degradante” sistema de reservas. [...] A Lei de Emancipação deveria ser cuidadosamente examinada, sem que se detenha na expressão de propósitos grandiosos, pelo terrível preço que pode custar às terras e cultura indígena. (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO SÃO PAULO, 1979, p. 23)

Los propios dirigentes indígenas rechazaron en bloque el decreto de emancipación al sentirse excluidos de un proyecto que les afectaba tanto y del cual no eran partícipes (ISTOÉ, 15 de nov. 1978). Algo estaba cambiando por aquel entonces, los propios indígenas comenzaban a reclamar participación directa en la política indigenista, el uso de conceptos como diálogo, crítica, reclamación, queja, negociación, concesiones, etc. cogió desprevenida a unas instituciones que no habían percibido que el signo de los tiempos no era el mismo.

En una asamblea de jefes indígenas en Goiás el 19 de diciembre de 1978, comenzaban así su declaración conjunta: “Tendo sido encaminhado a V. Excel. o Projeto de Decreto de Emancipação, deixamos aqui o nosso parecer, o parecer do índio. O único individuo que não foi convidado a dar seu parecer a respeito da emancipação que o vai atingir” (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO SÃO PAULO, 1979, p. 27). La recién conquistada identidad indígena por los diferentes grupos, nacionalidades y pueblos había sido articulada bajo la atenta mirada y dirección de los diferentes actores indigenistas (especialmente el Cimi), algo evidente en su retórica, influenciada por un discurso similar al que los representantes de los sectores pro-indígenas esgrimían:

Não nos impressionam as declarações feitas pelo Sr. Ministro ou pelo Presidente da Funai através da imprensa, defendendo a emancipação. Porque nós, as vitimas dessa política, somos os únicos a poder dar o parecer sincero sobre o que

representa esta emancipação. Porque se as palavras bonitas resolvessem o nosso problema, hoje não estaríamos em situação tão diferente daquele que o Estatuto do Índio defende. Pois a emancipação desejada pelo Sr. Ministro trará a destribalização das comunidades indígenas, conseqüentemente a destrucción colectiva e individual de seus componentes. Porque o índio tem de viver em comunidades próprias, em plena liberdade de tradición cultural e liberdade de possuir a terra. [...] Concluyendo que nesta data na qual expira o prazo de demarcação das áreas indígenas, exigimos que seja cumprido o que a lei manda e que seja rasgado o projeto de lei de emancipação da autoria do Sr. Ministro Rangel Reis.

Los líderes indígenas consiguieron dar un punto de vista único y seguramente más puntilloso con las líneas ideológicas del Estado. El caso de Daniel Pareci nos sirve para ver que su lectura profundizaba mucho más en las cuestiones que secularmente habían vivido y sufrido como población diferenciada del “nosotros”: “Com a emancipação, nós, índios mais conscientes, poderemos ser tachados de subversivos”. Los líderes indígenas eran peligrosos, eran indios capaces de desenvolverse con soltura en el ambiente de los blancos, usando sus mismas armas burocráticas y retóricas: “A gente vê crescer a luta dos índios e vê também que procuram destruir as lideranças indígenas. O índio está colocado na mira da lei de Segurança Nacional” concluía Dom Tomás Balduino del Cimi (VEJA, 15 de nov. 1978). El indio conquistaba nuevas representaciones en su conformación histórica, ahora, como resistencia al autoritarismo y la opresión de la dictadura. En un evento llamado *Encontro Nacional pela Democracia*, el cacique Xavante Terowatá, esgrimido como símbolo, exclamaba “Branco não pode emancipar índio, como índio não pode emancipar branco. Índio não tem cultura para se emancipar. Todos os índios não podem ser emancipados” (JORNAL DO BRASIL, 11 de dic. 1978). Poco tiempo después, a Daniel Cabixi (otro líder indígena), la Funai le prohibió ir al encuentro

internacional de indigenismo en Puebla, México; la preocupación daba paso a la realidad (FOLHA DE SÃO PAULO, 23 de enero 1979).

Durante estos meses clave, dentro de la propia Cámara de los diputados creció el malestar y las críticas por un proceso que parecía beneficiar a un sector claro del poder económico con fuerte influencia en el gobierno. El 24 de noviembre un intenso debate sobre la cuestión ocupó casi todo el día de sesión. En un intercambio de pareceres, el diputado por Arena en Goiás, Siqueira Campos, argumentó que era totalmente factible y comprensible el proceso de emancipación. Su puesta en práctica equipararía a los indígenas al resto de la nación, algo común en el resto de América. Un buen ejemplo de ello, según él y demostrando una profunda ignorancia sobre América Latina, era Benedito (Benito) Juárez y la capacidad que había tenido tradicionalmente México para integrar a aquellos indígenas “incas” (se presume que quería decir aztecas), pueblos que vivían en situación “nada invejável, embora haja índios antropólogos, sociólogos raramente algum general” (CÂMARA DOS DIPUTADOS, 25 de noviembre 1978, p. 10512).

Al contrario, el diputado por Rio de Janeiro del MDB, Eloy Lenzi, criticaba el cambio de postura del propio Ismarth Araujo de Oliveira, que, declarándose en contra de la emancipación al comienzo de su mandato, ahora era una figura importante a favor del proyecto: “Por qué? Será que os argumentos do ministro Rangel Reis mais convincentes do que de centenas de brasileiros ilustres, ligados à causa indígena?” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 25 de noviembre 1978, p. 10527). Para el diputado era extraña la obsesión del ministro con la emancipación (sugiriendo algún tipo de interés político, cubriéndose las espaldas con este proyecto), considerándolo una cuestión personal y casi como el único logro memorable de su gestión cuando abandonara el cargo.

Otra intervención destacable fue la del diputado Isreal Dias Novaes del MDB por São Paulo (CÂMARA DOS DIPUTADOS, 1 de diciembre 1978, p. 5804), que, tras una agresiva y ofensiva discusión con otros representantes en la cámara, pidió públicamente disculpas por sus insultos y malas palabras. Después continuó con un ataque ácido e incisivo hacia el ministro Rangel Reis, resaltando sus carencias en materia indigenista al carecer de al menos un lenguaje básico que le impidiera distinguir entre emancipación e integración. Si queriendo emancipar casi manu militari a los pueblos indígenas había conseguido levantar a todo el país en contra, tenía que comenzar a reconocer que algo tenía que estar haciendo mal; era hora de que escuchara a los indígenas. Pero a partir de un intento sincero de diálogo y no como la pantomima que se desarrolló en televisión, donde el ministro “debatío” con varios líderes indígenas, llegando a la siguiente conclusión:

v. ex. não entende nada de índio. Essa emancipação que v. ex. propõe só pode ser feita daqui a 200 anos. Nos não entendemos o branco porque o branco é palhaço, só pensa em dinheiro.

Respondiendo el ministro:

Mas eu não quero que os senhores resolvam agora. Os senhores levem o meu projeto de lei, com a minha regulamentação, e os estudem lá na tribo. Depois voltem e os debatam comigo.

Con un fuerte sarcasmo, el diputado Novaes recordaba el momento como el de mayor ridículo de la historia de la televisión cuando los jefes indígenas respondieron:

Mas nós não temos nem luz elétrica lá para estudar a lei de v. ex.^a nós não entendemos o que v. ex.^a quer dizer. V. ex.^a é muito complicado Sr. Ministro. Nós não estamos em condições de lhe dizer o que realmente queremos a respeito da emancipação. O que nos não queremos é ser emancipados,

porque seremos entregues à policia, aos empresários, aos assassinos, e nos transformaremos em marginais bêbados nas estradas do interior do Brasil; vamos acabar nua fila do INPS. (CÂMARA DOS DIPUTADOS, 1 de diciembre 1978, p. 5804)

Poco tiempo después, con el cambio de autoridades tanto en el Ministerio del Interior como en la presidencia de la Funai, el proyecto de emancipación fue archivado y olvidado por motivos “estratégicos”. Rangel Reis no conseguiría lo que para él fue su proyecto estrella.

3.3 La larga sombra de la integración: Nobre da Veiga y la *emancipação ex officio*

Mauricio Rangel Reis era un hombre caído en desgracia, muy desgastado política y popularmente por el decreto de emancipación. En marzo de 1979 dejó el cargo junto con la salida del presidente Ernesto Geisel, y en su caída arrastró a Ismarth Araujo de Oliveira. El nuevo presidente de la república, João Figueiredo, quiso comenzar su gobierno (famoso por la apertura política que llevó al fin de la dictadura) tratando el tema con tacto, al ser consciente de la importancia que tenía la cuestión indígena para la opinión pública. Por ello, llamaron a un hombre que había tenido éxito dirigiendo los esfuerzos en la integración del territorio nacional, como fue Adhemar Ribeiro da Silva, director general del Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER). Adhemar Ribeiro comenzó su trabajo mostrando preocupación sincera por la situación indígena, enterrando la cuestión de la emancipación y negociando con todos los actores inmiscuidos para poder acelerar el proceso de demarcación de tierras. “E toda a humanidade espera que nós o preservamos, como uma das únicas culturas primitivas sobreviventes no mundo” (JORNAL DO BRASIL, 24 febrero 1979).

Su gestión fue acogida con ilusión y esperanza por los diferentes sectores indígenas e indigenistas, gracias a su apertura y predisposición al diálogo. Cambio y aperturismo que parecía generalizado en todas las estructuras del Estado que trabajaban la cuestión indígena, al estar liderado por Mario Andreazza, que, para mostrar su carácter conciliador con la cuestión indígena, apareció, sin avisar, participando de la *Missa da Terra sem Males* dada en la navidad de 1979 por la Iglesia Católica en la Catedral da Sé en São Paulo (FOLHA DE SÃO PAULO, 23 de abril 1979).

Este momento de alivio para la cuestión indígena duró poco, varios meses después se comenzaron a confirmar las presiones recibidas en la presidencia de la Funai por sectores estratégicos militares y económicos, que miraban con preocupación el talante del presidente. Estas presiones llevaron a Adhemar Ribeiro a dimitir en octubre del mismo año, con apenas siete meses en el cargo. A pesar de disfrutar del apoyo abierto del “lobby do índio”, las presiones, especialmente desde el área de seguridad nacional y desde autoridades políticas civiles con especial mención de los gobernadores de Roraima y Rondônia, fueron tan insistentes que le llevaron a tomar tal decisión (FOLHA DE SÃO PAULO, 23 de octubre 1979).

Tras la salida apresurada de Adhemar Ribeiro, el nuevo presidente de la Funai, Carlos João Nobre da Veiga, cambió el rumbo de la política indigenista. Su perfil era el de un militar concienciado con el binomio seguridad/desarrollo, teniendo una importante carrera al servicio de los intereses económicos del Estado brasileño. El contraste con el anterior presidente del órgano indigenista era esclarecedor, la primera acción de Nobre da Veiga fue proponer (O ESTADO DE SÃO PAULO, 25 de noviembre 1979) una descentralización del indigenismo oficial y delegar gran parte de las labores a los gobiernos de cada Estado, algo que activó todas las alarmas de los movimientos indigenistas.

Com roupagem nova, a emancipação não foi mais possível de ser escondida e tomou corpo por ocasião do afastamento do presidente Ademar Ribeiro da Silva. Estas novas investidas oficiais contra os índios são provenientes de políticos e governadores, com profundas raízes dentro do Ministério do Interior e da própria FUNAI. (FOLHA DE SÃO PAULO, 31 de diciembre 1979)

Para el Cimi, a quien pertenecen estas declaraciones, esta era una estrategia clara de establecer una emancipación “blanda” a través de entregar los destinos a la política de los estados, normalmente más corrupta y controlada por aquellos interesados en las tierras indígenas. Con esta propuesta, Nobre da Veiga estaba abriendo de nuevo la Caja de Pandora que tanto le había costado al gobierno anterior cerrar. Por un lado, los sectores indigenistas se prepararon de nuevo para una guerra mediática; mientras que, por otro lado, los interesados en la nueva política indigenista mostraron su apoyo abierto a la propuesta del gobernador de Mato Grosso de dismantelar las tierras indígenas o la del senador Amaral Furlan de acabar con el parque del Xingu y venderlo para su explotación.

Rememorando a Rangel Reis, la voluntad de hierro de Nobre da Veiga basada en su convicción de estar ayudando a los pueblos indígenas y a la nación, le hicieron llevar tal proyecto hacia delante y abrir un nuevo episodio en la crisis continua del indigenismo militar. Ante diversos medios, como Folha da Tarde, O Globo o Folha de São Paulo, el 11 de marzo de 1981, admitió estar desarrollando estudios que pudieran presentar sugerencias sobre alteraciones en el Estatuto do Índio de 1973, especialmente en lo referente a la emancipación “ex officio”, o sea, individual. Para él, era una cuestión de lógica que en su desarrollo individual hubiera indígenas que alcanzasen automáticamente la condición de

integrado en la sociedad nacional y, por tanto, emancipado de la tutela; para ello, puso de ejemplo a Mario Juruna⁴, el influyente líder indígena:

Acredito que o caso de Juruna possa ser chamado de desleal, principalmente em relação ao trabalhador brasileiro assalariado, que cumpre a legislação civil, paga todos seus impostos, etc. No ano passado, Juruna recebeu quase 400 mil cruzeiros sem que a receita federal tenha tomado conhecimento. Apesar de ser em seu benefício, isto também é discriminação.

Partiendo de estos razonamientos, comenzaron a diseñarse unos “criterios de indianidad” (basados en cuestiones culturales, étnicas y raciales) para poder discernir quién era indígena o quién había dejado de serlo, y a partir de ello, emancipar “automáticamente” a los sujetos considerados “no indígenas”. Algo que Manuela Carneiro da Cunha (O GLOBO, 20 de abril 1981), por aquel entonces la presidenta de la Comissão Pro Índio de São Paulo, consideraba una nueva estrategia de la Funai para perseguir líderes indígenas (evidente en la persecución de Mario Juruna) y atacar las bases de la incipiente organización indígena.

⁴ El caso de Mario Juruna muestra la pervivencia de la cuestión indígena como elemento central en las políticas de seguridad de la dictadura civil-militar. Interesaba mucho a los militares intentar cooptar a los dirigentes indígenas que poco a poco iban consiguiendo prepararse y conseguir mantener una lucha sostenida bajo los parámetros dictados desde el poder y el sistema. Como se ha visto, se intentaron crear ciertos mecanismos que ayudasen a disuadir o amenazar a estos nuevos líderes. El propio Juruna tuvo que pedir la ayuda de la organización de abogados de Brasilia para que le defendieran ante la persecución política que por aquel entonces sufría, declarando: “Para trabalhar como piloto eu tenho que pedir minha emancipação, e caso isso aconteça, eu não sou considerado mais índio. Então, resolvi apelar para a Justiça superior para que eu possa exercer livremente a profissão para a qual estou capacitado [...]. Eu fui ver um emprego numa determinada companhia aérea e o pessoal desta companhia já tinha sido informado pela Funai de que eu era índio e que não poderia pilotar aviões, por não ser emancipado. Eu tenho medo que este tipo de pressão possa aumentar” (DIARIO DE PERNAMBUCO, 11 de marzo de 1981).

“Se fosse índio a primeira coisa que faria seria pedir a liberação da tutela”, declaraba Nobre da Veiga a O Globo (12 de julio 1981) sobre la emancipación. Para el presidente de la Funai, la cuestión era básica para poder crear una generación de indígenas preparados para luchar contra el avance “incontido” de los frentes de expansión y así poder luchar en igualdad de condiciones con los fazendeiros. Para Nobre da Veiga, estaba claro: la tierra no era de los indígenas, era del Estado, que se las había dado en usufructo, y estos se aprovechaban de vivir tutelados, algo que les eximía de toda responsabilidad en la vida civil. El presidente de la Funai defendía que con esta iniciativa había que acabar con una protección paternalista pernicioso para todos, incluido el indio, al que habían convencido de que perdería sus tierras y la asistencia de la Funai al ser emancipado, algo que ellos aprovechaban pues “Quando lhes interessa, eles não se declaram índios”. Nobre da Veiga tenía la intención de implantar una ley que crease una emancipación automática al cumplir ciertos requisitos, como ocurre con los “civilizados”.

No entanto há casos concretos de índios integrados de fato, mas não de direito, que precisam ser estudados. Índios com diplomas universitários, funcionários públicos, eleitores e reservistas, entre outros, poderiam perder a tutela e esta iniciativa, de acordo com o que foi discutido no encontro, poderia ser tomada pela Funai através de uma ação declaratória perante a justiça provando que o índio está integrado. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 25 de julio 1981)

Así se expresaba el procurador general de la Funai, Afonso Augusto de Morai, como uno de los máximos exponentes de la corriente a favor de la emancipación en la institución indigenista. Un estudio de la Funai concluía que había muchos indígenas integrados de facto, pero no de derecho, y que en esos casos la institución podía adoptar un procedimiento legal para emanciparlos (FOLHA DE SÃO PAULO, 29 de julio 1981). También otros intentos

infructuosos se sucedieron sin conseguir avances, como cuando se le asignó al director del Departamento Geral de Planejamento Comunitário, coronel Zanoni Hausen, crear una comisión que definiese bien los puntos de ambigüedad y conflicto del Estatuto do Índio en cuanto a integración y tutela, dirimir las dudas sobre que son “indios integrados”, “indios em vias de integração” e “indios não integrados”. O sea, crear los indicadores étnicos, sociológicos, económicos y lingüísticos de integración que definieran la línea entre qué es ser indio o no (SUESS, 1985, p. 141).

Bajo estos preceptos, se comenzó a implantar un clima de terror en las comunidades y aldeas indígenas, donde las historias de individuos y comunidades enteras emancipadas, olvidadas y desaparecidas se propagaban rápidamente. Don Tomás Balduino del Cimi defendía la tesis de que esta nueva iniciativa era una estrategia de la Funai, que realmente no tenía interés en la cuestión de la emancipación sino en crear una nueva herramienta de represión a través del control psicológico y el miedo: “encurralada ante os direitos dos índios as áreas ocupadas por eles a Funai chega com uma régua para medir quem é índio” (DIARIO DO PARANÁ, 04 de septiembre 1981).

En esta línea las críticas se sucedieron, “Alguns dos critérios apontados pela Funai como “indicadores de indianidade” são perigosos, fascista e racistas”, denunciaba la profesora Eunice Durham, presidenta de la Associação Brasileira de Antropologia (ABA). En su entrevista a Folha de São Paulo (04 de octubre 1981), la profesora de la Universidad de São Paulo, junto a Lux Vidal de la misma universidad, analizaron los criterios necesarios para ser considerados indígenas por la Funai y no ser emancipados “a la fuerza”. Estos criterios fueron llamados *Indicadores de Indianidade*, divididos en: a) indicadores científicos, b) indicadores del propio indio (identidad étnica), c) indicadores sociales (en relación al resto de la sociedad nacional), d) indicadores de

la propia Funai. Escandalizadas porque la Funai decía disfrutar del apoyo de la comunidad científica, Eunice Durhan y Lux Vidal exclamaban:

[...] indicadores supostamente determinados pelos cientistas e que identificam nos índios traços como ‘mentalidade primitiva’ ou ‘características biológicas, psíquicas e culturais indesejáveis’. Igualmente os indicadores atribuídos à comunidade científica insinuam que uma das maneiras de constatar a ‘indianidade’ de uma pessoa humana é examinando-lhe as nádegas, à procura da ‘mancha mongólica ou sacral’; ou ainda medindo-lhes a ‘forma ou perfil do nariz’.

Dándose situaciones ridículas como el caso de los Tingui de Alagoas, que tuvieron que quitarse las ropas que normalmente vestían (al estilo occidental) e ir desnudos con las características tradicionales (plumas, collares y pinturas) al mismo tiempo que danzaban y hacían rituales delante de los inspectores de la Funai para demostrar que eran indígenas. Los Tingui estaban bajo amenaza del órgano, que pretendían quitarles su condición de indígenas, y por tanto, rescindir su tutela. El objetivo (según siempre las antropólogas) del gobierno era de atacar a los líderes y pueblos que hablaban portugués y se defendían mejor al conocer la ley y la política.

[...] para começar, os indicadores não indicam coisa nenhuma, não tem nenhuma lógica interna e associam elementos absolutamente disparatados, dos mais diferentes graus de generalidade, muitos dos quais não tem sentido nenhum.

También el Cimi creía que era un documento racista que establecía criterios para la emancipación impuestos por la sociedad nacional apartada de la realidad indígena. Esta consideraba al indio incapaz de decidir por su cuenta y quería añadir en el registro civil la categoría de indígena integrado. Para los misioneros realmente lo que se quería era emancipar las tierras indígenas, y al indio emancipado

(sin tierras) contratarlo como mano de obra barata. Para el Cimi, hablar de donar las tierras era una incongruencia y una arbitrariedad porque las tierras nunca fueron del Estado, y darlas a título privado e individual también iba en contra de la cosmovisión indígena porque se tornaban fuente de discordia, ya que no tenía cabida tal cosa en la concepción comunal indígena.

El decreto de emancipación fue el último repunte del discurso militar sobre la cuestión indígena, la presión sobre el gobierno a causa de esta fue clave para la caída gradual y definitiva del Estado controlado por los militares, como demuestra la condena internacional por genocidio de los pueblos indígenas por el Tribunal Bertrand Russell en 1980. En un proceso que Paulo Suess llamó de “integracídio”, la Funai pretendía dar la tarea por acabada, o sea, acabar con el indio en sí mismo. Consiguiendo, por el contrario, que su reputación cayera y perdiera total apoyo de la opinión pública nacional e internacional.

“Repetidas vezes, o cel. Zanoni tem insinuado aos servidores indígenas da própria Funai que pedissem sua emancipação, a fim de serem integrados no quadro dos funcionários ‘civilizados’: ‘Você já não é mais índio. Você já é civilizado. Peça sua emancipação!’” En el imaginario militar no había distinción entre emancipación, integración y civilización, lo único visible para los responsables del poder en Brasil era un indígena tutelado que vivía en un país con tecnología nuclear, algo que generaba una vergüenza inaceptable (SUESS, 1985, p.80). Tras el fracaso que supusieron los proyectos de emancipación, la Funai se sumió en una crisis aún mayor, con una sucesión continua de presidentes que no conseguirían permanecer más de un año en el cargo⁵.

⁵ Povos Indígenas no Brasil (2015). Galeria dos presidentes da Funai, <https://bit.ly/2oDEB0l>, accedido el 21 de mayo 2015.

3.4 La movilización social de la opinión pública y las nuevas representaciones de lo indio

A maioria dos brasileiros não conhece nossos índios. Sempre pensamos que são aqueles guerreiros vingativos do Farwest americano. (A NOTICIA, 19 de marzo 1978).

Hasta ahora, se han ido desgranando las características dispares que conformaban el indio imaginado en el Brasil del siglo XX, concluyendo con el contexto de la dictadura militar de 1964. Principalmente, esa construcción se ha hecho desde el doble frente del imaginario del poder y el de la intelectualidad o erudición (ya sea por formación académica o contacto con la alteridad), dejando como telón de fondo la gran base social, estratificada por condición racial y de clase, que de vez en cuando se ha entrevistado entre los “grandes actores”. El protagonismo de la sociedad era compartido con el de los actores concretos con intereses más o menos definidos.

Al mismo tiempo, se ha visto cómo estas visiones se veían reflejadas en legislaciones, representaciones culturales e imaginario colectivo. Intentar dar un sentido y encontrar líneas concretas al desarrollo de las imágenes en una sociedad tan plural y con contextos tan diferentes como el brasileño se asoma como una tarea realmente complicada y fascinante de realizar ¿Cómo imaginaba el brasileño de a pie al indio?

Se debe comenzar entendiendo que hay una dimensión “real” (indígena) y otra “imaginada” (indio), y, aunque ambas estén diferenciadas, están íntimamente ligadas entre sí. Por eso hay que hacer distinciones concretas: primero, según época o momento histórico, pues no es lo mismo cómo era imaginado el indio por el “proto-brasileño” o portugués de la colonia en un Brasil pleno de otredad en el siglo XVI y XVII, e incluso XVIII. Ya que en aquellos momentos se lidiaba continuamente con esas poblaciones otras, en una relación de poder variable como eran la colaboración/alian-

za, conflicto/competitividad o servidumbre/esclavitud. Por ello, un habitante del Brasil de entonces distinguía en su imaginario al indio en pleno proceso de aculturación que trabajaba en ingenios o *fazendas* o iba a vender productos del *sertão* a la ciudad, así como del grupo que hostilizaba caminos y puestos avanzados, de aquel aldeado en misiones. Cada uno de ellos ocupaba un puesto diferente en una escala concreta y relacionada con los intereses de la comunidad local que lo imaginaba. Ya que había una gran diferencia de cómo se relacionaban, y por tanto imaginaba, al indio en lugares tan alejados entre sí como Belém do Pará, que necesitaba continuamente de alianzas con ciertos grupos y de esclavizar a otros para sobrevivir y prosperar; Salvador en Bahía, que pronto alejó lo suficiente a los indígenas como para no tenerlos presentes en su realidad cotidiana; o São Paulo, cuya población veía al indio como un componente esencial en una relación de simbiosis paradójica que cogía prestado elementos culturales y biológicos del indio al mismo tiempo que necesitaba de su esclavitud para medrar.

Aun así, se puede concordar que existía un imaginario común basado en la figura del indio que, visto como otredad racializada, ocupaba un escalón inferior con respecto al hombre blanco. Como se ha constatado, el indio era ese habitante de una frontera no normalizada, pues cuando esto ocurría, el indio tendía a desaparecer, ya fuera exterminado o diluido en la sangre de la sociedad emergente. Por tanto, el destino común de los pueblos indígenas, en su relación con la formación de la sociedad brasileña desde el comienzo de la llegada portuguesa, estuvo cautivo de este paradigma de pertenencia al nosotros (europeos, sus descendientes criollos y aquellos de la turbia frontera racial) o al ellos (no pertenecientes a ese mundo y que, por supuesto, también poseían sus especificidades y generalidades propias).

A medida que la sociedad brasileña se fue definiendo como tal, esta diferenciación se fue haciendo mayor, algo que se vio profundamente afectada con el surgimiento de una sociedad burguesa, especialmente urbana, a lo largo del

siglo XIX y comienzos del siglo XX. Durante este tiempo fue cuando se generó la imagen potente de un Brasil que estaba emprendiendo su mayor proyecto de unificación étnica, impulsada por las políticas de blanqueamiento. Las mismas estaban basadas en la exportación masiva de colonos europeos; quienes necesitaban expandirse hacia un interior “vacío” y ocupado por una otredad que se estaba “redescubriendo”. El debate que dio pie al nacimiento del indigenismo rondoniano fue la versión contemporánea de los debates ibéricos del siglo XVI, solo que esta vez, mediatizada por la prensa de la época y basada en un Brasil independiente que lidiaba con una otredad en un mismo espacio común.

Este debate despierta la curiosidad por los términos en los que fue planteado. Al necesitar nuevas políticas indigenistas que dieran solución a una cuestión indígena que prometía ser conflictiva, se volvieron a poner sobre la mesa todo el despliegue de imágenes que constituían aquel indio polisémico, ajeno y, sobre todo, antiguo. Dicho constructo ignoraba las características propias de los diferentes grupos indígenas, y las relaciones de poder que estos mantenían, a su vez, con el entorno y con las ramificaciones cada vez más infinitas de la sociedad brasileña en expansión. Con la fundación del *Serviço de Proteção do Índio* en 1910, se estableció un imaginario colectivo bajo las premisas del *sertanismo rondoniano* que aglutinaba todas esas características en un relato continuado y que nadie, hasta el último lustro de la dictadura militar del 1964, pondría en duda. El indio *rondoniano* podía ser agresivo, cruel, antropófago, retrasado, salvaje o bárbaro, pero en esencia era bondadoso, noble, generoso y portador de un exotismo tropical necesario para la formación de la raza brasileña. Y si era contenedor de esas características negativas causadas por su primitivismo, era porque aún no había sido conquistado dulcemente por el ritual de sacrificio cultural, y físico, de la pacificación. Por ello, en el proceso de depuración que fue la pacificación e

integración que auspiciaba el SPI y luego la FUNAI, el indio iba dejando atrás todos esos componentes malignos para, ya limpio, pasar a formar parte de la “comunidad nacional”.

Este relato fue aplastando cualquier otro: si los colonos, campesinos o habitantes de la frontera imaginaban un indio inhumano de características terribles, lo hacían por su ignorancia y embrutecimiento; si lo hacían los políticos o empresarios, era por intereses en las tierras o en la mano de obra indígena; y si lo hacían intelectuales o formadores de opinión, era por ignorancia de la realidad indígena.

Por eso, durante el siglo XX (cuando el poder e influencia de las ciudades se consolidó), se fue conformando una imagen generalizada en la sociedad brasileña del indio hecho canon por el paradigma *rondoniano*. El mismo que se fue enriqueciendo por la influencia de los indigenistas que se han visto a lo largo de estos capítulos. Y que fueron apoyados por la prensa con relatos épicos y hazañas heroicas sobre quienes se enfrentaban a esa pobre otredad incomprendida que merecía disfrutar de los “benesses da civilização”⁶.

Ya durante la dictadura militar se habían consolidado dos imaginarios diversos sobre el indio que dialogaban, discutían y se mimetizaban entre ellos. Ambos, a causa del nacimiento y consolidación del movimiento indígena y su mediatización, se fueron radicalizando. Por un lado, estaba el imaginario marginal de la frontera, que imaginaba al indio como un adversario privilegiado por el sistema. Para el habitante regional (como llama Roberto Cardoso de Oliveira, 1966) o de la frontera interior (como hace José

⁶ En 1981, en los libros de historia de Brasil en las escuelas, aún solía hablarse sobre los indígenas como participantes en la “formación” de la raza brasileña. En la publicación reproducida por el Porantim, se aprecia una viñeta donde aparece un indígena agradeciendo por su labor a un *bandeirante*, que vivía básicamente de darle caza y esclavizarle, en un diálogo delirante: “Prazer em conhecê-lo, sr. Bandeirante. Os brasileiros agradecem a magnífica contribuição que vocês deram à nossa Pátria” (PORANTIM, 1983, n.º 55, p. 16).

de Souza Martins, 1997), el indio representaba una otredad exótica y opuesta, indolente y perezosa, extraña y peligrosa, que habitaba sin aprovecharlas tierras codiciadas que a ellos se les había prometido. Este imaginario, que ha sido el telón de fondo del primer capítulo en este trabajo, se mantuvo fuertemente vivo a pesar del cambiar de épocas, viejas representaciones que pervivieron en el tiempo aferradas al devenir histórico. Terratenientes, *garimpeiros*, *seringueiros*, *posseiros*, colonos, empresarios del agronegocio, de la minería o de hidroeléctricas, políticos regionales o locales, etc., todos ellos componían el amplio mosaico que generaba aquel imaginario. Por supuesto, esta forma de pensar era la que sufría el indio en su realidad cotidiana intensamente. Pues eran quienes lidiaban con el desencuentro interétnico y quienes conformaban la vasta y compleja red de relaciones de poder que inundaba todo el interior brasileño. Pero al mismo tiempo, en el imaginario hegemónico y general de Brasil, eran marginales y su capacidad de incidir en su producción, ciertamente limitada. Así, se generaba una relación extraña entre ser quienes realmente afectaban más profundamente la realidad del indígena oficialmente (al influenciar formidablemente en la legislación y aplicación del indigenismo oficial) o extraoficialmente (invadiendo, expulsando, explotando o masacrando) y quienes menos capacidad tenían para generar un discurso hegemónico común.

Al contrario, el imaginario generalizado en un Brasil que se urbanizaba a pasos agigantados era aquel conformado y unificado en bases *rondonianas* y fortalecido con el conservacionismo romántico/idealista de la popular corriente indigenista que lideraban los Villas-Bôas y Darcy Ribeiro. Este imaginario estableció las bases del indio “folclorizado”, que vivía ya por aquel entonces el proceso de naturalización definitiva con el entorno. Este discurso hegemónico era tan potente que se integraba fuertemente en el imaginario de las clases medias locales de las regiones aún con fuerte población indígena. Pues no solo era común en las poblaciones urbanas de los litorales con población indígena

residual, sino que a lo largo de la década de 1970 se fue asentando cada vez más en la población de ciudades como Belém, Manaus o Porto Velho, a pesar de tener gran población *favelada* de indios destrribalizados o de ser capitales de Estados con grandes problemas con la tierra.

Esta dualidad generaba situaciones interesantes que mostraban la complejidad de la relación entre indio e indígena o entre indio bueno e indio malo. El encuentro y desencuentro de ambos imaginarios (el marginal pero poderoso y el hegemónico pero idealizado) fue lo que moduló la relación de ambivalencia de un Brasil marcado por su paradoja existencial, como nación surgida de una colonia europea. Este choque, discusión y debate continuo, gestó e insufló fuerzas a la crisis perpetua que vivió la *Realpolitik* y el pensamiento social con lo indio a lo largo del siglo XX. Algo que tuvo como víctima recurrente a los pueblos indígenas que, a pesar de los esfuerzos y mediatización, no vio frenar un proceso de etnocidio y genocidio que tomaba proporciones continentales, con la penetración cada vez profunda del capitalismo extractivista prototípico de la región.

Todo este proceso llevó a que ese imaginario hegemónico se desprendiese de ciertos aspectos más arcaicos y los actualizara, para ir generando el indio nuevo o “contemporáneo”. Pues a medida que la dictadura fue perdiendo fuelle y se iba estancando en su proyecto político, la sociedad brasileña ocupó ese espacio y aprovechó la coyuntura, para luchar contra el régimen autoritario. Para ello, usó al indio (por su naturaleza despoltizada) como uno de sus principales catalizadores.

Antes de discurrir sobre estas cuestiones, es necesario dar espacio, a modo de contextualización, las categorías imaginadas por parte de la población nacional sobre el indio que ya fueron diseñadas por otros autores. Roberto Cardoso de Oliveira, siempre empeñado en intentar comprender el desarrollo del devenir histórico del contacto interétnico, dedicó en 1966 un interesante esfuerzo para distinguir las plurales formas que la sociedad brasileña tenía de imaginar

al indio que, a pesar de que este trabajo tiene la ventaja de la perspectiva histórica de la cual Oliveira, por aquel entonces, no disfrutaba, grosso modo, se acopla bien con lo expuesto ahora.

En sus reflexiones sobre cómo era percibido por el indio (que, como bien él distingue, no es el indígena), Roberto Cardoso de Oliveira (1966, p. 45-51) decía que se constituía como una categoría histórica con innumerables significaciones, unas “favorables” o “simpáticas” y otras “despreciativas”. Esto es un ejemplo de cómo el indio demostraba que la consciencia nacional brasileña en general era todavía una consciencia colonial. Visible en que, aunque el hombre moderno de las ciudades dejó de atribuir calificativos como traicionero, indomable o perezoso al indio, los sustituyó por otros como ingenuo o niño inocente. Los que imaginan así al indio no percibían que estaban simplemente participando de caras diferentes de una misma “constelación de estereotipos”. Por ello, el lado “bueno” exagerado que el urbanita proyectaba sobre lo indio formaba parte de la misma naturaleza prejuiciosa que la consciencia nacional brasileña compartía con el “hombre regional”, que proyectaba la imagen contraria al vivir la situación de “fricción interétnica”.

Coincidiendo con lo expuesto anteriormente, Oliveira criticaba al hombre urbano su nula capacidad de influencia en la situación indígena, ya que se veían atrapados por su propia construcción idílica y su voracidad a la hora de consumir esa imagen folclórica. En su cómoda situación, la población urbana dejaba la tarea de lidiar con el indio a la población regional, que vivía directamente la “situación colonial” propiciada por los intereses de las economías regionales. En un intento de monitorear, clasificar y, sobre todo, de no caer en generalidades (algo que acaba haciendo), divide en cuatro diferentes mentalidades sobre lo indio a la sociedad nacional brasileña.

La primera y segunda mentalidad, las llamadas “estadística” y “romántica”, pertenecían al imaginario urbano al que Cardoso de Oliveira achacaba la principal responsabilidad de que el indio no cambiase de situación. Por un lado, la “estadística”, que tomaba como referencia la baja densidad y presencia demográfica indígena, defendía que era una pena la desaparición de la población indígena del país, pero que la misma era un sacrificio necesario (y menor, si se comparaba con la demografía general del país) para el buen desarrollo de la nación. Oliveira disenta con esta mentalidad por escudarse en la frialdad de unos números que escondían el escándalo moral de dejar morir una población para beneficiar a otra.

La otra mentalidad era la “romántica”, que, influenciados por el movimiento cultural decimonónico, vivía la indianidad como algo bucólico y exótico que le alejaba de la realidad. En este sentido, Oliveira afirmaba que su poder de influencia era nulo y que simplemente servía para alimentar un folclore ilusorio. La verdad es que Cardoso de Oliveira por aquel entonces negaba, o más bien desconocía, la dimensión enorme y variada de la mentalidad romántica que idealizaba al indio y que, mostrado de formas sutiles y poderosas, realmente influenciaba muchísimo en el devenir del indígena ¿Podría entenderse la revolución *rondoniana* y su nueva forma de indigenismo sin el romanticismo positivista de un futuro civilizador? ¿Podía entenderse el conservacionismo de los Villas-Bôas y esa generación de indigenistas, a la que pertenecía Cardoso de Oliveira y cuyo mayor logro fue el PIX, sin el romanticismo de un indio condenado a muerte enfrentado a una civilización devoradora que nada podía ofrecerle? ¿Podía entenderse el movimiento indígena sin la idealización romántica de un indio activista resistente al capitalismo devorador y al autoritarismo de la dictadura de corte militar que lo amparaba?

Las otras dos mentalidades que expone Oliveira eran las que ocupaban el otro lado del espectro. La primera, la “burocrática” (que en el cómputo global sería la tercera) era

la que ocupaban casi todos los cargos administrativos del gobierno y de la estructura estatal, sobre todo la de aquellos relacionados con el indigenismo. Desprovistos de preparación teórica, desconocedores de la realidad indígena y sin ningún tipo de vocación, los burócratas imaginaban al indio como una eventualidad más a ser procesada, catalogada y gestionada en el total de la constelación nacional. Así, esta mentalidad daba alas a la última, la “empresarial”, que veía al indio como un impedimento a la realización de los intereses económicos. Por otro lado, existía esta visión dentro del indigenismo, que pensaba que el indio solo podía civilizarse a través del trabajo, de cuyos frutos se beneficiaban funcionarios del SPI que vivían ajenos a los ideales de Rondon.

Como vemos, Oliveira mostraba en una exposición algo confusa, pues mezcla funcionarios indigenistas con intelectuales y población en general, a grandes rasgos, su cuadro general sobre el imaginario brasileño. El indio vivía esa doble faceta perteneciente a la misma construcción colonial que en este trabajo se ha llamado oposición ontológica. Otra cuestión importante que recalcar es que para finales de la década de 1960 los grandes pensadores brasileños interesados en la cuestión indígena comenzaron a percibir que el estancamiento y crisis de la cuestión indígena, el colapso del SPI y la institución del indigenismo militar con la Funai mostraba que estaban ante un cambio de mentalidad clave que cambiaría el paradigma hasta entonces estipulado. Algo que estaba llegando a un punto de no retorno, en el que se acercaba a la formación de un nuevo indio que eclosionaría de aquella situación cada vez más insostenible.

La visión arcaica de un indigenismo caduco era arrastrada por la Funai y expuesto en el *Estatuto do Índio* de 1973 y en las políticas indigenistas, en un intento, que luego se mostraría frustrado, por hacer pervivir aquel paradigma que tan bien servía a los intereses del poder. La cuestión es que a lo largo de la década de 1970 se demostró que la situación que, tras los peores años de represión autoritaria

y un milagro económico que terminó por demostrar que no era tal, ocupaba el indio en el imaginario social y político era insostenible. Beltrão transcribe en su trabajo *O índio, um mito brasileiro* (1980, p. 52-54) una entrevista publicada en *O Globo* el 17 de marzo de 1974 al profesor Roberto Augusto da Matta, de la división de antropología del Museo Nacional. En esta intervención, el antropólogo defendió que el indio ya no podía ser más situado como un obstáculo al progreso nacional, pues el mismo debía estar pensado para toda la sociedad, de la que el indio, en teoría, forma parte, y no solo para sectores interesados. Debía comenzar el desarrollo a ser pensado desde un punto de vista inclusivo con las poblaciones marginales, entre las que se encontraban, por supuesto, los pueblos indígenas.

‘Entre nós e o índio há uma descontinuidade muito grande. Ele não fala a nossa língua, tem uma tradição cultural diferente, uma cosmologia diferente e uma organização social e política diferente. Então, o nosso primeiro passo será conhecer essa realidade, que se deseja seja futura beneficiária do desenvolvimento brasileiro’ [...] Acentua que o problema ‘não é só índio, mas também das populações regionais brasileiras que, por longos e longos anos, ficaram isoladas dos segmentos mais dinâmicos da sociedade nacional’ [...] É preciso entender esta verdade tudo isto ‘exige trabalho que se justifica, não por se tratar só de um patrimônio brasileiro, mas de toda a espécie humana: as populações tribais são portadoras de experiências humanas diferentes, vivenciadas em nichos ecológicos diferentes, e das quais provavelmente amanhã teremos de nos valer’. [...] ‘A proposta do desenvolvimento –conclui o antropólogo– é inclusiva, e não exclusiva excludente. O desenvolvimento só é desenvolvimento quando inclui. Como minorias étnicas, as sociedades tribais não só não são um obstáculo ao desenvolvimento nacional como têm de usufruir de seus benefícios, pois são, antes de tudo, constituídas de seres humanos nascidos nesta terra do Brasil’.

Los años de la década de 1970 se caracterizaron por un concierto mundial cambiante en el cual se estaba gestando la descolonización, y cuyo significado tuvo una repercusión especialmente potente en América Latina. Por un lado, los viejos paradigmas del nacionalismo mono-étnico, estaban empezando a ser cuestionados. Durante estos años, como se ha visto en epígrafes anteriores, los propios intelectuales y científicos pusieron en duda los pilares básicos que durante más de un siglo habían regido las mentalidades de las gentes de ese hemisferio del mundo. La idea de que la diferencia debía ser aceptada y que debería de tener voz y derecho propio empezaba a calar y coger fuerza, apartando poco a poco la vieja idea de la integración.

Como Manuela Carneiro da Cunha⁷ (1994, p. 129), gran protagonista de la organización de la sociedad brasileña pro-indio, señala que una de las claves para comprender este cambio radica en la dimensión que ocupaba en el imaginario de la sociedad global y específica de Latinoamérica y de Brasil, un concepto de gran fuerza en crescendo, como fue el de los derechos humanos. Cunha explica que la interpretación de los derechos humanos a lo largo del siglo XX se había hecho tradicionalmente desde una ideología liberal, que usaba como falacia argumental la defensa de la igualdad para fomentar la homogeneidad cultural. En el vórtice de esa falacia, el deber de integración y desarrollo pasó a ser sinónimo de asimilación cultural, discriminación y racismo, excluyendo toda posibilidad de contemplar a la diferencia. Por eso, el antirracismo liberal era solo generoso con el individuo y no con la colectividad.

⁷ Manuela Carneiro da Cunha (nacida en Portugal en 1943, naturalizada brasileña) fue una antropóloga activista esencial durante la dictadura, como una de las fundadoras de la Comisión Pro-Indio de São Paulo, la presidió desde 1979 y 1981, militando desde entonces activamente. También fue presidenta de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA) entre 1986 y 1988.

Esta igualdad básica como asimilación general no era muy diferente, salvando distancias, de la Bula *Veritas Ipsa*⁸ de Paulo III, que, en 1537, reconocía la humanidad de los indios y por tanto, reconocía el derecho a ser sensibles a la aculturación, requisito para poder disfrutar de la igualdad. Esa ilusión de generosidad que quería convertir a todos los otros en nosotros, provenía de un etnocentrismo que se ignoraba a sí mismo y que entraba en crisis en las décadas de 1970 y 1980. La crisis de confianza en esos valores (progreso y desarrollo) abrió las puertas a la exploración de alternativas como el derecho a la diferencia o el valor de la diversidad cultural.

A la vez que ocurría este proceso, en Brasil se pincelaba con características propias una situación político-histórica específica que dio un empuje adicional a esta evolución, la dictadura civil-militar de 1964. Con los militares gobernando desde Brasilia, se había impuesto un régimen autoritario al que no le temblaba la mano a la hora de represaliar disidentes y opositores. Esta actitud llevó al control de la sociedad, la educación y los medios que, abrumados en un primer momento por el aparente éxito del *Milagre Brasileiro* y el susto de los *Anos de Chumbo*, comenzó a despertar a mediados de la década de 1970. Durante este tiempo, el indio, como víctima de un sistema económico mimado por la dictadura, fue convertido en mártir y símbolo del daño que la dictadura hacía a la sociedad brasileña (MATOS, 1997). Por eso, de forma sutil y encubierta, los medios de comunicación, y posteriormente los movimientos sociales, aprovecharon la aparente despolitización que ofrecían los pueblos indígenas para convertirlo en un punto de fuga de sus frustraciones y así poder criticar al régimen superando la barrera de la censura.

⁸ PAPA PAULO III. Apostolado Sociedade Católica: Bula *Veritas Ipsa*: <https://bit.ly/2XVbfkl>
Accedido el 28 de junio 2015.

Un buen ejemplo de ello es la popularización de la temática indígena en los periódicos; las injusticias sufridas por las poblaciones indígenas eran mostradas como la encarnación del sufrimiento de la sociedad brasileña frente al autoritarismo de la dictadura. Este proceso fue importante, pues articuló una narrativa del indio martirizado por las autoridades que activó un mecanismo que hizo pasar a ese indio de figura exótica ajena al brasileño medio, a la de actor político con derechos de participación en la sociedad y en la política nacional.

Un caso paradigmático es el de la revista *Veja*, que nacida en 1968 con la intención de convertirse en la revista de referencia en Brasil, sufrió el mazazo del AI-5. Dicho evento comenzó la época de mayor censura y represión del régimen militar. Algo que solo se veía suavizado a partir de 1976 y la apertura política de finales del gobierno Geisel, y definitivamente con Figueiredo. Durante este tiempo, la revista fue secuestrada una vez, y a partir de entonces rigurosamente vigilada por el aparato censor del Estado (hasta 138 textos fueron censurados). Por ello, y durante aquellos años, *Veja* dio mucha importancia a la cuestión indígena, dedicándole extensos reportajes.

En 1970, en plena época de los *Anos de Chumbo*, publicaron varios de los citados reportajes que escondían veladas y duras críticas al gobierno militar, en el que usaban a los pueblos indígenas como catalizadores. Con el título del *O destino difícil de uma raça*, publicó el 15 de abril un reportaje plagado de referencias a la situación del país, donde la sociedad idílica de los indios se veía destruida por el paso de los portugueses:

Eles eram 1,5 milhão e viviam muito felizes. Comiam gabi-robas e palmitos, caçavam, pescavam e, principalmente, apreciavam o ócio. Eram robustos, valentes e frequentemente guerreavam entre si brigando por mulheres. No seu ócio cultivavam as artes, dançavam com cocares coloridos e contavam as histórias de heróis como Macunaíma, figura velhaca e brincalhona que enchia de luxúria as malocas por onde

passava, com seu inesgotável apetite sexual. Nessa completa harmonia com a natureza generosa, eles receberam gentilmente os batéis lançados por Cabral naquela manhã do dia 22 de abril na enseada de Porto Seguro. E, como se tudo não passasse de uma brincadeira, dezenas deles juntaram-se à beira do mar ajudando os portugueses a carregarem seus navios com barricas cheias de água.

El reportaje, plagado de un uso exagerado del indio como consumible exótico, relatava su dura existencia en la actualidad que, reducidos a su pico demográfico más bajo, resistían como podían al avance del hombre blanco, que gustaba de llamarlos con epítetos despreciativos como “bobão”, “doidão”, “baleado” o “porca-preta”.

El artículo muestra algunas contradicciones con respecto a la posición de Brasil frente al mundo, ya que mientras exponía que el país era fuertemente criticado por la opinión internacional, como dando a entender que el régimen era el realmente criticado con respecto a su propia naturaleza, no podía evitar hacer una defensa del país con respecto a su población indígena. Así, mientras exponía que el indio había sido aniquilado sistemáticamente, reaccionaba ofendido, en la parte final, sobre cómo “manchas fantásticas” sobre la situación indígena estaban emborronando la imagen de Brasil en el exterior. Siendo un buen ejemplo de la línea editorial que en el futuro marcaría la publicación⁹.

Dimensión, la de la opinión pública internacional, que muestra también que el interés por el indio y la cuestión indígena trascendía las fronteras, y que el destino de los

⁹ Esta situación de escándalo internacional sobre la suerte de los pueblos indígenas en la época tuvo una gran incidencia en la opinión pública. El gobierno de Medici invitó a un grupo de periodistas extranjeros para que fuera a inspeccionar (algo que hizo también la Cruz Roja ese mismo año, llegando a la conclusión de que no había pruebas suficientes que demostrasen un genocidio) y mostrar que no era verdad lo que se decía. Para el gobierno, los problemas, y algunas masacres de pueblos indígenas se daban a raíz de las tensiones entre habitantes de la frontera. Con ello, el gobierno conseguía evitar la depuración de responsabilidades (VEJA, 28 de enero 1970).

pueblos periféricos del mundo empezaba a interesar cada vez más. Dos años después, otro evento siguió esa estela para continuar deconstruyendo el imaginario tradicional, y a partir de ello, construir el nuevo indio que en esos momentos estaba naciendo. En 1972, el actor norteamericano Marlon Brando movilizó la opinión pública internacional contra las matanzas de indígenas en Brasil ocasionadas por el gobierno.

Aunque toda la prensa (como muestra el seguimiento y el alineamiento del JORNAL DO BRASIL en las noticias publicadas sobre el tema los días 10 y 11 de Marzo de 1972), aplaudida por un amplio espectro de la población que defendían que los trapos sucios se lavan en casa, se posicionó a favor del gobierno defendiendo que dos años antes a la Cruz Roja le fue imposible encontrar indicios de estas masacres (FUNDO DOCUMENTOS INDÍGENAS, Relatórios e pesquisas Cruz Vermelha Brasileira, 1970). Aun así, la verdad era que la cuestión estaba sobre la mesa y, cada vez más, influenciaba en la opinión pública nacional e internacional. Algo que demuestran el II Tribunal Rusel (1974, y que, titulado *Le politique de genocide envers les indiens du Brasil*, dictaminó que sí existía crimen de genocidio por parte del gobierno) y el IV Tribunal Rusel (1980, que, englobado en un proceso de toda América Latina, se centraba en los casos de los Waimiri-Atroari y Yanomami de Brasil), ambos de derechos humanos, que tanto revuelo levantaron en el país (FUNDO DOCUMENTOS INDÍGENAS). Por eso, el desencuentro entre criticar y exponerla situación de los pueblos indígenas y que la misma debía ser asunto interno de Brasil y no de intereses internacionales demostraba efectivamente la sensibilidad de la sociedad del país respecto al tema¹⁰.

¹⁰ El ámbito internacional realmente preocupaba a las autoridades (*FUNAI não quer auxilio estrangeiro para índios*, JORNAL DE BRASÍLIA, 10 de octubre 1978), situación que aprovechaban tanto organizaciones pro-indio para avergonzar al Estado militar como jefes indígenas que buscaban visibilidad y poder mediático.

Proteger seus territórios e garantir-lhes a posse é essencial à sobrevivência desses brasileiros que ainda não se deixaram escravizar pela máquina político-social do civilizado neurótico, amargurado, estafado pela luta inútil em busca do superfluo, do artificial, do desnecessário. É preciso que mais vezes se levanten em defesa dos direitos dos índios, pois, como disse o Sr. Darcy Ribeiro, ele é relativamente incapaz e precisa da tutela dos civilizados, e não de emancipação. (JORNAL DO BRASIL, 09 de septiembre 1978)

Este artículo escrito por el periodista Claudio Rangel es otro buen ejemplo de la eclosión definitiva de la movi- lización social a favor del indio, que, a partir de las pre- misas expuestas, tuvo lugar durante el polémico proyecto de emancipación que el ministro Rangel Reis puso sobre la mesa en 1978¹¹. El furor social fue tal que se empeza- ron a crear grupos, asociaciones y manifiestos contra las injusticias del gobierno con los pueblos indígenas. Podríamos establecer el punto de partida de esta organización con el Manifiesto da Associação Nacional de Apoio ao Índio, publicado en marzo de 1978 (FOLHA DE SÃO PAULO, 30 de marzo de 1978) y presentado por las representaciones de Rio Grande do Sul. En este manifiesto se perfilaban ya las primeras líneas de pensamiento del movimiento pro- indígena, y establecía las bases del rol que estaba ocupando el indio en el imaginario social que despertaba por aquel entonces. Por ello, criticaban que la legislación partiese del hecho de que el indio necesitaba ser integrado para formar parte de la “comunhão nacional” como si no perteneciera a ella por nacimiento, considerado por esas mismas leyes un apátrida hasta que perdiera su especificidad étnico-cultural. La crítica a la Funai, al servicio del Estado, y al gobierno, al

¹¹ Bicalho (2009), en su tesis doctoral sobre el Movimiento Indígena Brasileiro, establece tres momentos “fundadores” del mismo. El primero fue formativo, con las asambleas indígenas organizadas por el CIMI a partir de 1974; el segundo fue la conquista del espacio mediático y el apoyo social, con el decreto de Emancipación de Rangel Reis en 1978; y el tercero fue su consoli- dación con la constitución de 1988.

servicio del sistema capitalista mundial, se basaba en poner al indio como la población periférica marginal del mundo (como defendía Francisco Meirelles), pero que dada su naturaleza diferenciada debía vivir protegido por el Estado a pesar de la situación contradictoria de la tutela (como defendían los Villas-Bôas).

[...] uma vez mais –afirma, ainda, a nota– o órgão tutelar, em sua atuação inconseqüente, revela as contradições inerentes a um sistema que pretende conciliar uma política indigenista com o modelo desenvolvimentista, de capitalismo desenfreado, que é fruto da política global oficial, e desfruta dos fatores governamentais. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 10 de octubre 1978)

La hibridación del indio continuaba en un camino que pretendía hacer confluír las bifurcaciones históricas en la conformación de una idea real que uniese al indio con el indígena pero que realmente terminó por formar un nuevo paradigma basado en viejos presupuestos. Parecía improbable que la sociedad brasileña consiguiese desprenderse de aquellas pesadas cadenas históricas. Así, fueron surgiendo una serie de asociaciones y grupos por todo el país, hasta en los lugares más recónditos, como el Grupo Kururo de Apoio ao Índio en el estado de Amazonas, que aseguraba estar empeñado en un: [...] amplo trabalho de divulgação da problemática indígena, e ao mesmo tempo num trabalho de luta contra a posição etnocêntrica e a visão preconceituosa existente em relação ao índio, por isso esclarecemos a opinião pública amazonense sobre os povos indígenas, seus valores, usos e costumes, que é de fato a grande tarefa do Grupo Kukuro de Apoio ao índio. (PORANTIM, n.º8 junio 1979)

Un buen número, la mayoría, se quedaron por el camino, se fueron creando y consolidando a lo largo de la crisis de la emancipación, sobre todo durante el año de 1979. Esto formó una fuerte opinión pública contraria al gobierno y la Funai, y favorable al indio y su conformación como movimiento social (como muestran los siguientes titulares *Manifiesto de Repudio a FUNAI e a Andreazza no dia*

nacional do índio en A NOTICIA, 21 de marzo; *Dia do Índio: 4 séculos de sacrificios* en A CRITICA, 17 de marzo; *Proibição da FUNAI mexeu com a comunidade católica de Manaus* en A CRITICA, 27 de marzo; todos del año 1979).

El discurso se fue asentando, las viejas ideas del verdadero brasileño y de un ancestral remordimiento unían la diferencia con la nacionalidad común. El antropólogo Mauro William Barbosa de Almeida, de la UNICAMP y miembro de la sociedad Pro-Índio de São Paulo escribía en la Folha de São Paulo el 28 de septiembre de 1980, algo que ya era parte, por aquel entonces, del nuevo indio: “São brasileiros sem deixarem de ser caiapó, nambiquara ou xavante. E com um modo caiapó, nambiquara ou xavante de usar a terra, de viver em família, de falar e de viver”. Eran brasileños, pero diferentes.

Al mismo tiempo, en una época donde los impactos de las políticas económicas agresivas brasileñas que tomaron especial impulso durante la dictadura ya comenzaban a mostrar sus preocupantes marcas sobre la naturaleza (visible en el extenso capítulo dedicado a ello en *Victims of the Miracle*, de Davis, 1978). El proceso de naturalización del indio como parte del paisaje de Brasil llevó a unir, en el discurso y el imaginario bullente de la época, al mismo con la propia naturaleza. El diputado por Pará Ruben Valduga, hablando en nombre de la Anai de su Estado en la Asamblea Legislativa (FOLHA DE LONDRINA, 25 de marzo 1981), defendía esta posición emergente en el imaginario común. Ambos, indio y naturaleza, originarios de la América primitiva y que, formados por miles de años antes de la llegada de los destructores europeos y su civilización antropofágica, estaban viendo su fin acelerado por la codicia y la violencia.

Con la intención emancipadora de fondo, las organizaciones sociales a favor del indio y su lucha pusieron como enemigo principal al Estado militar y su brazo indigenista, la Funai. Para aquellos que buscaban en la causa indígena una actividad justa donde lavar su conciencia y

trabajar activamente por un cambio en el país, la representación estatal, como enemigo aguerrido del indio desvalido, debía ser combatida. Esto llevó a desengaños profundos en muchos activistas y tantos otros que incluso cuestionaron abiertamente la propia causa indígena al ver cómo los jefes y representantes indígenas no tenían reparos para negociar o colaborar con las autoridades indigenistas y militares.

Por ello, mientras la diputada Bete Mendes (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 18 de abril 1983, p. 2035) leía convencida un comunicado de Anai de Porto Alegre (una de las células más activas del activismo pro indígena), ayudaba a crear una diferenciación irreconciliable entre las posturas. Diferencia que más bien correspondían a una visión occidental y brasileña a lo que debía ser el indio y la lucha indígena. La diputada señalaba una serie de acciones, sobornos, prerrogativas políticas y fomento de conflictos religiosos, en el seno de las comunidades por parte de la Funai en Rio Grande do Sul. Estrategias destinadas a debilitar las organizaciones indígenas que se consolidaban en la región a partir de 1978. La diputada estaba en lo cierto, la Funai actuaba de tal manera ante el peligro de un movimiento indígena autónomo, pero se vislumbraba en su discurso que el trasfondo del mensaje era una lucha entre la institución indigenista y el ANAI por la influencia en la opinión pública y en el propio movimiento indígena.

Relembro o que a seção baiana da Associação Nacional de Apoio ao Índio, ANAI, hoje divulgou: 'No dia do índio não temos muito o que comemorar. Não se comemoram assassinatos de índios, invasões de suas terras, remoção de homens, mulheres e crianças enxotadas de suas terras por grileiros inescrupulosos. Não podemos festejar a inércia, omissão e incompetência da Funai, do Ministério do Interior e do Governo no tratamento da questão indígena, temos, sim, a comemorar a tenacidade, a resistência, a luta, a inteligência e a coragem dos indígenas e também a solidariedade que

os brasileiros demonstraram elegendo um líder indígena à Câmara Federal'. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 20 de abril 1983, p. 2016)

En el discurso arriba transcrito, se aúna la lucha indígena en la de los trabajadores de Brasil, en el que era definido como el habitante “mais antigo habitante da terra”. En él, Haroldo Lima, diputado por Bahia, concretaba esa línea y división entre el Estado y la Funai en un lado, y los pueblos indígenas y la sociedad brasileña ansiosa de libertad por otro.

Tal vez, el texto que mejor muestre esta posición sea el firmado por Eunice Durham en representación del ABA y Manuela Carneiro da Cunha por la Comisión Pro Índio de São Paulo llamado *Os índios no projeto de Código Civil: a emenda da datilografia* y publicado en Folha de São Paulo el 1 de abril de 1984. En él, las antropólogas asumían la situación del indio como un indicador de la democracia en el país, como las poblaciones más vulnerables al autoritarismo. Hacer un seguimiento a lo que les pasaba era hacer un seguimiento a la democratización de un país con una dictadura moribunda. El ejemplo para ellas se basaba en que el día 20 de aquel mes se había firmado un decreto ministerial para abrir las áreas indígenas a la explotación minera. Este evento había sucedido sin dar ningún tipo de explicación ni detalle, sin que se haya hablado con las poblaciones indígenas afectadas pero, sobre todo, sin que se haya hablado con las instituciones de la sociedad civil interesadas en la cuestión indígena, por tanto, cualificadas para opinar sobre el tema.

Defender al indio era defender la libertad; en este sentido, el indio iniciaba su última travesía por el imaginario, su última mutación, como oposición a todo lo malo que representaba la sociedad occidental. Una vez más, en un ejercicio de instrumentalización de lo indio como oposición ontológica, se construía un espejo invertido que servía como rompecabezas para generar una imagen contraria al nosotros.

3.4.1 Las nuevas dimensiones del indio contemporáneo

Como se analizará en el próximo y último capítulo, el movimiento indígena “guiado” por el Cimi dio un gran salto adelante con la mediatización que generó la polémica del proyecto de emancipación de Rangel Reis, el “momento heroico” del indigenismo actual (RAMOS, 1995). Desde entonces, infinidad de movimientos que apoyaban y acompañaban la causa indígena se fueron creando y uniendo a dicha lucha. En este entusiasmo común, el indio conquistó la posición de la primera víctima de la dictadura militar gracias a, como se comentó, su no asociación a ningún tipo de ideología política concreta. Algo que le hacía un actor político clave desde el que canalizar críticas, presiones y protestas contra el gobierno controlado por los militares. Esta coyuntura llevó a un proceso de reflexión y toma de realidad de la sociedad brasileña, que cuestionó fuertemente los pilares esenciales del indio imaginado históricamente.

Animados por el éxito inicial de su movilización, los indígenas se organizaron en la *União das Nações Indígenas* (UNI), junto a una miríada enorme de pequeñas organizaciones y asociaciones locales y regionales y, por otro lado, fue naciendo toda una camada infinita de organizaciones favorables a los pueblos indígenas. O sea, poco tiempo después, casi todas las grandes ciudades y capitales brasileñas tenían una sede de la Associação Nacional de Apoio ao Índio (Anai) o una Comissão Pro-Índio (CPI). Al poco, y salvo algunas excepciones visibles en este trabajo, la inmensa mayoría no consiguió sobrevivir al entusiasmo propio que la coyuntura específica de su tiempo generó.

El indio pasivo, tutelado y desvalido, había pasado a ser visto como protagonista activo de su destino; de ser protegido de las influencias negativas de la civilización que le asimilaba, a ser protegido de las codicias de un sistema capitalista, desigual y destructor, para que el indio pudiera seguir siendo indio. Había pasado de ser un indio naturalizado como obstáculo al desarrollo, al indio naturalizado

como defensor de una naturaleza por conservar. Libertad, armonía, comunidad y sabiduría fueron epítetos que comenzaron a meterse en la piel del indio, cambiando antiguos paradigmas por nuevos que se anunciaban meros intercambios de estereotipos e imágenes, las cuales fueron construidas por los anhelos y esperanzas en la mentalidad de una sociedad brasileña que exigía libertad y alternativas, en un mundo postcolonial en crisis.

El indio, incapaz de desaparecer, seguía perviviendo fuertemente en la mentalidad de aquellos incluso cercanos a su realidad. No solo los hermanos Villas-Bôas o Darcy Ribeiro no consiguieron desprenderse de generalidades imaginadas a pesar de su vasto conocimiento sobre la realidad y pluralidad étnico-cultural indígena de Brasil, sino que esta incapacidad se extrapolaba a toda una sociedad que despertaba, perezosa, ante la emergencia étnica que recorría, explosiva, América Latina.

Alcida Rita Ramos (1998), que vivió aquella época como activista y que trabajó extensamente todo este tema, cree que la cuestión radicaba en el exotismo del indio. Lo indio estaba irrefrenablemente unido a su condición exótica, y gracias a ello había sido siempre el más exitoso producto de importación/exportación de Brasil. Usado por los brasileños para impresionar a los extranjeros, parece que el indio como exótico era generado desde el exterior para influenciar la imagen del indio en el propio Brasil, como en el caso de los yanomami (vistos como nobles salvajes tras el paso por el filtro de la literatura norteamericana) o el parque del Xingu (territorio que se usaba para mostrar lo exótico de Brasil a invitados importantes y a la prensa internacional) (RAMOS, 1998). El exotismo lo inunda todo cuando se hablaba de lo indio, y es tal vez el origen de la imposibilidad generalizada de imaginar al indígena fuera de su contexto como indio.

Esto no debe ser subestimado, ya que es una poderosa herramienta para forzar coyunturas y cambios. Un buen ejemplo de ello es el caso de Mario Juruna, que, siendo

elegido diputado en 1982, usaba la doble inmunidad como congresista e indígena para criticar furibundamente todo el sistema político de la dictadura. Situación que le convirtió en instrumento en manos de otros políticos, grupos de presión, así como de la prensa, para poder criticar la dictadura sin exponerse ellos mismos. Cuando Juruna dejó de ser necesario, la propia herramienta del exotismo dibujó al diputado como un imbécil que, incómodamente, hacía demasiado ruido al no conocer las reglas de los civilizados.

O xavante fez sucesso pela primeira vez quando apareceu em Brasília com o gravador na mão gravando todas as conversas que mantinha com dirigentes da Funai. Imediatamente os jornais começaram a explorar o folclórico da situação e Mário Juruna foi inclusive convidado a ser padrinho da Banda de Ipanema, tornando-se objeto de exotismo das elites do Rio, São Paulo, Brasília e demais capitais”. (RAMOS, 2004)

La condición exótica del indio, que generaba un otro siempre ajeno, se recreaba en la necesidad de romantizar esa realidad. O sea, mientras que el indio como exótico tendía a ser visto tradicionalmente como una hosca representación salvaje, contrario a todo lo bueno que la Modernidad Occidental ofrecía, la visión contraria que quería criticar a esa misma Modernidad encontraba en la visión romántica e idealizada de lo exótico un referente privilegiado. Una prueba definitiva de la ambivalencia polisémica del indio como espejo de la Modernidad y el nosotros.

Como sabemos, la figura del indio romántico fue explotada principalmente en la literatura, pintura y música nacidas de una tradición decimonónica que se inspiraba en el buen salvaje dieciochesco, perdurando escondido en la retórica positivista y el conservacionismo pregonado por los Villas-Bôas. Esta representación no podía imaginar un indio de carne y hueso, ya sea como beodo infeliz tirado en la cuneta de una carretera olvidada o como líder vociferante que llamaba asesinos a los políticos en Brasilia. Por ello, ese exotismo romántico necesitaba en un primer

momento generar un indio idealizado en todas sus características que sirviera como “melting pot” donde cocinar y cuajar la *brasildade* que da sentido a la nación y a la sociedad imaginada que contiene.

Con el paso del tiempo, ese trabajo del indigenismo conservacionista del Xingu y su oposición a una Modernidad destructora fue apropiado por los movimientos sociales favorables a los pueblos nativos. El indígena que empezó, a partir del contacto, a usar las herramientas de la sociedad imperante para su supervivencia (ya sean materiales o simbólicas) perdió sus ropajes de nobles salvajes. Para esta visión específica de una parte de la sociedad brasileña, el buen salvaje no podía ser el que exigía derechos en manifestaciones y negociaciones, sino el desnudo y “puro” habitante de la selva virgen. Al condenar su situación, estos indios pasaron de ser una raza en redención a una amenaza para la civilización. “It is only in the condition of natural purity that Indians can be raised to the honor of ancestors of today’s Braziliannes” (RAMOS, 1998).

Por ello, se produjo una transmutación interesante, en la cual ese indio desnudo y emplumado, el puro, podía ser aquel luchador de los movimientos sociales, siempre y cuando lo hiciese por los altos ideales impuestos por el imaginario civilizado, y este se presentase en tal lucha con el cuerpo semidesnudo pintado y la cabeza emplumada¹². Así fue como pervivió mimetizado este indio romántico proyectado sobre lo indígena. Era aquel que, para la prensa, artistas, antropólogos y activistas, se presentaba en la Explanada de los Ministerios del Eje Monumental de Brasilia. Era el indio íntegro que debía mantenerse como una

¹² Los propios pueblos indígenas entendieron la fuerza simbólica que entre los blancos tenía que presentarse según lo que sus expectativas imaginadas esperaban. Por ello solían siempre aparecer públicamente vestidos con los elementos tradicionales para la guerra tribal: pinturas y cocares emplumados. A esto se le unía, por supuesto, el uso ritual que tenía vestirse para la guerra, algo que ayudaba a crear identidad y unión entre los propios pueblos indígenas, tan diferentes étnico-culturalmente entre sí.

figura inquebrantable en la lucha, mantenerse puros en sus principios e ideales, hasta las últimas consecuencias, presentándose de nuevo la barrera inter-étnica de la otredad permitida; pues si aquellos líderes o comunidades intentaban negociar con las autoridades militares o cambiaban de parecer sobre cuestiones clave, mostrar debilidades o cualquier tipo de rasgo humano (como ambición personal o avaricia), no eran merecedores de ser considerados indios. Muchas veces, la solidaridad de estas organizaciones estuvo condicionada a aquellos indígenas que mostraban “integridad” y “pureza” ideológica.

El indio tenía que cumplir las expectativas que el hombre blanco había puesto en él. Por eso, todas estas cuestiones, como la virtud basada en principios nobles, mantener una línea ideológica bien estructurada y coherente y ser fiel a todo ello con inquebrantable valentía, al punto de morir si fuese necesario, parecían evidentes fantasías occidentales. Estas representaban las máximas virtudes que el hombre civilizado tenía en sus propios sistemas de valores, los cuales imponían a la lucha indígena convencido de que el indio debía seguir representando la oposición ontológica, a los excesos de la Modernidad encarnada en el sistema capitalista y al autoritarismo brasileño. El máximo exponente de dicho teatro de símbolos fue la Amazonía, la defensa, idealización y valorización de sus verdes infinitudes, su exótica exuberancia, sus serpenteantes ríos, sus animales únicos, sus inmensos árboles y sus nobles y salvajes indígenas, daban un punto importante de contrapeso a una sociedad occidental universal necesitada de contrapartidas que dieran un atisbo de esperanzas en aquellos tiempos de crisis de valores. Vemos la transmutación y actualización del indio decimonónico romántico como origen de la *brasilidade*, al indio de la segunda mitad del siglo XX folclorizado como contrapartida a los excesos de la Modernidad. Seguía reverberando en el tiempo, los viejos ecos del Paraíso Terrenal y la Edad de Oro perdida, que evidenciaban el pecado original de la humanidad occidental.

Esta visión del indio romantizado inserido en la visión crítica de los movimientos sociales que apoyaban a los indígenas se fortalece con la precariedad de estos movimientos. Los mismos, como ya se señaló anteriormente, tuvieron en su gran mayoría una vida breve, muchas relacionadas con una euforia propia de aquel tiempo y otras con los encontronazos que hubo entre el indio híper-real (RAMOS, 1995) y el indígena real. Alcida Rita Ramos describe esta situación en 1982, poco después de la efervescencia de 1978. En aquel año, eran evidentes las divergencias entre indígenas y blancos pro-indio, sobre todo cuando en el encuentro nacional de líderes indígenas, antropólogos y otros activistas se opusieron a que los líderes indígenas invitasen al presidente de la Funai, coronel Paulo Moreira Leal (octubre 1981 hasta julio de 1983), para que les diera una conferencia. Para los líderes indígenas, invitar al presidente de la Funai daba prestigio al encuentro, para los activistas blancos, suponía una traición, ya que aquel hombre era un militar ligado al *Conselho de Segurança Nacional*.

A mensagem embutida nessa reação poderia ser lida – e o foi, por alguns observadores – como: nós, brancos, ajudamos vocês, índios, para em troca vocês, índios, fazerem o que nós, brancos, achamos correto. Na verdade, essa atitude ecoava uma prática da época: utilizar a questão indígena para ventilar críticas ao regime militar sem incorrer em maiores repressões. O tema ‘índio’ era uma das poucas tábuas de salvação que flutuavam no mar da censura e das represálias à liberdade de expressão. (RAMOS, 1995, p. 10)

En el imaginario que lo rodea, el indígena se ve filtrado, domesticado y empaquetado en un tipo específico de indio, aquel que se ajusta a los anhelos, esperanzas e idealizaciones de los blancos. Es ahí donde nace el indio híper-real, ese perfecto que se ajusta al imaginado como otredad y es capaz de mover las sensibilidades y los recursos de las ONGs, activistas y poder mediático. Algo que demuestra que el indio tiende a verse sometido al filtro, en este caso ético, de

sus aliados blancos al ser exigido que mueran defendiendo sus tierras, como mártires de una causa noble, frente al poder, la corrupción y la destrucción: “Quanto mais estóico e resistente a tentações for o índio, mais merecedor ele será da solidariedade dos brancos” (Ibídem).

Bajo esta lógica, donde se proponía la defensa y se trabajaba por un indio imaginado y modélico, se daban los casos, a veces, de sufrir verdaderas crisis internas porque su trabajo se veía interrumpido por indígenas reales con problemas reales. Pues es ese indio dependiente, sufridor, víctima del sistema, inocente de los males del capital, íntegro en sus acciones e intenciones y preferiblemente exótico que nutrían de recursos materiales y humanos su defensa. Según Alcida Rita Ramos (1995), parecía el destino inevitable de todas las entidades de apoyo a los pueblos indígenas que, inseridas en realidades burocratizadas que necesitan regular sus objetos de interés para obtener recursos, terminaban por experimentar la transición de indígenas de carne y hueso hacia el de una simulación idealizada que les sustentase su razón de ser. Como demuestran las siguientes palabras del ecologista y agrónomo José Lutzemberger, en las que ya unía ese indio hiper-real con la visión ecologista que buscaba en lo indígena un escaparate y un fuerte aliado:

E o índio que está há 30 mil anos na Amazônia? Ele que vive da e não contra a floresta como nós. O que estamos fazendo com o índio é o mais infame dos imperialismos. Eles têm sabedoria que nós não temos. Pensamos de uma maneira imediatista. Não seria mais sábio deixarmos a Amazônia para nossos netos? Vi a vida do caboclo amazonense. É bela e nobre. Mas ele acabará na favela, vitima dos estrangeiros e de gente do sul. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 5 de abril 1979)

Este es otro proceso que vivió el indio brasileño (junto con todas las poblaciones indígenas del planeta), fue el paso de “sujeto colonial salvaje” al de “actor político-ecológico”, como señala Astrid Ulloa (2001), cuyo trabajo se centra en este proceso concreto en Colombia y que nos sirve para

ilustrar el proceso parejo en el país que nos concierne. En Brasil hubo una evolución intelectual y activista a lo largo de la década de 1970, que, en su lógica, relacionó el destino de una Amazonía asediada por las multinacionales y el agro-negocio, al de los pueblos indígenas. Esta relación unió a un indígena que luchaba por mantener sus tierras a la creencia de que lo hacía por conservar la naturaleza. Los pueblos indígenas, defendiendo su modo tradicional de vida con un relativo bajo impacto en el ambiente, se constituyeron como oposición a la fuerte incidencia en el medio de la explotación comercial. Dicho proceso llevó a una nueva naturalización del indio que terminó eclosionando con la unión de la lucha y reivindicación indígena al de la lucha ecologista. Algo que en Brasil tuvo amplia difusión a comienzos de la década de 1980¹³.

Ulloa llama a este producto “nativo ecológico”. Dicho sujeto consigue mostrar la importancia de esta dimensión a la hora de unir fuerzas e intereses entre el movimiento ecologista (ambientalistas, ONGs, proyectos nacionales e internacionales de desarrollo sostenible) y el indígena (también indigenista), estando desde entonces: “en constante interrelación, contradicción y negociación reconfigurando tanto las prácticas locales como globales” (ULLOA, 2001).

Desde los años 70s, alrededor del mundo, los indígenas han comenzado a ser situados como actores importantes dentro del discurso ambiental con la proliferación de documentos de las Naciones Unidas, las ONG y los programas ambientales. Los indígenas ahora son vistos por la comunidad académica, las organizaciones en pro del medio ambiente, los medios masivos de comunicación y el público en general, tanto en Colombia como en el ámbito internacional, como los

¹³ *Movimento verde dá apoio aos índios*, Porantim VIII n.º 90 octubre 1986: “Gustavo Leon chauvet, coordandor da frente verde – DF, acredita que os movimentos ecologistas e indigenistas devem unir forças”; *Ecologista Frances defende índios*, Correio braziliense, 13 octubre 1981.

guardianes de la naturaleza, eco-héroes o nativos ecológicos que protegen el medio ambiente y dan esperanza a la crisis ambiental global (ULLOA, 2001).

Por su parte, los pueblos indígenas también supieron sacar provecho de esta cuestión, introduciendo en su discurso ideológico la defensa de la naturaleza. Tanto es así que ellos mismos terminaron auto-concibiéndose como guardianes del medio ambiente, un elemento esencial a la identidad indígena. Esto llevó a que el propio indígena se apropiase de su nueva dimensión imaginada. En un proceso de resistencia y fortalecimiento, vio la oportunidad de reforzar un discurso y una práctica identitaria a partir de una dinámica nueva que jamás contempló; y que, a pesar de ello, se solapaba a la perfección con su relación tradicional con el medio, y con la imagen “positiva” que tenía la parte de la sociedad blanca que le daba apoyo. Ello creó una lógica indiscutible y fuertemente razonada que pudo usar para sus propios intereses en la lucha por su tierra ancestral, ya que, según este razonamiento, como indígenas, eran los mejor capacitados para cuidarla¹⁴. Discurso visible en estas palabras del indígena Guaraní, Mário Jacinto, recogida en unos cuadernos didácticos editados por el Cimi y la CNBB:

Muitos perguntam: para que o índio quer tanta terra, se ele não cultiva tudo? O índio é diferente do branco. Ele pensa. Ele sabe que tem que plantar, mas que não pode destruir tudo. E se o governo abrir mão de mais terra para o índio, o índio vai ter oportunidade de fazer a natureza voltar a nascer de novo, pois a coisa mais linda da face da terra é a natureza. (CIMI/CNBB, 1989, p. 6)

¹⁴ Ulloa (2001) defiende una interesante reflexión sobre la feminización de la naturaleza y a través de ella la feminización del indígena, que en un paradigma patriarcal supondría la subordinación tanto de lo indígena como de la naturaleza al poder ideológico occidental. La representación del indio inmerso en una naturaleza no corrompida, como si el indígena no ejerciera presión antrópica, reforzaba el indio como otredad exótica o buen salvaje.

La opinión pública comenzó a imaginar a los espacios vírgenes de la naturaleza como jardines seculares cuidados por indígenas. Haciéndose común la idea de la diversidad “biocultural” (DUMOULIN, 2005) en las estrategias de comunicación de organizaciones indígenas y pro indígenas a partir de mediados de la década de 1980.

En un indigenismo entendido como una especie de Orientalismo aplicado a las poblaciones nativas de América, abrazaba el ecologismo como una dimensión nueva que reforzaba su rica polisemia. Al igual que existía la vertiente idealizada de la vida de los pueblos considerados “orientales” en un cuadro repleto de lugares alfombrados, harenes sensuales, aromas de especias y misticismos exóticos; existía también ese “orientalismo” americano con comunidades afables, indígenas sabios y concienciados que cuidaban de una naturaleza benevolente y agradecida. En contraposición a la naturalización del indio como obstáculo, como hacían los habitantes de la frontera, se naturalizó al indio en el pensamiento social de las clases medias emergentes de las ciudades brasileñas, en el cual se presentaba como amoroso guardián mimetizado con una naturaleza exótica. Naomi Klein, periodista, escritora y activista canadiense, en una conferencia dada en el Royal Festival Hall de Londres el 4 de mayo de 2016¹⁵ en Memoria de Edward Said, unió el concepto de Orientalismo diseñado por el autor con el problema del medio ambiente.

Según Said, el Orientalismo, como construcción, era un modo para disminuir, reducir a pura esencia y privar de humanidad a otras culturas, pueblos y regiones geográficas. A partir de ser catalogado como otredad, e imaginada como tal, todo tipo de transgresiones (como expulsiones, robo de tierras, ocupaciones, invasiones, etc.) se veían legitimadas. Al mismo tiempo que su opuesto, el idealizar, reducía a significados abstractos y ensoñaciones estériles las difíciles

¹⁵ Transcrito y traducido al italiano por la revista *Internazionale*, 2/8 septiembre 2016, n.º 1169, año 23, en un artículo llamado *Resistenza climática*.

realidades de aquellas poblaciones periféricas. Demostrando, ambas líneas, que esas poblaciones no tenían los mismos derechos y la misma humanidad que aquellos que les distinguían como otredad, quienes podían crear categorías excluyentes y generar leyes, políticas y acciones concretas.

Y esto, como se ha visto en este trabajo, es una cuestión clave en las construcciones mentales e ideológicas que sustentan las relaciones interétnicas. Pues, al ampararse en el imaginar una otredad simplificada como oposición ontológica perteneciente a una humanidad diferente, se permitía establecer un racismo institucional y estructural que servía como herramienta para que los más poderosos disminuyeran la importancia de la vida de los menos poderosos. Fueron estos instrumentos los aplicados una y otra vez tanto por los que imaginaban al indio “bueno” como por los que lo imaginaban “malo”. Es decir, eran ellos quienes tenían la posibilidad real de establecer el valor relativo de los seres humanos con el que consentir la eliminación, física o culturalmente, de pueblos enteros y antiguas culturas. Sobre todo, si naturalizando al indio se relacionaba con una naturaleza expoliada por la ideología utilitarista y productivista general.

Para finales de la dictadura, ese indio nuevo hiperrealista y fuertemente ligado a la lucha por la tierra y la biodiversidad estaba bien asentado en la mentalidad común de Brasil. Parecía que realmente se habían superado las antiguas limitaciones y se había sustituido por la lucha definida del indígena de carne y hueso, pero, tristemente, eso quedaba lejos de la realidad.

Como hemos visto, al indio, desde la sociedad urbanita que generaba la opinión pública y el imaginario común, se le había visto siempre como algo alejado de su realidad. Distancia marcada por el tiempo, o sea, el indio como algo del pasado, y el espacio, en los rincones más recónditos y salvajes de la nación. Esta perspectiva que había permitido compaginar la eterna contradicción que había caracterizado a Brasil con su indio desde que se constituyó como

nación siguió estando presente en ese indio construido, solo que imaginado en nuevos espacios. El indio confinado a la Explanada de los Ministerios de Brasilia, donde protestaba, o en tierras del lejano interior luchando contra invasores y la (in)justicia, se convirtieron en las nuevas fronteras entre las cuales se le “permitía” existir. Visible en que básicamente el indio siguió siendo una entidad marginal en los espacios cotidianos de saber y poder brasileño, como podría ser la educación básica, la universidad o en las políticas de ayuntamientos o gobiernos locales y regionales.

Desde un punto de vista demográfico tenía mucho sentido, pues el indígena ocupaba un nicho bastante bajo en el cómputo global de la población, pero no era así en la cantidad de capital cultural y espacio mediático que acumulaban. Por aquel entonces, se fue gestando lo que podríamos llamar “indio permitido”, que era aquel indio folclorizado a través de la lucha social, las reivindicaciones sobre la tierra y su ligación con el medio ambiente. Así, mientras se mantuviera dentro de esos límites, al indio se le “permitía” sus exóticas exhibiciones. Los escasísimos ejemplos de indígenas políticos o intelectuales solo servían como excepciones que confirmaban una dura realidad. El indio seguía, en la cotidianidad, siendo relacionado con la torpeza, lo bárbaro o la estupidez. El indio venerable era aquel que gritaba cánticos de guerra frente al Palácio do Planalto o en la sede de la Funai, el indio cotidiano era el despreciado en los arrabales de las ciudades del interior, el caboclo a la vera de carreteras y ríos, el adjetivo de inferioridad para denigrar racialmente o el concepto que seguía ocupando su destino teleológico como formador de la raza brasileña en los libros de historia.

Para concluir las reflexiones de este capítulo, se toma prestado el término de Rosamel Millamán y Charles Hale (2006), quienes a su vez lo elaboraron a partir de escucharlo hablar de pasada, casi como una ocurrencia, en una conferencia de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Los autores delimitan, sirviendo dicha definición para

comprender la dimensión final que ocupó el indio a finales de la dictadura, el “indio permitido” como una categoría sociopolítica que hace referencia a las políticas hechas para contentar a los movimientos indígenas para crear espacios “permitidos” con la condición de que no salgan de ellos. Por ello, y desde el contexto de la América Latina de cambio al siglo XXI, resulta interesante cómo definen ese cautiverio de su propia condición de indio, el cual, habiendo capitalizado una cantidad generosa de prestigio cultural (como ocurría con los indígenas en Brasil en la década de 1980), los espacios que habían sido ocupados al poco les fue permitido ocuparlos siempre que se mantuvieran subordinados al proyecto global de la nación.

El ‘indio permitido’—según esta ideología—logra negociar la modernidad, sustituir ‘protesta’ con ‘propuesta’, actuar con autenticidad, y a la vez, manejar el lenguaje dominante. Su ‘otro’—el desautorizado—es rebelde, vengativo, y conflictivo. (HALL; MILLAMÁN, 2006, p. 304)

La pastoral indigenista

El indio imaginado por la Teología de la Liberación

En la búsqueda de nuevas identidades republicanas, el Estado brasileño nacido tras la caída del Imperio (1889) dio prioridad a un programa laico de aculturación e integración del indio que otorgase legitimidad a su consolidación como Estado-nación. Proceso que encontró una fuerte resistencia en las misiones religiosas que veían peligrar su tradicional monopolio en la cuestión indígena.

En el proceso que dio origen al SPI, la oposición religiosa fue fuerte y dura. Stauffer (1959), en su trabajo sobre el origen de la institución indigenista de Rondon, señala que este proceso supuso un giro radical en la práctica secular brasileña de cargar sobre el clero toda la responsabilidad de supervisar el bienestar y la educación de los pueblos indígenas. Por aquellos años, el escándalo en la Iglesia fue mayúsculo, ya que esta labor, la catequesis de los paganos, la consideraban un derecho sagrado y ancestral. Este debate, el de dar a un funcionario público lo que era un trabajo voluntario y vocacional de los religiosos, estuvo muy presente en la prensa de la época. El enfrentamiento entre la cúpula del indigenismo laico y la Iglesia siguió vivo como una rivalidad irreconciliable por mucho tiempo.

En el gráfico trabajo de Carlos Augusto da Rocha Freire (2011), que conmemora los cien años de la fundación del SPI, se recopila documentación (informes, noticias, legislación, etc.) y material fotográfico sobre la vida de la institución indigenista. En dicha obra se puede apreciar en recortes de periódicos el alcance mediático de la confrontación entre el indigenismo laico y el religioso. Para los religiosos de la época aquel indigenismo era “A pilheria da proteção aos selvicolas”, “Romantismo inpeto e perigoso”, “Lyrismo fora de tempo” [sic], al punto de presionar, a través de políticos católicos con una importante cuota de poder, para la desaparición del propio SPI.

Por supuesto, desde el otro lado, se creó un discurso anticlerical que recalca los errores de las misiones y de su propuesta indigenista; “As missoes salesianas continuam explorando os indios, em desrespeito aos artigos 5º e 11º, da constituição federal”, “catechese escravagista, as missões salesianas e os índios”; “Por vingança os salesianos tentam massacrar os índios”. Recalcando la labor indigenista del ejército: “Denuando à Nação os crimes contra os índios, Só ao Exercito está confiada a obra de civilização das nossas populações primitivas”; y su labor patriótica: “Missão religiosa estrangeira para colonizar as fronteiras do Brasil” (ROCHA, 2011). Esta visión negativa se aferró fuertemente en la imaginación de las siguientes generaciones de indigenistas que aún en la década de 1970, con una Iglesia Católica brasileña que intentaba superar esas viejas prácticas, veían como un enemigo de los pueblos indígenas.

A pesar de la competencia con el indigenismo profano por la ostentación del poder hegemónico, los misioneros siguieron teniendo un papel importante en la normalización de la frontera y la gestión del contacto interétnico. La influencia de la Iglesia Católica seguía siendo importante, como muestra el que Juscelino Kubitschek, para contentar a los misioneros salesianos por la creación del Parque Nacional Indígena del Xingu, crease una ley que apoyaba a sus misiones en la Amazonía (OLIVEIRA J.; FREIRE,

2006, p. 146). Visible incluso con la posterior creación del Cimi en 1972, cuya estrategia se basó en escudarse en la influencia que la Iglesia tenía con el Estado brasileño para poder llevar a cabo su oposición generalizada y su activismo agresivo. Por eso, el Estado en mano de los militares siguió apoyando a las ramas más tradicionales para fomentar la competitividad por el poder en el seno de la Iglesia, enfrentando muchas veces misiones progresistas con aquellas más conservadoras o tradicionalistas (PORANTIM, año 2 n.º 10 Agosto 1979).

Lamentavelmente, estamos ainda muito longe de ver generalizado os princípios desta reforma missiológica a todas as ordens religiosas. Mesmo na Igreja Católica, que progrediu mais neste campo, são ainda numerosas as ordens – como os salesianos, os capuchinos e os oblatos – que resistem a abandonar a velha doutrina e a devolver aos índios as terras e os bens que obtiveram e que detém em nome da catequese. [sic] (RIBEIRO, 1977, p. 481-82)

En este contexto, el año de 1952 fue especialmente importante, en el que tuvieron lugar dos grandes cambios en el seno de la Iglesia Católica que influenciaron su devenir para las siguientes décadas. Por un lado, se creó la Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), y por otro, se instalaron en Mato Grosso con los indígenas Tapirapé (MT) las Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucault. En el cual comenzaron una nueva forma de acción a servicio de la comunidad indígena llamada inculturación (metodología empática que valorizaba la contextualización étnico cultural indígena), pionera en Brasil (OLIVEIRE; FREIRE, 2006, p.146).

Estos acontecimientos anunciaron la nueva etapa a la que estaba ingresando la Iglesia Católica. La misma se vería cristalizada con el Concilio Vaticano II (1962-1965), evento que marcaría el comienzo de la Teología de la Liberación. Iniciativa que tuvo su eco en América Latina con la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano

realizado en Medellín (1969). A pesar de que los pueblos indígenas no estuvieron tratados directamente y como tema específico (SUESS, 1988, p. 211), la aparición de esta nueva teología revolucionó la forma en la que se relacionaban los misioneros adscritos a ella y los pueblos indígenas.

A partir do Concílio Vaticano II (1962-65) e da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1968), em Medellín, Colômbia, começa a se aprofundar uma série de questionamentos em torno da prática missionária da Igreja junto aos povos indígenas. Não caberiam também a esses povos, perguntava-se na época, a liberdade religiosa, a libertação de todas as formas de colonialismo, o respeito a sua cultura e, afinal, a sua autodeterminação? (CNBB, 1987, p. 14)

No hay que olvidar que el Concilio Vaticano II, y su consecuente réplica latinoamericana en la Teología de la Liberación, supusieron una fuerte renovación del imaginario social y cultural católico. La intención de dicho concilio de adecuar a los tiempos modernos la práctica y la creencia católica llevó a una verdadera revolución conceptual y metodológica en la Iglesia latinoamericana.

Comenzaron a plantearse cuestiones antes no preferenciales de una institución religiosa fuertemente comprometida con el poder eurocéntrico. Se esbozó una nueva forma de practicar la religión (aunque principalmente católica, la Teología de la Liberación incluyó otras congregaciones religiosas) donde se daba preferencia a los pobres y su liberación. Esta buscaba la emancipación de tal población del yugo del injusto sistema, y ofrecerles alcanzar la condición de hombres y mujeres liberados. Por tanto, a través de la práctica liberadora y de la fe vivida, la lucha contra la explotación y la desigualdad pasó a formar parte preferencial del trabajo de sacerdotes y adscritos.

La Teología de la Liberación fue un movimiento religioso, social y político surgido en América Latina en las décadas de 1960 y 1970, en los años que más fuertemente golpeó la Guerra Fría en América Latina.

A TdL latino-americana nasceu, portanto, da experiência pessoal e imediata de contato com a vida dura e sofrida das camadas populares urbanas e rurais. Os agentes pastorais e os educadores populares buscaram uma aproximação física, afetiva e intelectual em relação aos índios, camponeses sem-terra, pequenos lavradores do sertão, operários urbanos, lavadeiras, empregadas domésticas, prostitutas, sem-teto, crianças e povos da rua e com quaisquer outros grupos de marginalizados ou vítimas da injustiça. Isso se chamou mudança de lugar social. (MOREIRA, 2016, p. XX)

La Teología de la Liberación, nacida del famoso Pacto de las Catacumbas durante el Concilio Vaticano II, proponía dar mayor protagonismo a la práctica cristiana de liberación de los oprimidos y sufrientes, teniendo en mente la preferencia de Cristo por los pobres y desheredados de la tierra. En la Conferencia General de Medellín (1968) se discutió ampliamente el tema de cómo poder poner en práctica en América Latina lo hablado en el concilio de Roma. La lectura que hacía la Teología de la Liberación sobre la realidad del mundo se basaba en admitir que existía un sistema que producía, estructuralmente, injusticia y marginalización. Se necesitaba, entonces, generar toda una producción teológica que acogiese dicha lectura, así como una estrategia de actuación que se basase en una lectura inteligente de la situación socio-económica del sistema. Esto llevó a que un grupo de obispos impulsaran un movimiento teológico basado en su propia sensibilidad hacia las injusticias que la Modernidad fomentaba en América Latina (SILVA S., 2009). Progresismo que los obispos acompañaron con la intención de desprenderse de la rigidez y conservadurismo, de la jerarquía y la doctrina tradicional católica.

Este nuevo cristianismo renovó al catolicismo acercándolo a la realidad que se vivía en la región: se preocupó y comprometió con los pobres, se aproximó a otras formas de religiosidad, se abrió a los no creyentes, a la ciencia, al progreso y a las líneas de pensamiento de la modernidad (no en

vano se vio apoyado por el pensamiento crítico de la época que tuvo su mayor exponente en la pedagogía liberadora de Paulo Freire, y la filosofía liberadora de Enrique Dussel).

La lucha que propuso la Teología de la Liberación fue clave para el futuro de los movimientos sociales en la América Latina contemporánea, incluido el movimiento indígena, no en vano muchos autores lo consideran siempre un punto de partida esencial que estudiar. Patente en que una de sus propuestas más importantes era la de la pedagogía libertadora, la cual pretendía, con una visión de transformación integral, comenzar educando a los pobres y oprimidos para que tomaran consciencia de sí mismo y de la situación que vivían para que pudieran transformar su realidad. Todo esto con el objetivo de crear una consciencia de comunidad o clase, un “nosotros” que les permitiera situarse dentro de un sistema que les marginaba. En el contexto brasileño, donde la Teología de la Liberación tuvo gran influencia (tal vez el país latinoamericano que más fuerte vivió este cristianismo libertario), fue indudable su protagonismo a la hora de crear consciencia sobre la situación del país y reconstruir sus bases democráticas y sociales.

Al mismo tiempo, la Teología de la Liberación, desde el principio, tuvo que afrontar desafíos enormes que terminaron por desgastar, a la larga, su impulso. Desde el primer momento, toda la estructura de poder, desde políticos locales hasta la geopolítica estadounidense¹, lo identificó como un peligroso enemigo a batir. Por ello, lo sometieron a un incesante control represivo, y a un bombardeo mediático agresivo que se encargaba de dibujar a padres y misioneros comunistas que introducían la ideología marxista en la débil consciencia de los pobres.

¹ Hay documentación de la época que demuestra el alarmismo con que afrontaron las secretarías de Estado estadounidenses la proliferación de religiosos adscritos a la Teología de la Liberación y su capacidad de movilización social. En este sentido, EE. UU. propuso una estrategia continua de desprestigio que asociase la teología libertadora al comunismo (TAVARES, 2013).

Con todo, la oposición más férrea que vivió la Teología de la Liberación la encontró en el seno de la propia Iglesia. Los sectores más conservadores de la entidad católica vieron con malos ojos el rompimiento de las líneas estratégicas tradicionales (alinearse con el poder), y por otro, aparentar permanecer ajenos a los vaivenes político-sociales (dedicarse única y exclusivamente al ámbito espiritual). Esto se tradujo en una competición velada por las cuotas de poder en las estructuras internas de la Iglesia, así como discusiones que a veces traspasaban el ámbito privado.

La principal discusión partía de la radicalidad de la propuesta a favor del cambio social. Para los conservadores, esta era una evidencia de la “desviación ideológica” de la doctrina social católica (CHAOUCH, 2007). Demoledor, en este sentido, fue la aprobación de la Instrucción autorizada por Juan Pablo II y escrita por Joseph Ratzinger, el futuro Benedicto XVI en 1984. En esta Instrucción, el cardenal tilda a la Teología de la Liberación como un intento de instrumentalizar el catolicismo y las enseñanzas de Cristo, con la intención de introducir la teología “clasista” y la praxis marxista en la sociedad. Para Ratzinger, la “ética de clases” defiende que “todo aquello que en la doctrina evangélica y en la vida cristiana constituye un obstáculo para la lucha revolucionaria de las clases populares no viene de Dios y debe ser sustituido por una toma de partido revolucionario” (RATZINGER, 1984). Para él, parecía evidente que dicha teología de clases se encontraba en las “antípodas del espíritu evangélico de paz, misericordia y justicia”. El enfoque marxista llevaba a vaciar de esencia teológica a la propia Teología de la Liberación, llenándolo de contenidos divergentes con la ortodoxia, y de contradicciones consigo misma.

En Brasil tuvo especial relevancia esta nueva y cada vez más potente corriente dentro del catolicismo. No en vano, quien por primera vez dio nombre a esta corriente fue el

mineiro Rubem Alves (1933-2014), curiosamente protestante; al mismo tiempo que uno de sus máximos exponentes fue el brasileño Leonardo Boff (1971; 1981).

Cierto es que en Brasil ya existía una fuerte corriente de activismo religioso concienciado con la realidad del país. Aunque durante la década de 1950 ya existían algunas iniciativas que unían la evangelización con la lucha obrera, fue realmente a partir de la década de 1960 que se crearon las Comunidades Eclesiales de Base (CEBS) con especial protagonismo del catolicismo. Estas iniciativas tenían como objetivo integrar a las comunidades de trabajadores y marginales en un proyecto común de corte religioso (donde se leía en comunidad la Biblia) pero también de liberación. Era un lugar donde se discutían y compartían sus luchas, penurias y reivindicaciones.

Esta nueva posición creciente entre la comunidad católica más progresista de América Latina pronto tuvo su eco en la cuestión indígena. La primera expresión en Brasil fue la *Operação Anchieta* en 1969, una misión de jóvenes voluntarios católicos que, siguiendo las enseñanzas del Padre Anchieta (actualizado en la nueva doctrina), buscaban ayudar a los pueblos indígenas en la lucha por su concientización, su cultura y sus derechos (PORANTIM, año 2 n.º 12, octubre 1979).

Cierto es que los sectores más poderosos de la jerarquía católica y las organizaciones religiosas/conservadoras (como *Tradição, Família e Propiedade* o TFP) apoyaron el golpe de 1964 de forma más o menos activa. Pero a medida que se recrudeció la deriva autoritaria y represora del nuevo sistema autoritario, momento en el cual religiosos y activistas católicos se vieron envueltos en persecuciones, redadas, asesinatos y torturas, se gestó una dinámica en los sectores importantes de la Iglesia brasileña como oposición latente al Estado militar. Estos apoyaron abiertamente a organizaciones eclesásticas contrarias a las acciones del

Estado (MATOS, 1997, p. 29), como fue el caso que más nos interesa, el Conselho Indigenista Missionário (Cimi) a partir de su creación en 1972.

Márcio Moreira Alves (1936-2009) fue un diputado federal que estuvo criticando el derrotero de la “Revolución” de 1964 hasta la publicación del AI-5, viéndose, por tanto, perseguido por el aparato represor de la dictadura². Este político decidió escribir sobre la época que estaba viviendo Brasil por entonces, dedicando una buena parte a la relación que la dictadura civil-militar tenía con la Iglesia. En 1978 publicó el libro llamado “A Igreja e a política no Brasil”, donde relataba esta tortuosa y compleja relación institucional que marcaría la vida de los misioneros que trabajaban con los pueblos indígenas en la época³.

Alves divide la historia de la Iglesia en Brasil en los siguientes periodos: el patronato real y su decadencia (s. XVI-XIX), los esfuerzos por recuperar el poder de Roma sobre la Iglesia brasileña (finales del siglo XIX), la Iglesia bajo la autoridad del Vaticano gracias a la alianza con el Estado (primera mitad del siglo XX) y la recuperación de la autoridad local gracias a la fundación del CNBB en 1952. Este último periodo estaba siendo rápidamente protagonizado, en la época que el autor escribe, por las organizaciones de base de una Iglesia más popular y libertaria. Algo que amenazaba con introducir a la institución religiosa en una nueva fase de su historia. Hoy se sabe que no fue así y

2 Márcio Moreira Alves fue un diputado y periodista brasileño que se opuso fuertemente a la dictadura civil-militar, al punto de denunciar las torturas y al presidente Ernesto Geisel, de permitirlo. Se dice que fue por culpa de Moreira Alves que se publicó la AI-5 cuando los militares quisieron procesarlo y la Cámara de los Diputados se negó. Vivió exiliado hasta la Ley de Amnistía de 1979 (O ESTADÃO, 3 de abril 2009).

3 Hay una vasta bibliografía sobre el tema a consultar. Para un abordaje actualizado, LÖWY (1991; 20004), SERBIN (2001; 2008), CANCIAN (2011) y CARVALHO J. (2011), y escritos en la misma época: LIMA L. (1979) y ROMANO (1979).

que a lo largo de la década de 1980 el ala conservadora de Brasil, con el apoyo de Juan Pablo II, retomó la primacía, condenando la ilusión de los progresistas.

En un primer momento, la Iglesia vio con buenos ojos el golpe de Estado y el triunfo de la “Revolución”, pues los militares defendieron el modo de vida tradicional brasileño. En él, el cristianismo se presentaba como estructurador de las normas morales y las tradiciones sagradas, y atacaban la secularización que ciertos sectores políticos estaban implantando poco a poco en el país. La lectura parecía clara, los militares tenían razones fundadas para pensar que la Iglesia apoyaría su régimen viendo las manifestaciones de regocijo y agradecimiento durante los primeros momentos del golpe. Más aún si se hacía una interpretación histórica de las relaciones con el poder de una Iglesia siempre dispuesta a adaptarse a los devenires históricos.

Pero esto solo fue apariencia, pues en un tanteo inicial, la Iglesia se mantuvo ambigua, mostrando un apoyo aparente pero no convencido. Prueba de ello fueron las *Marchas com Deus pela Família e pela Liberdade*, con figuras importantes del episcopado y del clero, a favor del golpe mientras que al mismo tiempo otros sectores del clero o personajes cristianos importantes se veían perseguidos y partían para el exilio. Esta situación vacilante se plasmó en el primer mensaje de la CNBB tras la “revolución”, en ella agradecían a los militares por levantarse a defender la nación y liberarlos del abismo inminente. Pero, por otro lado, defendía su libertad e independencia como institución ancestral ante el nuevo gobierno dictatorial que se instauraba, al condenar la persecución de ciertos sectores de la Iglesia (SOUZA L., 2004).

Pero esta relación al poco tiempo se comenzó a ver afectada cuando los militares exigieron una lealtad incondicional por parte de la Iglesia. Por ello se inició una tensión irregular entre acercamientos y alejamientos, producidos por factores internos e independientes, e interdependientes, de ambas instituciones.

‘Ao contrário’, escreve ele, ‘os militares se apresentam como os defensores de uma nova sociedade construída a partir dos princípios cristãos que constituem a tradição nacional. Como prova destas intenções, oferecem às instituições eclesiásticas favores e privilégios, prestígio e apoio. Mas o cristianismo que o sistema de segurança nacional quer promover é, essencialmente, uma cultura: consta de tradições, ritos, costumes, símbolos, palavras, temas e linguagem, gestos sociais como a esmola, a assistência etc. Ora, todos esses elementos, deixados a si próprios e separados de um movimento interior e subjetivo de liberdade, são elementos mortos: são a superfície da Igreja sem alma, são uma máscara sem vida... A ideologia de segurança nacional quer manter e promover a cultura cristã como uma máscara morta. Interessa-lhe esta máscara porque representa um conjunto de símbolos capazes de mobilizar a nação e, ao mesmo tempo, é incapaz de perturbar a estratégia de segurança nacional. Interessa-lhe uma religião estilizada, inerte e puramente simbólica’. (ALVES M., 1978, p. 51)

En su propio proceso interno, el Vaticano creó una estructura nacional basada en las conferencias episcopales (siendo el CNBB el representante brasileño) con el fin de promover una construcción institucional más fuerte. Conseguido gracias a la intensificación de la influencia de la Iglesia en la sociedad y a desarrollar sus propios recursos contra las amenazas que les asediaban. Esta estrategia representaba la percepción y la consciencia que tenía por aquel entonces la propia Iglesia Católica de su baja influencia en un mundo postcolonial, cada vez más complejo y que rechazaba los grandes centros de poder y autoridad. Ciertos sectores de la Iglesia en América Latina vieron cómo una estrategia necesaria alejarse de regímenes autoritarios, y proponerse como uno de los mayores garantes de los derechos humanos. Concepto que cada vez estaba tomando mayor repercusión mediática, y que le terminó llevando a tener que oponerse a los militares que controlaban el Estado. Por supuesto, la ruptura nunca fue demasiado profunda

ni definitiva, la jerarquía de más alto grado de la Iglesia Católica se encargó de eso al mantener siempre una actitud dialogante con el poder.

A partir de este cambio de actitud, los conflictos se multiplicaron: declaraciones a favor de los oprimidos y sus organizaciones, apoyo a sindicatos rurales y urbanos, la afirmación constante por parte de obispos y padres de no sentirse identificados con el régimen capitalista que habían abrazado los militares, las condenas de tortura y represión, etc. Fue una rebeldía por parte de la Iglesia como estrategia para recuperar el protagonismo social que había perdido con el paso de los siglos, y que pasaba por recuperar su libertad institucional frente al régimen militar, que perdía popularidad a pasos agigantados.

Los exponentes más mediáticos y populares de esta propuesta divergente fueron los obispos Dom Hélder Câmara⁴ de Recife y el ya citado en este trabajo Pedro Casaldáliga⁵ de São Felix do Araguaia. El primero obtuvo un papel importante durante la dictadura por condenar la tortura por todo el mundo, algo que le llevó a disfrutar de cierto capital simbólico, al mismo tiempo que era perseguido por los militares. El segundo, también muy conocido, estuvo inmiscuido en la lucha por la tierra en Mato Grosso a favor de campesinos pobres e indígenas. Se mantuvo muy activo durante toda su vida, condenando la situación y coordinando las diferentes luchas de la conflictiva realidad rural brasileña. Ambos son buenos ejemplos de un Iglesia opuesta al Estado controlado por los militares y opuesta entre sí, pues mientras Casaldáliga coqueteaba con el marxismo (sin deshacerse, por otro lado, de un profundo conservadurismo en temas clave del cristianismo católico), Hélder basaba su sensibilidad en conceptos cristianos que siempre intentó mantener alejados de posiciones políticas.

⁴ Sobre su vida, consultar PILETI; PRAXEDES (1997).

⁵ Entre las varias obras biográficas sobre Casaldáliga, se recomienda ESCRIBANO (2000).

Nestas circunstâncias, a diversidade institucional normal deixa de existir. No caso dos militares antes de 1964 este movimento foi do centro para a direita. Para a Igreja, o seu choque com os militares fá-la mover-se do centro para a esquerda, porque a defesa da sua autonomia institucional provoca a união dos religiosos conservadores com os progressistas e até com os críticos mais radicais do governo”. (ALVES M., 1978, p. 259)

La situación de privilegio que tenía la Iglesia en Brasil al ser independiente y respetada por el poder militar, dado su carácter sacro, le permitió presentarse como el actor que protegía a los débiles frente a los represores de la dictadura. La CNBB y sus obispos tuvieron un papel fundamental en aquellos años, pues constituyeron uno de los pocos grupos que pudieron enfrentarse con relativa libertad contra el Estado militar. Apoyados en la relación histórica entre Iglesia y Estado, se vieron favorecidos por este privilegio. Aun así, no se libraron tampoco de la represión⁶, sobre todo política, al pretender el poder dictatorial aislar a los obispos más “subversivos”.

Durante los siguientes veinte años de la dictadura civil-militar la Iglesia se convirtió en un lugar de libertad de organización y acción que ocupó el vacío que la represión había creado al eliminar los espacios de organización política, sindical o social. En ese contexto se crearon las

6 Dom Valdir Calheiros fue procesado por la justicia, Dom Pedro Casaldáliga sufrió intentos de asesinato y continuas amenazas de expulsión de Brasil, Dom Adriano Hipólito fue secuestrado por paramilitares de derechas vinculados a los militares (ALVES, 1978). La única publicación que mantuvo un censor permanente en Brasil durante la dictadura militar fue la publicación de la institución religiosa en São Paulo. Durante este tiempo se vetaron innumerables artículos ante un medio de comunicación que persistía en seguir compartiendo los principios de la Teología de la Liberación y condenando la tortura y la represión. A pesar de plantearlo, las autoridades no terminaron de cerrar la publicación por miedo a ser aún más impopulares entre la población (SOUZA N., 2016). El gobierno militar llegó al punto de mantener activa una red de espionaje nacional que vigiló a los obispos católicos que le hicieron oposición (GOMES, 2014).

diferentes pastorales (de la tierra, de los trabajadores, indígena, etc.) y las famosas Comunidades Eclesiales de Base (CEBs); constituyéndose la propia Iglesia como “a voz dos sem voz” (SOUZA L., 2004, p. 90). Se articuló toda una nueva forma de relacionarse entre la Iglesia Católica y la base social con la cual había perdido contacto en los últimos tiempos.

4.1 Los misioneros libertadores en Brasil y el nacimiento del Conselho Indigenista Missionario

Conociendo este contexto, lo que interesa en este trabajo es comprender cuál fue la acción misional libertaria y porqué fue tan importante para la figura del indio. Un resumen interesante de la evolución de los misioneros en Brasil lo hizo Darcy Ribeiro (1977), que, como la mayoría de científicos y *sertanistas* de la época ligados al indigenismo laico, condenaban (como es el caso del antropólogo) o no toleraban su actuación entre los pueblos indígenas. Para Ribeiro, el misionero fue un intermediario de la civilización, complejo e interesado, que predicaba el interés por salvar el alma de los indígenas. Interesados por que “É verdade que esta não é tão egoísta como a busca de lucro pelo empresário, mas tem também seu conteúdo de auto-afirmação, uma vez que o missionário busca sua própria santidade e, se possível, o martírio” (p. 481). Algo que, unido al rol histórico que tuvo la cristiandad en la expansión de la civilización europea, convirtió a los misioneros y misiones en ejércitos de europeización, capaces de aplicar todo tipo de violencia como medio para tales objetivos.

Ribeiro señala que uno de los acontecimientos más importantes de la historia reciente de Brasil (el libro es de finales de la década de 1970) fue el cambio radical en la posición de las órdenes religiosas frente a la cultura indígena, especialmente las católicas. Después de siglos de acción

catequizadora, prejuiciosa e intolerante, según el antropólogo, algunas misiones comenzaron a reconocer la necesidad de trabajar basándose en el respeto a sus culturas y de entender que, para su supervivencia, tenían que ejercer el derecho a ser ellos mismos y a vivir según sus costumbres.

“Desde que assumiram esta nova atitude, muitos missionários começaram a preparar-se cientificamente para melhorar as suas formas de ação e incluíram, entre estas, a aceitação do dever de dedicar-se a duas ordens nova de preocupações” (RIBEIRO, 1977, p. 481). Que son, según Ribeiro, primero asegurar a los pueblos indígenas la posesión de su tierra ancestral. Y segundo, acabar con prácticas tradicionales de las misiones como trasladar tribus enteras de sus tierras a otros lugares más accesibles, desmembrar familias extensas para imponer el modelo nuclear cristiano o separar padres e hijos para aculturar a estos últimos a través de una educación alejada de la que recibirían en el seno de la comunidad indígena. Todos estos cambios anunciaban una nueva era en la obra misional que supuso un indigenismo, de base religiosa, moderno y adaptado a los nuevos tiempos, mientras que el resto de los indigenismos estaban en franca decadencia y crisis. El hueco dejado por el indigenismo académico que iba siendo sustituido por aquel de corte militar fue ocupado por un indigenismo misionero que abogaba por la autodeterminación y la identidad indígena.

As novas missões preocupam-se, também, com outras questões cruciais, como a necessidade de superar o paternalismo assistencialista para assegurar aos índios o comando do seu próprio destino, devolvendo-lhes a individualidade, reintegrando-os em sua cultura e reconhecendo-lhes a condição de seres adultos, responsáveis e respeitáveis. Com este objetivo buscam formas de relação que permitam superar a apatia e a desmoralização em que recaíram tantas tribos catequizadas. (RIBEIRO, 1977, p. 482)

Como se ha señalado con anterioridad, la sociedad brasileña y la opinión pública en la década de 1970 sufrieron un profundo cambio que le llevó a enfrentarse a las posiciones defendidas por el poder durante la dictadura civil-militar. En el epicentro de ese enfrentamiento cada vez más intenso, se puso al indio como víctima principal, en representación de la esencia de Brasil que sufría bajo aquella dictadura. En este sentido, la Iglesia Católica no fue diferente, seguramente la situación del país y la predisposición de la sociedad fomentó el auge de los sectores progresistas, que proponían una lucha generalizada contra la desigualdad y la opresión.

En este contexto, a partir de 1972, se fueron diseñando unas nuevas líneas de pastoral indígenas más nítidas y comprensivas que clamaban por preservar las culturas indígenas, opinión que se empezaba a compartir en otros sectores del indigenismo.

Agora, pela primeira vez na história deste país, se reconhece que não somos nem queremos ser uma configuração cultural uniforme e monolítica, calcada na civilização luso-brasileira, mas uma unidade cultural pluriforme, adulta e amadurecida, que não teme enriquecer-se de contribuições culturais que outros povos nos possam trazer. (BELTRÃO, 1977, p. 215)

A pesar de que la Iglesia había comenzado el siglo XX defendiendo su tradicional metodología de aculturación que atacaba las bases de la organización y creencias indígenas, pasaron durante la década de 1970 a un nuevo esfuerzo misionero dirigido a la defensa de la cultura y los derechos de los pueblos indígenas.

El comienzo de este nuevo impulso misional tuvo dos orígenes bien definidos desde el punto de vista institucional. Por un lado, el Papa Pablo VI, animado por el Concilio Vaticano II, nombró una serie de obispos “progresistas” para la CNBB que poco a poco se fueron abriendo paso en las altas jerarquías de la Iglesia en Brasil. El máximo exponente de ello fue D. Aloísio Lorscheider (1924-2014),

quien fue su presidente (1971-1978) y en cuyo seno creció rápidamente la nueva acción misional (OLIVEIRA J.; FREIRE, 2006, p. 149).

Por otro lado, en 1972, en un encuentro latinoamericano de misioneros en Asunción, Paraguay, estos decidieron reaccionar a partir de reconocer que los errores misionales señalados y denunciados por los antropólogos en Barbados (1971) estaban bien fundamentados. También fue importante la interpretación de la encíclica “Gaudium et Spes”⁷, que dio paso a valorizar la cultura indígena comenzando a hablar de “encarnación” misionera. Así, inspirados en ambas iniciativas y bajo estas premisas, se creó en 1972 el Conselho Indigenista Missionario (más conocido por sus siglas Cimi).

[...] a 23 de abril de 1972 se reúne, convocado pela CNBB, um grupo de interessados na renovação e organização de trabalho da Igreja junto aos povos indígenas. Eram sete bispos, quatro irmãs e 16 padres que constituíram o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em Brasília. (SUESS, 1985, p. 103)

La misma era una organización que pronto comenzó a tener una gran popularidad entre los sacerdotes y misioneros jóvenes que se veían seducidos por las líneas de abordaje que proponía la Teología de la Liberación. No es de extrañar que para finales de los años 1980 ya pertenecieran más de trescientas personas a una organización eclesíastica que había sido clave para la organización de los pueblos indígenas y la actualización de sus derechos en la Constitución de 1988. Para 1987 pertenecían al Cimi:

[...] todos os bispos e prelados católicos do Brasil em cujas dioceses ou prelazias haja comunidades indígenas (atualmente são cerca de 70 bispos e prelados); – os superiores locais

⁷ Dedicada a la actuación de la Iglesia Católica en el mundo moderno cuyo texto se puede consultar: <https://bit.ly/1gESTGH>, accedido el 13 de septiembre 2015.

e regionais dos missionários que trabalham nas comunidades indígenas; – aqueles que trabalham de modo estável, ativa e diretamente, na pastoral indigenista (atualmente 270, na maioria leigos); – e o membro da Comissão Episcopal de Pastoral (CEP) responsável pela Linha Missionária da CNBB. (CNBB, 1987, p.15)

Fue una época que exponía la profunda crisis civilizatoria que vivía Brasil, pues el “*Milagre*” brasileño parecía demostrar el poder del discurso desarrollista y triunfalista militar, al mismo tiempo que se tramitaba el que luego sería el *Estatuto do Índio* de 1973 y se generó un nuevo marco de derecho para los pueblos indígenas; todo ello apoyado por los sectores más conservadores de la Iglesia (OLIVEIRA J.; FREIRE, 2006, p. 151). Mientras que del otro lado, la expansión económica estaba mostrando la realidad de la invasión de los frentes de expansión de la sociedad nacional y sus consecuencias sobre los pueblos indígenas. Las cicatrices eran visibles en las nuevas carreteras que cortaban el interior brasileño, que supuraba indígenas enfermos y moribundos. También importante fue el despertar de una conciencia colectiva que clamaba contra aquella situación y pedía repensar el modelo de sociedad. Conciencia que el sector más progresista de la Iglesia Católica, en su afán por actualizar la institución, quería liderar.

El conflicto entre ambas partes siempre estuvo latente, a pesar de estar el Cimi “apadrinado” por el CNBB, las críticas, disensiones y desacuerdos fueron constantes, como muestran las declaraciones del escritor y periodista conservador Gustavo Corção (1986-1978), voz mediática del ala conservador, cuando dijo en O Globo (01 de enero 1974): “alguns bispos do Brasil têm por princípio que o atraso paleolítico de sua cultura (dos índios) deve ser mantido e respeitado. Com este princípio seria criminoso, contrário aos direitos do homem, dar-lhes uma enxada ou ensinar-lhes a fazer o sinal da cruz”. Defendiendo en O Estado de São Paulo (20 de julio 1974) que los misioneros del

Cimi querían mantener en el atraso al indígena y que el respeto por la cultura indígena era negarle la posibilidad de desarrollarse y poder ser, contra su voluntad, como el hombre civilizado:

Eles querem ser gente, querem ter espingardas, e mais adiante, na mesma linha, quererão ter máquinas de escrever, carros, cartórios, querem ter títulos e NPF, querem ser gente, mas os missionários do Cimi estão vigilantes, atentos, para que eles não procurem evoluir no modo de moer a mandioca ou de pescar. (apud. BELTRÃO, 1977)

En este contexto, el Cimi nació como respuesta al indigenismo pasivo, corrupto y colaboracionista de la Funai durante la dictadura militar y la mala praxis de las misiones tradicionales (OLIVEIRA R., 1988, 25-26), contra quienes clamaban, como hizo el obispo progresista del Chapecó, Dom José Gomes (1921-2002):

Talvez numa linha mais tradicional a preocupação dos sacerdotes e bispos é que chegando junto ao índio, eu tenho logo em seguida que batizá-lo, cismá-lo, fazer a primeira comunhão, o casamento religioso e nisso estaria o cristianismo. Principalmente depois do Concilio Vaticano II, a idéia de evangelização se tornou mais ampla. Não se trata de saber algumas verdades pela catequese e receber os sacramentos. É preciso um engajamento pleno na história e na vida de cada povo para uma libertação plena. (PORANTIM, año 2 nº 11 agosto 1979)

La creación y la actuación del Cimi, en la década de 1970, representó una nueva manera de intervenir en la cuestión indígena en Brasil para la Iglesia Católica que le metió de lleno como uno de los actores principales, papel que había perdido desde la creación del SPI en 1910. Gracias a ello, guiados por la lectura evangélica de la Teología de la Liberación que le apartaba de la línea tradicional de protagonista de la opresión colonizadora, los misioneros

reconocieron en los indios el sufrimiento de los “oprimidos” y el compromiso de la Iglesia en crear un pastoral liberadora.

Frente a esse contexto, o trabalho do Cimi consiste em compartilhar e lutar pela utopia possível, a Terra-sem-males. Na marcha de libertação dos trabalhadores e dos povos indígenas sabemos que se anuncia e antecipa a concretização do Reino de Deus. Reino que não se identifica nem um pouco com o presente sistema capitalista. (PORANTIM, nº 27, marzo 1981)

4.2 La pastoral indigenista

A partir de las bases de la Teología de la Liberación, el Cimi buscó la forma de analizar la realidad interétnica brasileña y definir en su discurso el rol de los pueblos indígenas en la sociedad y el mundo. Tras la construcción de esa definición, elaboró un cuadro de las relaciones interétnicas que le legitimase como autoridad indigenista y justificase su trabajo pastoral. Para eso mantuvo como referencia la cuestión del oprimido, en el cual englobaba lo indígena dentro de los excluidos del sistema como los “sin tierra”, los afrodescendientes, *favelados*, etc., y se esforzó en elaborar una estrategia que transformase enemigos reales en aliados potenciales, en un intento (con éxito relativo) de simplificar la infinita complejidad del conflicto interétnico: “É o caso, por exemplo, de posseiros e pequenos lavradores invasores de terras indígenas, que foram considerados vítimas da opressão do capital e do latifúndio, da mesma forma que os povos indígenas” (MATOS, 1997, 44).

Un importante paso para armar esta estrategia fue la de definir como enemigo absoluto al Estado, imaginado como el aparato garante y preservador de un sistema desigual en el cual se recreaba la miseria de los marginados. En este cuadro de alianzas y enemistades, el Cimi (como ala indigenista

de la pastoral de los oprimidos) especificó en la vertiente interétnica como enemigo el indigenismo institucional, a la sazón, la Funai.

El objetivo de los misioneros del Cimi fue poner bajo vigilancia constante a la Funai, consiguiéndolo con denuncias insistentes y presionando públicamente por el cumplimiento de las leyes. Este acoso se encontró con un estamento militar que no estaba acostumbrado a este tipo de oposiciones y contra la cual no poseía medios eficaces de combate. Gracias a esta situación, los misioneros consiguieron movilizar a los indígenas, inculcarles su discurso, organizar las bases del movimiento indígena, otorgarles consciencia como marginales y asesorarles para que se enfrentasen al Estado más efectivamente (SUESS, 1998).

Sin perder el horizonte evangelizador que envolvía todo el trasfondo de la pastoral libertadora indigenista, como un objetivo final y latente de la acción misionera, el Cimi hizo un notorio esfuerzo por agrupar a todos aquellos que actuaban de forma directa con los pueblos indígenas. Bajo esta acción evangélica, crítica y liberadora, propusieron luchar por la autonomía, la demarcación de tierras, la cultura tradicional y la educación intercultural (VIERA, 2002).

Es complicado imaginar la emergencia étnica característica de Brasil de la década de 1970 y 1980 sin la actuación de los misioneros de la Teología de la Liberación y su trabajo de apoyo a los líderes indígenas. En este proceso de emergencia, ocuparon el espacio de un indigenismo revolucionario y transgresor que basaba su poder en una institución que no era subsidiaria del Estado (y por tanto, de los problemas que acarrea como la presión política, las relaciones de poder, etc.), y que podía permitirse el enfrentamiento abierto.

Desde la perspectiva histórica, la aportación de su trabajo fue clave para que los pueblos indígenas pudieran comenzar a tejer una red de aliados, y, consecuentemente, organizarse como movimiento social. Por ello los propios

indígenas se apropiaron, y replicaron en su representación frente a la sociedad, de ciertos aspectos del relato de los misioneros. Por todo ello, la aportación de los misioneros del Cimi a la construcción de lo indio fue clave para que este alcanzase su forma contemporánea actual.

Para combatir y diferenciarse de la práctica misionera tradicional, el Cimi propuso la “indianización” de la palabra de Dios. Para ello creó una línea metodológica que propuso a los misioneros el conocer profundamente las religiones y culturas indígenas, “encontrar” la palabra de Dios en ella, y trabajar con ese material. Esta propuesta metodológica buscaba poder integrar la creencia y práctica religioso-cultural indígena en el Evangelio cristiano, invitando a los misioneros a buscar y reflexionar sobre las mismas desde un punto de vista teológico. El objetivo último era poder encontrar el modo de hacer una evangelización eficaz que no entrase en conflicto directo con la cosmovisión y estilo de vida indígena.

Paulo Suess, uno de los grandes ideólogos del Cimi y actor afanoso durante los años fuertes de la dictadura, escribió varios libros en los cuales elaboró la construcción teológica y teórica de la pastoral indigenista liberadora. Escudriñando su libro *Crônicas de Pastoral e Políticas Indigenista* (1988), es posible desgranar el imaginario religioso de estos misioneros sobre la cuestión indígena y el indio. Para Suess, la religión, por pertenecer y privilegiar a una cultura concreta, es siempre etnocéntrica. Es por esto que defiende que el catolicismo tenía que deshacerse de los elementos culturales que le unen a tales paradigmas limitados. Estos elementos que él llama “identidades de origen” (siendo en el caso cristiano: la judía, la griega o la romana por ejemplo) debían abandonarse, para así, poder dar paso a todo su esplendor ontológico o “identidade das raízes”. O sea, las enseñanzas puras de Jesucristo y del Evangelio. Ignorando, adrede o no, que las dichas enseñanzas son fruto de contextos concretos fuertemente vinculados al paradigma cultural del que nacen, Suess defiende que son universales

y que van más allá de las ataduras culturales que fomentan las pasiones terrenales que han tenido como fruto siglos de dominación, exterminio y explotación colonial.

El objetivo era hacer una teología que demostrase que todas las religiones buscan la salvación a su manera, y bajo esta premisa, encontrar caminos comunes (SUESS, 1985, p. 29). Planteamiento basado en la encíclica *Lumen Gentium*⁸; se defendía el hecho de que todos merecían y debían tener la posibilidad de ser salvos, y para esto solo había que seguir la consciencia personal inspirada directamente por Dios:

Assegurada a salvação de todos, a tarefa missionária não fica sem razão e não perde a sua emergência, porque “manifestar e comunicar a caridade de Deus” (Ad gentes 16) não se limita à salvação da alma. A missão não se restringe ao campo religioso. Ela parte do religioso, quer dizer, da opção de fé que o missionário realiza dentro das estruturas religiosas da sua Igreja, mas dispara na libertação integral do homem. (SUESS, 1985, 25)

El primer paso necesario para conseguir estos objetivos transitaba por “indianizar” la propia institución religiosa. La Iglesia, bajo esta novedosa luz, tenía que ser más indígena, no solo para identificarse con ellos, sino para hacerlos formar parte de un todo universal que respetase la diferencia, demostrando que en todas ellas existía la luz de Cristo. Lo que el Cimi y la Teología de la Liberación llamaban exactamente una Iglesia “desencarnada”, que pudiera estar por encima de todas las culturas, a diferencia de una Iglesia ligada a una cultura, en este caso, europea, y que le hacía etnocéntrica, autoritaria y etnocida. Una misión volcada hacia la gente, a preservar la propia Iglesia del tradicional narcisismo, de la introversión y del autoritarismo que producía pensarse como el “dono da verdade” (SUESS, 1988,

⁸ Encíclica promulgada el 21 de noviembre de 1964, cuyo texto puede ser consultado en: <https://bit.ly/1fVWpJq>, consultado el 14/09/2015.

244). El Evangelio tenía que ser interpretado como una propuesta, no una imposición, ya que la propia estructura de la fe estaba basada en el diálogo.

[...] A visão do Cimi, que é a necessidade e o dever de respeitar a religião do indígena, enquanto um ser social sujeito da história e não um indivíduo passivo e abstrato, sem vontade própria. (VIEIRA, 2000, p. 57)

Se puede contextualizar la Iglesia descarnada como una iniciativa que quería ampliar a todo el cuerpo de la institución, la que por entonces era conocida como la metodología de la inculturación, y que también formaba parte de la formación básica de los misioneros adscritos al Cimi (en general se consideraba una característica básica y necesaria en todos los misioneros). Para los teólogos y, oficialmente, para la Iglesia Católica, la inculturación se remontaba a la evangelización de los pueblos eslavos por parte de Cirilo y Metodio en el siglo IX. Algo que recordaba la carta encíclica escrita por Juan Pablo II el 31 de diciembre de 1980 llamada *Slavorum Apostoli*⁹. La inculturación proponía que el misionero se introdujese en la cultura local de los pueblos por evangelizar, y que a partir de ese proceso encontrase la verdad del evangelio en sus diferentes manifestaciones. O sea, proponía la introducción del mensaje y los valores cristianos en el contexto concreto de la cultura que se quería evangelizar, teniendo en mente que estos se podían manifestar de formas variadas y específicas, y que podían ser usados para ayudar a comprender mejor el dogma.

Un buen ejemplo de ello aparece en un artículo del O Estado de São Paulo (14 de junio 1974), que recoge todo el transcurso del proceder del Cimi en una de sus misiones más famosa, la de Meruri (Mato Grosso) entre los Bororo. En el artículo se puede comprobar cómo se crearon hibridismos, al mismo tiempo que se vivían sincretismos

⁹ Accesible en <https://bit.ly/2Gi4v5b>, consultado el 14/09/2016.

bajo la mirada complaciente de unos misioneros satisfechos de su trabajo evangelizador. Según su presidente por aquel entonces, el padre José Vicente César, “os missionários devem motivar os índios a criarem suas formulas próprias de oração, tornando a eucaristia uma manifestação comunitária”.

Mientras se desarrollaba una misa y un bautismo en un jueves de ceniza con elementos sincréticos cristianos y Bororo, los misioneros del Cimi evangelizaban a los indígenas defendiendo que sus manifestaciones religiosas eran también parte de la adoración de un mismo Dios, “[...] grande novidade do Cristianismo é que Deus é Pai e todos os seres são irmãos, sendo que o Espírito de Deus opera em todo o mundo e em todos os povos”.

Siguiendo esta línea y queriendo dejar patente la ruptura con el tradicionalismo misional, la editorial del PORANTIM (nº 5, octubre de 1978) recogía dos tipos diferenciados de acción misionera por aquel entonces, y que ponía a todos los misioneros en una disyuntiva necesaria a la que debían someterse, estar con los pobres o con los poderosos. Por un lado el proyecto misionero “pragmático” que partía de la base de que la causa indígena estaba perdida, y asumía el papel de administrador del proceso en el cual el indio, alcanzado por los frentes de expansión, desaparecería étnicamente al estar jurídicamente emancipado, y cultural y económicamente asimilado. La labor de ese misionero era la de introducir al indio en el universo simbólico y cultural de la sociedad hegemónica que le estaba asimilando, prepararlo para competir con los blancos al mismo tiempo que era cristianizado. Se consagraba de esta forma una alianza con el Estado que se aseguraba la disipación cultural de las etnias que obstaculizaban los proyectos nacionales. Siendo así la acción misionera la que “suavizaba” el choque cultural, el etnocidio y el genocidio, en aras de un proyecto civilizador irrefrenable.

É inútil criticar a Funai e os latifundiários –afirmou o padre Thomas de Aquino Lisboa, vice-presidente do Cimi– sem levar em conta que a Igreja também cometeu e ainda vem cometendo uma série de erros no seu trabalho com minorias étnicas. Temos que admitir que, desde o colonialismo, ela vem participando ativamente de um processo de assimilação da cultura européia imposto aos índios e, o que é pior, aplicando métodos de aculturação inteiramente irracionais, que provocam sérias divergências no próprio meio indígena. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 9 de marzo 1976)

El otro proyecto que proponían los misioneros del Cimi en Porantim era el “radical”, un sendero que buscaba convertir la acción misional en un proyecto de vida que fuese hasta la raíz del problema. El misionero primero debía poseer fe absoluta en la causa indígena y, a partir de ahí, trabajar como lo haría Jesucristo: “[...] não podemos dar receitas. Procuramos apenas balizas. A tarefa é, antes de tudo, estar presente, abrir caminho, derrubar fronteiras, afastar perigos, questionar programas, afinal, garantir um espaço para viver” (PORANTIM, nº 5, octubre 1978). Por eso era importante evocar diariamente la pasión de Cristo, pues como él, que murió por luchar contra los poderosos, había que mantenerse fiel y no hacer alianzas con ellos. En esta línea era que actuaba y debía actuar el Cimi.

A causa indígena é uma causa de morte e vida. Jesus, condenado e entregue à morte pela justiça dos homens, pelo poder político e religioso, foi chamado à ressurreição pelo Pai. (Ibid.)

En el documento que nació del encuentro entre el 7 y el 10 de marzo de 1972 en la ciudad de Asunción y que tenía como objetivo analizar la declaración de Barbados (1971)¹⁰

¹⁰ La declaración de Barbados, que proponía el fin de la acción misionera, creó un revuelo enorme en la Iglesia Católica y en todas las congregaciones cristianas con acción misional. De esta crítica salieron varias respuestas precipitadas como la del Consejo Mundial de Iglesias, que tachaba tal declaración

y la labor misionera (compilado en Suess, 1980, p. 27-30), se defendió a la Iglesia como sinónimo de misión. Dicho ejercicio ofrecía la posibilidad de buscar a Dios y el evangelio en todas las lenguas y culturas, gracias a la voluntad de llevar la buena nueva a los pobres y oprimidos. Según este documento, por circunstancias históricas se identificaba al cristianismo con las estructuras represoras de dominación, ocultando la verdadera naturaleza de Cristo, abierto a todos sin discriminación, y de la propia institución, como comunidad de hermanos que servía al mundo.

El documento reconocía que la Iglesia había sido instrumentalizada por el poder para legitimarlo, haciendo que la sociedad perdiera el respeto hacia ella. Es por esto que una nueva acción misionera pretendía, asumiendo los errores señalados por Barbados pero oponiéndose a su desaparición: abandonar toda práctica e ideología de opresión; denunciar los abusos con hechos, no solo de palabra, contra la sociedad nacional e incluso contra la propia Iglesia (de personas y organizaciones concretas); proclamar con confianza en el Espíritu Santo y el evangelio de Cristo la liberación de los pueblos indígenas. Todo ello, según estos misioneros, llevaría a su mismo tiempo a la liberación de la propia Iglesia.

El documento, una muestra de la influencia del progresismo latinoamericano en el clero activista, denunciaba el racismo en la sociedad latinoamericana, del cual la propia Iglesia era partícipe. Por eso, terminaba apoyando las críticas de Barbados, como era la legislación o praxis racista de los gobiernos, la concepción de las tierras indígenas como tierra de “nadie”, o la administración paternalista y

de apoyo al comunismo, o el Concilio Evangélico Alemán, que declaró: “No se puede [...] atribuirse una ciencia ideologizada la aureola del único salvador y al monopolio de lo humanitario” (BEJARANO, 1972). Aun así, Barbados activó una reacción en cadena que llevó a repensar la misión como algo que no se estaba haciendo del todo bien, dando espacio a la propuesta renovadora de la Teología de la Liberación que en Brasil tuvo su réplica con el Cimi.

discriminatoria que generaba una situación de explotación y dependencia en los pueblos indígenas. En un sorprendente ejercicio de reflexión y aceptación, la resolución de Asunción supuso un cambio de rumbo importantísimo en América Latina y especialmente Brasil, donde tuvo una de sus mayores expresiones. Allá, el Cimi, inspirado en esta declaración, comenzó un diálogo, en teoría, horizontal con los pueblos indígenas, como propuestos protagonistas, que buscaba darles asesoramiento y apoyo en sus problemas específicos. Al mismo tiempo, a partir de esta reflexión, se decidió que la Iglesia debía buscar la colaboración de expertos científicos en el área y colaborar con misiones de otras congregaciones, teniendo siempre como protagonista el indígena y su problemática.

El Cimi se consolidó como el sector más progresista y, en teoría, abierto a otras realidades en todo el sistema católico de Brasil. Pues no solo incorporaba la ideología marxista que impregnaba todas las bases de la Teología de la Liberación, sino que además lo unía en un ejercicio extraordinario de aceptación de otras formas de religiosidad. Esta teología de fuerte carácter socialista no temía unir, en un elaborado e imbricado hilo argumental, el anticapitalismo, con la palabra de Cristo y otras cosmovisiones aparentemente enfrentadas. Como señalaba uno de los tantos documentos producidos por la organización para la celebración de la *Semana do Índio* en 1985:

A Boa Nova de Jesus Cristo, vivida na fraternidade dos cristãos, visa esta vida “para todos”. Em Jesus Cristo somos todos irmãos. Temos um só Pai. Não há deuses concorrentes, que guiam seus povos, uns contra os outros. Os ídolos, sim. Os ídolos são concorrentes: o ídolo da cobiça, da acumulação, das obras faraônicas, do grande capital. Os ídolos corrompem e dividem os povos. Deus une e irmana. (CIMI/CNBB, 1985)

Según el mismo, los propios misioneros traían los errores y desvíos de aquella sociedad estratificada en clases y dividida por el gran ídolo del capital. Era un proceso

de aprendizaje para todos, pues al mismo tiempo que los indígenas tenían que aprender a organizarse para poder defenderse gracias a la asesoría de los misioneros, estos aprendían a despojarse de aquellas cadenas que traían de la sociedad occidental:

Nós, os não-índios, também queremos viver. Queremos viver com os outros e não contra ou por conta dos outros. Neste propósito, os povos indígenas navegam com a maioria do povo brasileiro na mesma canoa furada, ambos vítimas do modelo anti-social de desenvolvimento, do regime autoritário e do projeto cultural elitista e marginalizante. (CIMI/CNBB, 1985)

Esta teología se proponía como la que defendía originalmente Cristo, y en ella, encontrar aliados entre los marginados por el sistema, los incomprendidos, los ignorados y maltratados. En esta visión global, lo local tomaba un fuerte protagonismo al buscar crear uniones en la capacidad organizativa de estas poblaciones, y a partir de ellos, proyectar una revolución social con un fuerte carácter religioso. No en vano, el Cimi, fue acusado por muchos por aprovechar su mesianismo entre los pueblos indígenas, propensos, por sus creencias tradicionales, a creer en este tipo de eventos extraordinarios. Aun así, el ascenso de la organización misional, en popularidad, capacidad mediática e influencia, fue meteórica, al igual que su descenso a finales de la década de 1980. Probablemente, la propuesta radical e innovadora de su teología tenga mucho que ver en ello.

A sociedade indígena realiza simplesmente, quase que rotineiramente, a socialização dos seus bens. Toda a organização social indígena está baseada nesse principio de partilha, de socialização, de fraternidade. Mas isso, o capitalismo quer abafar a todo custo na vida desses povos. Isso, a todo custo querem arrancar do coração do índio. Por isso, o índio é um empecilho.

Não tanto porque não produz para o Estado. Não tanto porque ocupa muitos hectares de terra fértil. Não tanto porque possui uma cultura e uma língua diferente. Por tudo isso, sim! Mas não apenas por isso.

Para o Estado, para o Poder, para as classes dominantes, o índio é empecilho simplesmente porque vive um modelo alternativo de sociedade fraterna. E isso o capitalismo não suporta. E isso, o grande empresário e o latifundiário temem como uma ameaça. A ameaça constante da palavra evangélica. A ameaça do testemunho Cristão vivido explicitamente, concretamente no dia a dia de um povo.

De muitos povos que resistem ao sistema e lutam por manter uma sociedade sem ricos e pobres, sem abastados e famintos. (CIMI/CEPILLA, 1989)

4.3 El indigenismo religioso del CIMI

A partir de la inculturación y la Iglesia descarnada, se hizo una lectura realista y minuciosa de la cuestión indígena que intentaba crear una metodología de actuación acorde a sus necesidades. En un ejercicio de etnocentrismo que se desconoce a sí mismo, el Cimi vivió en la ilusión de que actuaba bajo los principios puros de las enseñanzas de Cristo, y que, como ideales universales comunes a todo ser humano, actuaba con una asepsia carente de marcados paradigmas ideológicos y culturales impositivos. Esta idea de unos valores cristianos como bien universal que podían ser encontrados en múltiples y variadas formas manteniendo su esencia más pura provenía de la lectura que la Teología de la Liberación hizo del propio cristianismo y del tiempo presente.

En esta línea, pueden leerse los trabajos que el filósofo argentino Enrique Dussel hizo por aquella época. Dussel es un intelectual que se formó al calor de este impulso de cristianismo progresista latinoamericano. Sus estudios de teología le llevaron posteriormente a elaborar los principios de su “Filosofía de la Liberación”, ampliamente inspirado en esta teología. Este, desde Europa, donde estudiaba e

investigaba sobre teología, escribió en 1973 reflexiones que pretendían llegar a la raíz del problema latinoamericano, del eurocentrismo y el rol de la Iglesia en ese juego.

Para el filósofo, el cristianismo era mucho más que una cosmovisión europea, su objeto no era ni una persona, ni una ideología o una moral, era una relación intersubjetiva susceptible a toda realidad humana. El cristianismo era la relación existencial que cada persona tenía con la divinidad. Algo que generaba una cosmovisión universal cristiana a partir de “entender la estructura del hombre, del hombre con respecto al hombre, de las comunidades con respecto a la creación, a la historia, al Absoluto” (DUSSEL, 1973). Esa cosmovisión, siempre según el filósofo, permitía a cualquier persona encontrar sentido a las cosas, a la “muda objetividad”.

1. Defender a terra.
2. Aprender a língua.
3. Incentivar a auto-determinação.
4. Capacitar para o contato.
5. Recuperar a memória.
6. Explicitar a esperança.
7. Estimular alianças. (SUESS, 1988, 248)

Por otro lado, estos eran los puntos principales propuestos por la metodología de los misioneros que querían practicar la misión “radical” entre los pueblos indígenas, basada en siete puntos que el Cimi llamaba sacramentos. Estos puntos pretendían, junto con la construcción teológica expuesta por Dussel, crear una concepción de la otredad, bajo un paradigma cristiano universal, a la que había que liberar. La combinación de ambas cuestiones generaba una *praxis* libertadora a la que debía aspirar todo misionero.

Analizando los puntos, se puede decir que, desde el punto de vista evangélico e ideológico, la defensa de la tierra tenía un sentido pleno para la labor misional como proceso de martirio y encarnación. Ya que el misionero tenía que estar presente, no sustituir, en la lucha del indígena por su

tierra y derechos, “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (Ibídem). Suess defiende que la tierra para el indio lo era todo, era donde convergía toda su problemática. La tierra vista no como acumulación, explotación o riqueza, sino como espacio y suelo cultural, referencia básica de sus valores, lugar de sus mitos y campo de sus historias; la tierra era la madre donde nacieron y reposaban sus antepasados.

Para un misionero que buscaba la inculturación, la lucha por la tierra en el caso indígena iba de la mano de la evangelización. La tierra era lo que da continuidad y razón de existir a los pueblos indígenas, era lo que garantizaba la vida y la perpetuación étnico-cultural (SUESS, 1988).

Este punto fue clave en la nueva pastoral indigenista pues abrió las puertas a un trabajo misional más profundo y con más influencia. A pesar de ello, hubo cierta resistencia cuando en la formación en la nueva pastoral indigenista muchos misioneros no entendían porqué se les daba prioridad a la tierra antes que al evangelio. A ello el Cimi preguntaba “¿no son la misma cosa?” (PORANTIM, año 1, n° 2, junio 1978).

El segundo sacramento, la lengua, también fue considerado, junto a la tierra, uno de los más importantes. Para Paulo Suess, uno debe “inculturarse” para poder comunicar. “O mensageiro da Boa Notícia que não se vale dos sinais, do código, do léxico ou da sintaxe dos índios, não pode ser entendido, sua mensagem não vai ser decodificada por eles” (SUESS, 1988, p. 240). Un misionero, como traductor que pasa un mensaje generado en una cultura para que sea entendida por otra, tiene que ser bilingüe. El aprendizaje de la lengua es el paso crucial de la inculturación, pues no se queda solo en el idioma, sino que conlleva aprender todo lo relacionado con el grupo étnico con el que se estaba trabajando. “A inculturaçãõ é uma exigência da comunicabilidade da mensagem, da palavra, do Verbo” (Ibid.). El misionero

debía involucrarse e identificarse pasionalmente con el grupo étnico, esa era la verdadera inculturación. En el caso de un grupo recién contactado, el misionero en cuestión no podía comenzar a evangelizar hasta que dominase sus referencias simbólicas y su lenguaje, alejándose todo lo posible del marco occidental represor.

El resto de los sacramentos de la pastoral indígena propuesta por Suess se englobaban en la participación y estímulo de la lucha de los pueblos nativos, capacitando e instruyendo, tomándola como propia dentro de la batalla por la dignidad de las poblaciones marginales. Se ve en esta lista de sacramentos lo importante que fue el Cimi como fenómeno social en el Brasil de los 1970 y los 1980, ya que no solo influyó en la formación de los misioneros, sino que tuvo un rol determinante en la formación política de los líderes indígenas y en el proceso de organización del movimiento indígena. La organización misional estaba dispuesta a ayudar a la creación de ese movimiento social y político, a través, principalmente, de la formación de una conciencia indígena sobre la realidad interétnica nacional. Por eso invirtió en su movilización política con el objetivo de organizarlos para reivindicar sus derechos en el seno del Estado y la sociedad nacional. Los misioneros veían en el movimiento indígena una alternativa para que los propios indígenas pudieran enfrentar el desencuentro interétnico en Brasil, una absoluta novedad en el indigenismo de la época. La hora de esperar a que se aplicasen correctamente las leyes y se respetasen los derechos por parte del Estado había pasado. A su vez, se había demostrado ampliamente que la política indigenista oficial no acompañaba los intereses de los pueblos indígenas, era el momento de crear una política indígena hecha por indígenas que superase el régimen tutelar oficial, así como la pasividad de aquellos interesados en la causa indígena.

Estas líneas se empezaron a definir en la *Primeira Assembleia Geral do Conselho Indigenista Missionario/CIMI* celebrado en Goiânia entre el 24 y el 27 de junio de 1975,

cuya acta recogía las líneas de actuación del organismo misional. Estas eran relativas a la tierra (recuperación y defensa); a la cultura (reconocimiento, respeto y apoyo); a la autodeterminación (para superar el paternalismo occidental, y por tanto la manipulación y la dominación, sea de religiosos o no); a la encarnación (conocer y valorar la forma de vida indígena, superando el colonialismo); a la concienciación (a la Iglesia sobre su rol, a los indígenas sobre sus derechos y a la sociedad sobre sus estructuras sociales injustas) y a la pastoral global (incluir la pastoral indigenista dentro de la pastoral latinoamericana a favor de los oprimidos).

Estas líneas fueron recogidas y repartidas por todas las pastorales del país, como la del sur, una que vivía conflictos muy fuertes, donde los misioneros cuestionaron “o comprometimento da Igreja com a classe dominante”, llegando a reconocer que muchas veces, a la hora de convivir con los pueblos indígenas, encontraban que eran ellos los que aprendían enseñanzas cristianas en la realidad indígena: “Se Cristo é doação e comunidade, não temos nada a ensinar para os índios, que vivem em comunidade e, por tanto, são mais cristão do que nos” (ESTADO DE SÃO PAULO, 25 de octubre 1975).

Estas ideas llevaron al Cimi en su primera asamblea general a proponer una serie de ideas revolucionarias para el indigenismo de la época, como inmiscuirse en la demarcación de tierras, organizar asambleas de líderes indígenas, organizar cursos de indigenismo, antropología y cultura indígena para misioneros, pedir que la Funai dejase el Ministerio de Interior y dependiese directamente de la presidencia o el de crear publicaciones que divulgasen la realidad indígena. Como vemos, la irrupción del Cimi en el contexto del indigenismo de la época, monopolizado por lo militar y con los remanentes del indigenismo heredero del *rondoniano* disperso y en descomposición, fue un torbellino que ilustró el desencuentro creciente entre la Iglesia Católica brasileña y la dictadura civil-militar. Poco a poco,

el protagonismo de los misioneros y religiosos adscritos al Cimi fue mayor en la lucha indígena y en la oposición al Estado. Esta deriva progresiva terminó por arrastrar a aquellos indigenistas que habían criticado la situación de eterna crisis del indigenismo oficial, y la toma de poder en todas sus estructuras por parte del aparato militar.

A medida que iba obteniendo una cuota de poder mayor y un protagonismo más pronunciado, el Cimi fue perfilando mejor la propuesta general de su indigenismo religioso, activista e insumiso. Este creciente protagonismo puede comprobarse en las actas de la “Segunda Assembleia Geral do Conselho Indigenista Missionario/Cimi” celebrada en el mismo lugar entre el 5 y el 9 de noviembre de 1977. La misma había sido convocada con la intención de ratificar las propuestas del “I Encuentro Pan-Amazónico de pastoral indigenista”, celebrado en Manaus en junio de ese mismo año con la intención de intercambiar ideas, objetivos y proyectos comunes entre las diferentes pastorales indigenistas; dicha reunión contó con la participación de misioneros de todos los países amazónicos (a excepción de las Guyanas). Este encuentro amazónico fue clave para que el indigenismo religioso impulsado por la Teología de la Liberación se constituyese como un indigenismo genuino con carácter propio basado en el principio de que las minorías étnicas, como población marginalizada, eran el centro predilecto en el Reino de Dios. Este indigenismo o pastoral indigenista, que llamaron durante el encuentro “encarnacionista-libertadora” (opuesta a la tradicional-doctrinadora-sacramentalista y a la desarrollista-paternalista), puso en práctica la metodología y los objetivos descritos anteriormente. La vitalidad de este indigenismo religioso era espectacular y su convicción de motores del cambio, poderoso. Patente en el tono triunfalista de la citada acta del II Asamblea General del Cimi, que reconocía la consolidación del movimiento libertario misionero enfrentando las críticas recibidas y comenzando su propio panteón de mártires (el año anterior se produjo

la muerte del padre Rodolfo Lunkenbein). Este se tradujo en el éxito que tenía la práctica de la “encarnación” y en cómo se demostraba la existencia de una lucha común de los oprimidos. Pidieron a las autoridades eclesiásticas que participasen más activamente de la pastoral indigenista y que la fomentasen en el resto de la Iglesia brasileña. Animados por esta perspectiva y tras definirse como un indigenismo alternativo, anunciaron en esta asamblea el fracaso de las instituciones blancas en la búsqueda de soluciones para la cuestión indígena. Por ello, empezaron a plantear seriamente el fomento y la organización de reuniones de jefes indígenas y de confederaciones de pueblos. Este momento fue clave, pues en él se conformó el indigenismo religioso como un actor que quería ser protagonista, consciente de su propia potencialidad. Algo que le llevó a generar un ego sobresaliente, haciendo que el Cimi¹¹ pugnara fuertemente por ser los padrinos principales del movimiento indígena.

O que é evangelizar?

Como evangelizar?

Por que evangelizar o índio?

Será que com a maneira de viver do índio, nos não estamos vivendo o evangelho de acordo como pregado por Jesus Cristo?

Já que vivemos em comunidade, isto é, em comunhão com outro, repartindo o fruto do nosso trabalho um com o outro, ajudando-nos mutuamente, o respeito para com a família, para com os filhos, a hospitalidade característica do índio, vida sem ambição, etc.

Esse tipo de vida é cristianismo ou paganismo?

O que é paganismo?

O índio já vive sua religião.

A religião de fora divide o índio.

A evangelização e catequese deve valorizar a cultura do índio.

¹¹ Cuyas bases ideológicas y metodológicas estaban apoyadas completamente por el CNBB. Los obispos mismos lo hicieron público durante la Asamblea General Extraordinaria de la institución, celebrada en Itaiçi (São Paulo) entre el 18 y el 25 de abril de 1978 (PORANTIM, n.º1, mayo 1978).

A caminhada do índio para uma redescoberta de seus valores humanos dentro de sua cultura foi e é evangelização. (O Mensageiro, nº 2, agosto 1979)

4.4 La supervisión del movimiento indígena

Bem, e a gente tem muita noção, e a gente tem noção da gravidade que é isso sabe? De quanto é grave as pessoas não reconhecerem a nossa capacidade como indígenas, de nós mesmos gerir os nossos investimentos, as nossas lutas, e protagonizar essas lutas sabe, que dizem respeito a nós. (Palabras de Azele-ne Kaingang, líder indígena, apud. BICALHO, 2009)

Consolidado como un indigenismo independiente con un marcado carácter libertador, el Cimi se autoproclamó el único actor interesado en la cuestión indígena. Relegando en un conveniente segundo plano su interés evangelizador, fue capaz de articular una defensa eficaz del indígena frente a los desmanes de la sociedad brasileña y la civilización occidental. Parte del proceso de consolidación y caracterización de este indigenismo como actor con derecho propio y diferenciado pasaba por criticar y señalar los fracasos de los otros indigenismos. El Cimi se auto-proponía como tercera vía que se encaraba en esencia a lo que consideraba “los otros indigenismos”, equivocados y caducos, de las vertientes tradicionales; como, por ejemplo, la oficial de la Funai o la romántica de los Villas-Bôas:

Entre a ‘integração quanto antes’ da política indigenista oficial e o ‘isolamento a-histórico’ de um certo populismo indigenista, a atuação pastoral vacila entre uma catequese integracionista e um pragmatismo do dia-a-dia, entre um desenvolvimentismo paternalista e uma evangelização libertadora. (SUESS, 1988, p. 211)

En este sentido y haciendo su propio análisis del indigenismo latinoamericano, Paulo Suess (1988, p. 225-234) individualizó lo que para él eran las cinco líneas de actuación indigenista que en aquel momento se desarrollaban en la región. En este análisis, propuso al Cimi y los misioneros de la Teología de la Liberación como el único indigenismo que podía llevar a los pueblos indígenas a soluciones concretas y efectivas.

El primero de dichos indigenismos era el oficial, que él llama “nacionalista”. Este indigenismo era el que había dominado a la oficialidad desde el inicio del Serviço de Proteção ao Índio en 1910 hasta la actual Funai. Esta línea era la compartida por todos los Estados latinoamericanos con una política indigenista activa. Según señala el autor, la política indigenista oficial clásica buscaba tener al indio nacionalizado como paso a la extinción de las diferencias étnicas. Para reforzar su argumento, lo ilustra con el siguiente proceso; de indio tükuna a tükuna brasileño y de indio brasileño a brasileño con abuelo indígena. Con el tiempo pasaría a ser un *caboclo* amazonense, *caipira* paulista/*mineiro* o *sertanejo* nordestino, disuelto en la cultura dominante. El pluralismo étnico visto como un obstáculo a la integración nacional, basaba su legitimidad en el polémico *Estatuto do Índio* de 1973. En esta legislación, la misma era definida como una ficticia integración armoniosa, pues el Estado nacional, a merced del capitalismo dominante, acababa acelerando la integración, la cual terminaba siendo violenta y agresiva. Suess advierte al futuro misionero sobre este indigenismo: si se sometía a sus dinámicas como instrumento de genocidio sería apoyado por el Estado, pero cuando todo acabase, ya no tendría más valor para los poderosos.

A padronização imposta pela nossa cultura é morte certa, a diversidade de culturas está contida no plano de Deus para os Homens e nenhum poder temporal haverá de acabar com essa

pluralidade humana. Ninguém tem o direito de acabar com as distinções entre os povos pois esse é um direito histórico. (PORANTIM, nº 26, enero-febrero 1981)

Después propone dos líneas de actuación indigenista que, buscando lo mejor para los pueblos indígenas, incurrían en errores graves y evidentes que terminan por afectar negativamente al indígena. Por supuesto, para el Cimi y Suess, estas líneas indigenistas eran sus “rivales” con las cuales competía para ostentar el protagonismo del indigenismo.

El recelo era mutuo, Darcy Ribeiro no gustaba particularmente de la Iglesia, y les criticó mucho a pesar del nacimiento del Cimi. Según Ribeiro, los misioneros no eran de fiar porque la Iglesia Católica, tradicionalmente, se aliaba con el poder y solía actuar apropiándose de las tierras tribales con la intención de *aldear* indígenas para, tras poco tiempo, venderlas en lotes.

Muitos exemplos poderiam ser apontados, de venda de terras indígenas, a título de abandono pelos índios. Para só citar a missão salesiana, recorde-se que ela fez registrar em seu nome as sete glebas que constituem verdadeiros latifúndios em Mato Grosso (Água Quente, Arari, Barreira de Cima, Boqueirão, Sangradouro, Ribeirão das Malas, Macacos), algumas das quais foram posteriormente loteadas e vendidas. (RIBEIRO, 1982, p. 200)

Desde Barbados, cuya primera declaración fue firmada por Darcy Ribeiro en persona, la desconfianza y la separación siempre se mantuvo. Aunque se colaboró en infinidad de ocasiones, especialmente a partir de 1978, cuando todos unieron fuerzas contra el proyecto de emancipación, nunca se salvó esa distancia que separaba ambas partes. La presencia de la antropología en la formación de los misioneros podría haber servido como un instrumento reflexivo y crítico para analizar las prácticas y transformarlas más

profundamente, algo que nunca se terminó de hacer, ya que se favoreció la doctrina eclesiástica por encima de la crítica antropológica (MATOS, 1997).

Continuando con la clasificación de Suess, el teólogo señala como segundo indigenismo criticado por el Cimi como “populista”. Esta opción rechazaba la inclusión de los pueblos indígenas en la sociedad nacional, queriendo mantenerlos aislados para conservar su identidad y autonomía. Según Suess, este grupo, que estaba normalmente formado por pequeña burguesía, no buscaba ofrecer un modelo alternativo de sociedad inclusiva con el indígena. O sea, proponía una visión romántica con una metodología idealizada que visaba convertir a los pueblos indígenas en islas dentro de un mar de capitalismo. Estos indígenas, rodeados por la sociedad envolvente, tarde o temprano serían contactados sin remedio, generando una eterna situación de crisis. Una sociedad pre-capitalista no podía vivir en medio de la globalización. “Capitalismo e civilização não dão brecha para combatê-los a partir do ângulo do pequeno burguês que quer burlar toda a realidade histórica” (SUESS, 1988). Para Suess, querer hacer volver a una situación tribal al indio era una señal evidente de lo perdida que se encontraba esta pequeña burguesía, y cómo estaba alejada de toda religión e ideología.

El siguiente indigenismo lo define como “clasista”, el cual veía necesaria la proletarización del indio (que asumiera consciencia de clase) para que pudiera unirse a la revolución generalizada que se acercaba. Esta corriente interpretaba la violencia contra los pueblos indígenas como una violencia de la clase dominante contra un grupo étnico que aún se resistía a ocupar su lugar como clase explotada. El proyecto “clasista” consideraba las reivindicaciones étnicas como reivindicaciones superestructurales que, a rigor, eran irrelevantes y estaban subordinadas a las reivindicaciones de los oprimidos en general. Para Suess no resultaba una mala propuesta, al coincidir con ellos en tener al Capitalismo como enemigo, pero detestaba la afirmación que

consideraba a la Iglesia cómplice de este sistema. Así, la estrechez de miras de esta línea pasaba primero por no ser capaz de ver la revolución que se estaba gestando en el seno de la propia Iglesia, y por unir a los pueblos indígenas en la lucha de los oprimidos del sistema (como hacían ellos), sin tener en cuenta sus especificidades étnico-culturales.

Tras esto, Suess señalaba que había nacido un indigenismo propio, hecho por indígenas, que se veía a sí mismo como el resurgir de una civilización india. No olvidemos que este análisis hecho por el teólogo pretendía englobar a toda América Latina y por aquel entonces el milenarismo andino estaba dando sus frutos con diferentes movimientos indígenas fuertemente ideologizados, como el Movimiento Indio Peruano/MIP y el Movimiento Tupac Katari/MITKA. Suess llama a este movimiento como “racista”, al querer imponer la lucha indígena andina como la principal, obviando al resto de etnias, nacionalidades y culturas, así como de afrodescendientes y otras clases oprimidas. La crítica del Cimi a este movimiento obviaba las necesidades y lecturas específicas que hacían los movimientos campesinos e indígenas andinos, que por aquel entonces ofrecían un paradigma totalmente novedoso.

Parece que el teólogo, queriendo definir el papel específico del Cimi y legitimarle desde el punto de vista ideológico, contraponen el indigenismo “clasista” y el “racista” como los extremos radicales de su propio indigenismo. Así, perfilando al tipo “nacionalista” como su mayor enemigo, ridiculizando al tipo “populista” como inútil y dejando caer por los extremos al “clasista” y al “racista”, Paulo Suess propone el indigenismo “libertador” como el definitivo. El teólogo, recoge lo mejor de cada línea, proponiendo la lucha de clases pero respetando las etnias y culturas dentro de un proyecto de liberación integral. El gran enemigo era el capitalismo que usaba la civilización dominadora, etnocéntrica y hegemónica; en este contexto, las razas y clases oprimidas debían buscar el bien común, desapareciendo estas diferencias a medida que crecía la fraternidad. Por supuesto, esta

línea es la que representaban ellos, así legitimaban su posición y presencia en los pueblos indígenas, en la sociedad nacional y en el seno de la propia Iglesia.

A partir de su autodefinición como actor clave en la defensa de los pueblos indígenas y, sobre todo, en su lucha, el Cimi tuvo que diseñar las estrategias más efectivas para actuar. La primera y ya señalada fue la de perfilar un enemigo concreto contra el que poder batirse, en un intento de forzar la creación de una situación de opuestos que simplificase los roles de todos los actores. Por supuesto, el gran enemigo fue la Funai, que representaba una individualización concreta dentro del complejo entramado de actores, relaciones de poder e intereses que era la cuestión indígena de la época. Delimitando a la Funai como institución vendida a los intereses de los poderosos, y por ello el gran enemigo de los pueblos indígenas, el Cimi intentó aglutinar a los actores reticentes con el indigenismo oficial bajo su liderazgo.

La Funai como gran enemigo fue propuesta por los obispos del Centro-Oeste brasileño en la famosa declaración de Y-Juca-Pirama de 1973 (compilado en SUESS, 1980, p. 31-59). El documento comienza hablando de la terrible situación que vivían los pueblos indígenas de aquella época y la pasividad, connivencia e incompetencia de la Funai con profusión de ejemplos. La política indigenista del gobierno, que estaba destruyendo a la población indígena, necesitaba una reformulación de los métodos usados, cuya mayor decepción era la propia Funai, un órgano totalmente incapaz y sin preparar para la misión que tenía asignada. A su vez, los dirigentes brasileños promovían una política de desarrollo que favorecía a las multinacionales y a una pequeña élite. Según los obispos, esta visión empobrecía al pueblo brasileño y le hacía dependiente de países más fuertes. Con esta perspectiva desarrollista que arrastraba con todo se terminaría con las poblaciones indígenas, pues desarrollismo y pueblos indígenas eran conceptos enfrentados.

Para la población brasileña suponía la pobreza; para el indígena, la muerte. Los obispos declaraban ser conscientes de que, aunque la causa directa era la política indigenista de Brasil, la causa de fondo y principal era la política global brasileña y el papel que tenía Brasil en el mundo. Así, no solo bastaba con cambiar la política indigenista, había que cambiar la política de todo el país.

El documento acaba celebrando el nacimiento del Cimi como una de las pocas cosas en la actualidad de aquel momento que creaba “caminhos de esperança”. Para después continuar idealizando exageradamente a un indio que se mostraba antiguo en su representación, tan antiguo como las palabras de Bartolomé de las Casas que citan los obispos. A partir de aquí, el documento alaba hasta la extenuación la vida indígena como un equilibrio perfecto de sexos, de poderes y de ecología, dando detalles de ello, en un uso evidente de contraposición de los desmanes y pecados de la decadente sociedad occidental. Sería ingenuo pensar que este juego de espejos invertidos no fuese forzado por los clérigos para inyectar emotividad a la cuestión, en donde una civilización corrupta iniciaba la última batalla para la conquista del paraíso. Aun así, aunque sea evidente la creación de un relato de opuestos que pusiera al indio contra la Funai y todo lo que representaba (y ellos poder situarse en un lado de un enfrentamiento moral entre el “bien” y el “mal”), sigue siendo impactante que en el esfuerzo de ayudar a los pueblos indígenas se tuviera que volver a recrear el simplificado esquema de oposición ontológica y de espejo invertido.

En la mediática y controvertida declaración, los obispos dejaron bien claro que era responsabilidad de la Iglesia el hacer despertar la conciencia de la sociedad. Sobre todo al ver la pasividad y connivencia del gobierno y la falta de iniciativa y autoridad de otros grupos interesados en la cuestión. Los obispos condenaban la representación del indio en los medios como una raza antigua ya extinguida o como un salvaje atrasado.

El Cimi consiguió poner en marcha este indigenismo genuino de cuño religioso gracias a que estructuró toda una red de formación e información que le garantizó bastante control sobre el perfil de los misioneros que trabajaban en las áreas indígenas. Esa red fue constituida a través de cursos para iniciados, cursos de reciclaje para misioneros que ya tenían alguna experiencia, cursos de capacitación técnica y teológica, encuentros de revisión y planeamiento de la práctica misionera, asambleas regionales, encuentros organizados por área de actuación y divulgación, así como de textos y documentos, más allá de la creación de vehículos de información, como, por ejemplo, boletines y periódicos (MATOS, 1997).

El Cimi, como propuesta de un indigenismo activo que se preocupaba por el indio y que se enfrentaba a una oficialidad vendida al capitalismo desarrollista, le llevó inevitablemente la confrontación directa con la Funai y el Ministerio del Interior al que pertenecía. Enfrentamiento que tras la crisis de la emancipación sería total, como recogen las actas de la II Asamblea General del Cimi en 1979 (PORANTIM, nº 11 agosto 1979), cuando constataban que la política indigenista oficial, tras quince años de crisis, no conseguía deshacerse del rol de represor a favor del capitalismo y que, a pesar de no rechazar el diálogo, consideraban a la institución indigenista enemiga de los pueblos indígenas.

La estrategia más efectiva, y que más irritaba al poder por no estar acostumbrado, fue el acoso mediático. El Estado militar había impuesto un ambiente de represión y censura en toda la prensa del país, algo que el Cimi, aprovechando el formar parte de una institución tan poderosa como la Iglesia Católica, enfrentó con osadía. Por supuesto, los misioneros fueron perseguidos, expulsados de tierras y vigilados, pero en el contexto de la época disfrutaban de cierta libertad de movimiento que supieron aprovechar para posicionarse como protagonistas del único indigenismo que sabía actuar efectivamente. La estrategia de dar visibilidad al problema continuamente en la prensa y atacar

sin descanso a la Funai consiguió causar mucho malestar a un órgano indigenista no acostumbrado a estar bajo constante vigilancia.

Esto le granjeó al Cimi la enemistad de una Funai que intentó por varios métodos frenar el coladero de información que los misioneros hacían pública continuamente. En 1974, basándose en el *Estatuto do Índio*, puesto en vigor un año antes, se aprobó en el congreso vetar la entrada de misioneros de cualquier tipo a las tierras indígenas, no tanto por las actividades del Cimi, que aún estaba comenzando su andadura, sino por ser una época dura de control y represión estatal que no quería interferencias en una región conflictiva como era la tierra indígena. Este veto ocasionó gran revuelo y dividió a los políticos del país, aunque el Cimi, por aquel entonces en formación, condenó tal cosa alegando que la Iglesia no era un subordinado del Estado sino un igual (O ESTADO DE SÃO PAULO, 10 marzo 1974). Aun así, mantuvo un discurso moderado gracias al perfil bajo que el Padre Vicente César, presidente del Cimi desde que fue fundado, quiso mantener: “suspeição injusta sobre atividades sadias de cristãos desinteressados” (O ESTADO DE SAO PAULO, 5 de marzo 1974).

Durante sus primeros años de andadura, el Cimi estuvo dividido entre una directiva moderada, liderada por el citado Padre Vicente César, que pretendía ser conciliadora, frente a unas bases más radicales y combativas que exigían más crítica y activismo contra la Funai y el Estado.

[...] de um modo geral, a atitude do Cimi diante das críticas da ala mais radical de missionários com relação à política indigenista brasileira tem sido de descrição. Apesar de os missionários não admitirem publicamente, existem serias divergências entre eles sobre a questão indígena. Dentro do próprio CIMI o problema é sentido entre seus membros, pois, enquanto o presidente do conselho está adotando uma política de aproximação com a atual administração da Funai, alguns conselheiros preferem continuar criticando a política

indigenista oficial e dois deles, inclusive, assinaram o documento 'Y Juca Pirama'. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 11 de mayo 1974)

La situación parecía que se podía encaminar con una directiva conciliadora y un nuevo presidente de la Funai, Ismarth Araujo de Oliveira (presidente desde marzo de 1974), que pretendía mantener un diálogo y una reciprocidad con todos los actores interesados en el bienestar de los pueblos indígenas, incluidos los misioneros del Cimi. Con Araujo de Oliveira, la Funai prometió dejar trabajar tranquilamente a las misiones a cambio de su promesa de no interferir demasiado en sus costumbres y religiones tribales (O ESTADO DE SÃO PAULO, 14 de junio 1974; 5 de septiembre 1974).

Poco duró ese idilio efímero. Al año siguiente, los misioneros más comprometidos tomaron de nuevo la iniciativa y criticaron duramente a la Funai, su connivencia con los poderes políticos y económicos locales y nacionales, y su inoperancia oportuna. Para Araujo de Oliveira, que pensaba tenerlos bajo control gracias a su tono conciliador, que, mantuvo también con antropólogos y *sertanistas*, parecía una traición a su confianza. En esta lucha entre poderes divinos y terrenales, las contradicciones, acercamientos y alejamientos se sucedieron. En un primer momento, el presidente de la Funai denunció a todos los misioneros, queriendo centrarse en el Cimi, como nocivos para la cultura indígena al querer imponerle un Dios ajeno (JORNAL DO BRASIL, 1 de marzo 1975).

Poco después organizó un seminario conjunto en Diamantino (Mato Grosso) entre la institución indigenista y las misiones que trabajan con los pueblos indígenas. En dicho seminario, las posiciones se alejaron y las discusiones se acaloraron. Por una parte, los dirigentes de la Funai se convencieron de la intransigencia de los misioneros, y por

otro, se consolidó el auge del sector radical del Cimi, que salió de la reunión llamando a la Funai, “Funeraria Nacional do Índio” (A CRÍTICA, 9 de marzo 1975).

Esta coyuntura llevó a que Vicente César dejara la presidencia del Cimi y que la organización misionera fuera liderada por la iniciativa de Antonio Iasi, Thomás Balduino y Egydio Schwade, entre otros. El nuevo cuadro dirigente motivó a muchos misioneros radicales con ideas similares a unirse al Cimi, al mismo tiempo que todos coincidieron en mantener una actitud combativa y recelosa con la Funai. Algo que corroboró Antonio Iasi con unas declaraciones sobre la salida de Vicente César: “é preciso haver maior união e harmonia dentro do Cimi, para melhoria do seu trabalho de apoio às missões católicas” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 10 de abril 1975).

Por su parte, Araujo de Oliveira declaró sentirse sorprendido por las críticas del Cimi durante el seminario (O ESTADO DE SÃO PAULO, 29 de abril 1975). Para el presidente de la Funai, era confusa la actitud de los misioneros, no sabiendo a dónde querían llegar, ya que con la división entre ellos el que realmente salía perdiendo era el indígena. A Araujo de Oliveira le contrariaba que, buscando ser comprensivo y hablar directamente con los misioneros, estos hicieran continuamente público observaciones y críticas negativas a su trabajo. Este desencuentro llevó a la Funai a prohibir la entrada a los dos misioneros más díscolos, Iasi y Schwade, a las áreas indígenas (ESTADO DE SÃO PAULO 14 de junio 1975; 17 de junio 1975). Iasi dijo a la prensa que el Cimi, al contrario que la Funai, no era un órgano de burócratas que acostumbraba a castigar a los funcionarios que decían la verdad, sino de misioneros que conocían bien lo que estaba pasando con los indígenas. El mayor ejemplo de la decadencia de la Funai eran las dimisiones de los *sertanistas* más comprometidos con la causa indígena, como Antonio Cotrim o los hermanos Villas-Bôas. En lo que a ellos competía, los misioneros continuarían trabajando “com a Funai, sem a Funai ou a pesar da Funai”.

A partir de estos eventos, Ismarth Araujo de Oliveira se mostró cansado de la actitud combativa de los misioneros y defendió la prohibición, por la imposibilidad de trabajar con ellos en armonía:

Ao contrario do Cimi, que tem preferido divulgar suas críticas e denúncias através da imprensa, nosso contatos com os missionários para apontar distorções ou problemas em seu trabalho foram sempre discretos, feitos sem alarde. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 de junio 1975)

Este artículo del Estado de São Paulo hace un seguimiento del desencuentro entre Araujo de Oliveira y el Cimi, en el que se muestra la tensión creciente entre ambas instituciones. Este desencuentro fue, como comprueban las fuentes, muy seguido por la prensa, la cual buscaba un espacio que ocupar para poder criticar a las autoridades. En general, la prensa y los medios de comunicación en Brasil hicieron un intenso seguimiento del conflicto Iglesia-Estado durante los años de la dictadura civil-militar. Muchos de los periodistas escribían sobre la lucha de los padres y saltaban la censura buscando siempre lugares donde publicar lo que ocurría. Durante las tensiones de 1975, por ejemplo, en el O Estado de São Paulo, se decantaron por apoyar la lucha de los misioneros. Durante el conflicto, el periódico los dibujó como hombres que, conociendo la realidad indígena, querían lo mejor para ellos, frente a la Funai y el gobierno, a los que describieron como una “política indigenista [...] elaborada em gabinetes por teóricos ou burocratas sem vivencia alguma do problema indígena” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 20 de junio 1975).

Otra razón por la que eran muy populares los misioneros entre la prensa y la opinión pública residía en el hecho de que los religiosos podían referirse a las autoridades de la dictadura civil-militar con unos términos que ningún otro se atrevía. Esto generaba una simpatía y una empatía que favorecía la causa de los misioneros ante una situación de

represión. Por supuesto, a medida que fue pasando el tiempo, las diferencias de un Cimi cada vez más comprometido con la causa indígena (habían organizado la primera asamblea de jefes indígenas el año anterior, 1974, para pasmo de la Funai) y un órgano indigenista atado por los militares y sus propios objetivos se agrandaban.

A la Funai le preocupaba en extremo la pérdida de control sobre un área que siempre había sido exclusividad del Estado, sobre todo en el ambiente de la seguridad nacional sobre áreas “vacías” de civilización y proclives a convertirse en focos insurgentes y de resistencia. Que la Funai estuviera compuesta en su mayoría por extranjeros ligados a la Teología de la Liberación, de corte marxista, llevó a la institución indigenista a vigilar de cerca a los misioneros y a negarles la autorización de acceso a áreas indígenas.

Apesar de nossa boa vontade observamos nos últimos meses atitudes descabidas e porque não dizer grosseiras por parte de elementos do Cimi. Os jornais têm noticiado a realização de encontros e reuniões promovidos por este Conselho ou por seus membros junto às comunidades indígenas, sem que a Funai tenha sequer sido convidada a participar e muito menos tomado conhecimento dos resultados encontrados. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 de junio 1975)

La organización indígena para la Funai era una pesadilla, y más si era arropada por estos misioneros impertinentes. Araujo de Oliveira no podía creer que esto estuviera ocurriendo bajo su responsabilidad y llamaba al orden a los misioneros. El Cimi, con su estrategia de mediación del problema, buscaba continuamente dar salida a todo lo que acontecía, no solo denunciando públicamente lo que ocurría en áreas indígenas, sino haciendo públicas cartas privadas, analizando y criticando públicamente declaraciones oficiales y respondiendo con cartas abiertas en los medios; “Ademais, declarações isoladas de integrantes do Conselho são levadas diretamente à imprensa, espancando e ferindo o principio de lealdade que já existia em

nosso relacionamento” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 de junio 1975). En estas mismas declaraciones del presidente de la Funai, donde al final tiene que moderar su discurso y referirse a la CNBB con respeto y cordialidad, se puede observar la frustración de competir contra un rival que estaba arropado por una institución tan poderosa como la Iglesia Católica.

La posición del Cimi hizo esperar que al año siguiente no se presentase al seminario organizado por la Funai junto con las misiones (O ESTADO DE SÃO PAULO, 27 mayo 1976). Araujo de Oliveira reconoció que esperaba que el Cimi no se presentase en el seminario, ya que solo sabía criticar sin presentar soluciones. El presidente de la Funai continuó su declaración diciendo que no entendía por qué el Cimi aseguraba que no se cumplía el Estatuto do Índio, cuando lo único que no se cumplía era la presencia misionera en las áreas indígenas (insinuando que aprovechaban esta tesitura para enriquecerse), que, según dicha ley, no tenían permitida la entrada.

Para Iasi, la visión era completamente diferente. Según el secretario ejecutivo del Cimi, no se podían achacar los problemas del indigenismo a unos misioneros que habían reformulado sus principios básicos de trabajo junto a las comunidades indígenas. La única culpable era la institución indigenista oficial, que no había desarrollado una filosofía propia de trabajo, lastre que le condenaba a la eterna crisis.

La sombra de expulsión siempre planeó sobre la cabeza del Cimi. En 1977, el ministro Rangel Reis volvió a amenazar con prohibir la entrada de los misioneros a las tierras indígenas. Como respuesta, el Arzobispo de Porto Alegre, Don Vincente Scherer, hizo público un discurso recogido por O GLOBO (11 de enero 1977): “Deus nos livre da reencarnação do espírito pombalino, cego e destruidor, nos escalões decisórios de nosso país”.

Casou espécie a declaração da alta autoridade de que o Governo da Republica afastaria as missões, no intuito de conseguir a rápida integração dos índios na comunidade nacional. É de dor, lágrimas e revoltantes injustiças a longa e acidentada história dos índios em nosso país, como em todos os outros ocupados inicialmente como colônias e territórios de nações européias.

Para el cardenal, desde el inicio los indígenas se volvieron víctimas indefensas de la ganancia, de los malos ejemplos, de la deshonestidad, de la cruel explotación, de la falta de escrúpulos y moral del colonizador blanco. La defensa de los “silvícolas” contra los abusos y las violencias de los “civilizados” corruptos e insensibles permaneció desde el siglo XVI como una constante preocupación de los misioneros de, entre otras órdenes, la Compañía de Jesús, que consiguieron asociarse para hacer una obra de evangelización que elevó el nivel de vida de las poblaciones indígenas.

Os rio-grandenses conhecem o método das reduções guaranis que existiram e floresceram, sob a direção dos mesmos jesuítas, na região missioneira do nosso Estado, marcada ainda hoje na sua toponímia pela lembrança dos primitivos aldeamentos. Vieram ao Brasil a odiosidade dos exploradores em trabalhos e morrer. Atraíram sobre si a ociosidade dos exploradores dos índios e de numerosas autoridades cujos abusos e vícios destruía com destemor e franqueza apostólica.

Siempre según el Cardenal, la obra de asistencia al indio, en 1759, sufrió un golpe mortal por parte del anticlericalismo ciego y fanático de Sebastião de Carvalho, el Marqués de Pombal, ministro de Dom José I. El odio de Pombal contra los misioneros le llevó a expulsar a los jesuitas de Brasil, teniendo consecuencias catastróficas e irremediables en el curso de los siglos para la causa indígena. Condenaba el cardenal las críticas injustas, también por parte de algunos autores eclesiásticos, influenciados por ideologías extrañas, de toda la obra de catequesis desarrollada por

la Iglesia. Había una aceptación general en la Iglesia más progresista junto a los indígenas de la necesidad absoluta de la formación científica, de cursos de antropología para la orientación de la acción pastoral de los heroicos misioneros, e igualmente para la mejor penetración del mensaje divino en el espíritu de los patricios y hermanos indígenas. El progreso trajo nuevas perspectivas, exigencias y esperanzas.

El cardenal aseguraba que, personalmente, escuchó frecuentemente testimonios de los más elocuentes y elogiosos, hechos por militares de diversos grados de la jerarquía que sirvieron en aquellas regiones, sobre el trabajo que padres y religiosas realizan en las selvas de Brasil, en beneficio de los indígenas, en las zonas más apartadas e incómodas. Las autoridades que viajaban festivamente por las regiones no se hacían una idea de lo que representa en holocausto personal, desinterés y amor, toda una vida puesta pacientemente al servicio de la población indígena. La eficiencia de la promoción del indio en bases laicas, sin influencia religiosa, como hacía la Funai, solo ofrecía dudas e interrogantes. “O Serviço de Proteção ao Índio acabou extinto pela Revolução de 1964, em vista da ocorrência de abusos e irregularidades e por motivos de ineficiência dos seus ‘serviços’”.

[...] queria o ministro [Pombal] civilizar os índios e pô-los a par dos portugueses e foi privar-se das únicas pessoas que para tal fim podiam cooperar com ele, das únicas pessoas que desinteressadamente promoveriam o adiantamento e a felicidade dos índios, as únicas que pelo amor de Deus se voltaram de alma e coração ao serviço do próximo. (O GLOBO, 11 de enero 1977)

En esos mismos días la Funai estaba disolviendo una asamblea de jefes indígenas y expulsando al Cimi y a “quienes no tenían autorización” para entrar en las áreas indígenas. Según Araujo de Oliveira, la Funai “não é a casa da sogra, mas um órgão do Governo”, la asamblea indígena

era una reunión ilegal no autorizada, ya que los indígenas no podían organizarse sin su consentimiento (O GLOBO, 11 de enero 1977).

Por aquel entonces, las presiones a los padres del Cimi estaban creciendo a causa del clima de malestar entre ellos y los órganos de gobierno. Mientras, se hizo eco en la Cámara de los Diputados de que la Iglesia Católica en su conjunto, y especialmente los religiosos adscritos a las pastorales y organizaciones de base, estaban siendo atentamente vigilados por los órganos de seguridad del Estado brasileño. Las investigaciones bajo los cuestionarios que preguntaban “tentam [los padres] desfigurar a pessoa de Cristo? Tentam desfigurar a figura de Deus? Falam em comunidade de base?” (FOLHA DA MANHÃ, 28 de junio 1977) buscaban, por un lado, atemorizar a los clérigos, y por otro, seguir construyendo el discurso de que aquellos que actuaban así eran componentes nocivos que manchaban con ideologías izquierdistas el buen nombre de la Iglesia. Algo que reclamó el secretario general de la CNBB, el obispo de Santa Maria, Dom Ivo Lorscheiter:

[...] por prever e adotar a absolutização [sic] do Estado, a submissão do direito individual das pessoas ao direito do Estado, por ser premissa de antagonismo: antagonismo pelo qual quem, é contra o capitalismo é comunista. Temos que reagir contra esse tipo de formulação, pois a Igreja mantém uma linha equidistante do capitalismo e do comunismo. O comunismo é ateu, materialista, supressor das prerrogativas humanas. Mas o capitalismo possui esses mesmos defeitos. (Ibídem)

Durante esta época también surgieron desavenencias en el seno de la propia Iglesia Católica, sobre todo entre el sector más conservador que no veía con buenos ojos la Teología de la Liberación y su influencia en la pastoral indigenista del Cimi. Una de las voces que más se manifestaron en contra fue la del Cardenal de Porto Alegre, Dom Vicente Scherer, quien condenaba a los misioneros del Cimi de orgullo, al no buscar su apoyo, y de realizar

un trabajo de carácter político “exclusivamente polemista, secularizante e temporalista” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 de marzo 1977).

Por su parte, el obispo D. Thomas Balduino defendía que las posiciones del cardenal representaban sectores de la Iglesia que pretendían restar importancia e influencia al Cimi en el seno de la propia institución. En la misma línea, Egydio Schwade iba más allá al declarar que todo aquello que el Cimi sufría venía por parte de un sector conservador que no soportaba la idea de que la Iglesia se había equivocado históricamente en su trabajo de evangelización mediante la destrucción de la cultura indígena” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 de marzo 1977). Thomas Balduino, un obispo importante dentro del Cimi y la pastoral indigenista, participó como testigo en el CPI de aquel año, condenando los abusos que habían sufrido los pueblos indígenas. Esta actuación, muy criticada por la Funai, se contradecía con su constante intención de mantener un diálogo abierto con la institución indigenista oficial. Algo que él ofrecía, siempre y cuando no supusiera un pacto de silencio o una renuncia a sus objetivos (Ibíd.).

Aquel año fue duro, pues precedió a la emancipación propuesta por el ministro Rangel Reis en 1978. Año en el que la organización misional conquistó nuevas cotas de dimensión mediática, presentándose ante la opinión pública nacional e internacional como los principales defensores de los pueblos indígenas. Poco antes, el padre Antonio Iasi había tenido unas duras palabras con la Funai al compararlos con el “Esquadrão da morte”.

[...] o paralelismo dos fatos é surpreendente. A diferença está apenas na premeditação dos atos, mas os efeitos são os mesmos: o Esquadrão da Morte tira os presos das cadeias para matá-los ao longo das estradas. A Funai atrai os índios arreios e deixa-os morrer junto das estradas, cuja construção ela mesma possibilitou. Exemplo típico do que afirmamos é o caso da estrada Cuiabá-Santarém, de construção recentíssima”. “Funai é a Fundação Nacional do Investidor, do

latifundiário, que, com o dinheiro do povo, carregado através de incentivos fiscais, vai desalojando o pequeno proprietário, o posseiro e o índio. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 14 de septiembre 1977)

En esta estrategia de acoso mediático, el Cimi auspició y produjo una serie de publicaciones sobre actualidad indígena. Con algunos antecedentes aislados que pretendían difundir lo que pasaba en la cuestión indígena y dar pareceres de los propios indígenas como “Luta Indígena” en el sur de Brasil (1976), hecho en colaboración entre indígenas y misioneros muy artesanalmente (característica común de casi todas estas publicaciones). A partir del mediático incidente de la emancipación de Rangel Reis en 1978 proliferaron toda una serie de publicaciones impulsadas por los padres del Cimi junto a los pueblos indígenas, como “A palavra do Índio” en Santa Catarina (Xanxerê), hecho por misioneros e indígenas kaingang, guaranis y Xoklengs, “Macaxeira”, hecha por la OPAN¹² en 1979, o “Mensagem” del mismo año en Pará¹³.

La más famosa de todas ellas y que aún sigue en publicación fue Porantim¹⁴, una revista nacida en mayo de 1978 y que con el tiempo se volvería referente en el área. Original de Cimi Norte-I (con sede en Manaus), Porantim fue la publicación más exitosa y seguida, con suscriptores por todo el país y también en el extranjero. Tanto éxito obtuvo que, en 1989, pasó a ser nacional, trasladando la sede de publicación a Brasilia, de tirada mensual y usando un lenguaje más periodístico.

12 Iniciativa misionera que fue fagocitada por el Cimi en 1979 (HÜTTNER, 2007).

13 En 1984 apoyaron con medios y financiación la creación de un periódico totalmente indígena vinculado a la União de Naciones Indígenas (UNIND) llamado “Jornal Indígena”, con sede en São Paulo.

14 Cuyo nombre hace referencia a un remo ritual de los indios Maué, portador de la memoria colectiva de la tribu. Con una vía básicamente informativa que cambió con el tiempo, para ser detentora de una fuerte ideología que marcó el futuro del indigenismo (PORANTIM, nº1, mayo 1978).

La línea editorial, bastante seria y bien informada, se definió con diferentes características, siendo la principal de ellas el énfasis en mostrar la visión social de los pueblos indígenas, la “necessidade de defender estes povos contra a sociedade não índio” (VIEIRA, 2000, p. 67). En este sentido, Porantim fue pensado para dar protagonismo al sujeto indígena, no solo contando su realidad, sino también dando voz a los propios líderes y diferentes representantes con entrevistas y testimonios, teniendo incluso una sección, “Voz do índio”, donde estos eran entrevistados. Creando consciencia entre los indígenas, de su diferenciación racial y de la estrategia de los blancos contra ellos:

Esta ‘Ultima Notícia’ foi tirada do ‘Jornal a Crítica’ e mostra a onde leva a tal ‘emancipação’: o índio dono da terra, se torna mendigo na porta dos brancos. Aquí em Manaus existe mais de 10.000 índios destribilizados. A grande maioria tem um emprego vagabundo (vendedor de picolé, por exemplo) e fica feliz da vida quando no Natal dos Pobres recebe um saco de feijão. Além de tudo têm vergonha de ser índio. Dizem que são ‘peruanos’ Por que? Porque um peruano em Manaus passa ainda, menos mal que um índio.

[...] não permitam que suas irmãs, filhas, irmãos ou parentes venham a Manaus para serem empregadas domésticas na casa dos brancos ou mendigos nos subúrbios da cidade! Os que falam a favor da emancipação querem exatamente isso. Eles não são os vossos amigos. Ainda não são nem cristãos, quando querem fazer chantagem, ameaçando que os vossos velhos perderão a aposentadoria, se vocês continuarem contra ao tal projeto de emancipação. O próprio Governo suspendeu por enquanto o projeto de emancipação, graças a pressão da opinião publica e a decisão dos líderes indígenas que repudiaram unanimemente esta medida. Um abraço fraternal da Equipe do Porantim. (PORANTIM, nº 7, abril 1979)

Por otro lado, Porantim fue una publicación que daba voz mediática a las asambleas tanto de misioneros como de indígenas, en ellas se publicaban las actas y se hacían entrevistas a los protagonistas. En su primer número, que

inició criticando la actuación de las sectas religiosas que favorecían la pérdida de la identidad étnica sufrida por pueblos como los Tikuna (en otro ejercicio de etnocentrismo que se ignora a sí mismo), dio voz a un discurso de Mário Juruna pronunciado en la XI Assembleia dos Chefes dos Povos Indígenas en 1978, quien criticaba la inoperancia de la Funai.

En julio de 1978 se usó para criticar la imposición por parte de la Funai de un espeso silencio mediático sobre la situación de los Waimiri-Atroari (PORANTIM, nº3, julio 1978). El Cimi ayudaba al indio contra los abusos de la Funai, como cuando denunciaron el encarcelamiento de un indio en la sede de Boa Vista (Roraima) porque su padre había escrito una carta al Cimi denunciando la actitud del director regional de la institución indigenista por apoyar las invasiones de tierras y no a los indígenas. Este, furioso, interrogó al indígena para saber quién había escrito la carta que había firmado su padre (en clara alusión a que un indio no podía hacerlo por sí mismo). Algo hecho, también, con la intención de acusar las contradicciones de la legislación indigenista, que no cumplía con sus propias leyes. También sirvió como ejemplo para condenar que el plazo de demarcación de tierras del *Estatuto do Índio* expiraba a finales de 1978, y no se había acercado remotamente a este objetivo (PORANTIM, nº 6 en enero de 1979).

La revista fue un vehículo para asentar la lucha de los indígenas a la lucha de agricultores, *posseiros*, proletarios, afrodescendientes y operarios. Intentando crear una conciencia transversal de clase y raza en los indígenas para buscar alianzas entre los pobres contra los poderosos, aplicando las bases ideológicas de la cual parte la Teología de la Liberación.

Esta publicación hizo una labor increíble al hacer pública la cuestión indígena, la voz de las asambleas y jefes, y condenar el acoso y la violencia en las tierras indígenas obteniendo reconocido prestigio internacional.

Pero, al mismo tiempo, Porantim fue un canal extremadamente efectivo para unir la causa misionera a la causa indígena, haciéndolos inseparables. Así, intercalando publicaciones relacionadas con la pastoral indigenista, los misioneros supieron aprovechar la coyuntura para asegurarse el control y la iniciativa del indigenismo. Cualquier actividad, reunión o exigencia pasaba por la participación o beneplácito de los misioneros del Cimi, que no dudaron de usar esta autoridad adquirida para desacreditar a otros indigenistas e incluso indígenas con quienes no estuvieran de acuerdo.

4.5 La inquebrantable naturaleza de la Otredad

La influencia del indio imaginado por los misioneros en el movimiento indígena fue negociada y apropiada por los líderes indígenas, otras veces asimilada y otras criticadas por aquellos más críticos con la constante presencia de los misioneros. Aun así, en general, los líderes indígenas eran conscientes de esta fuerte influencia y lo veían como un precio a pagar por usufruir la infraestructura ofrecida por el CIMI, que lo hacía un aliado capital. Críticas duras como las de Crispiniano, Tukano del Alto Rio Negro (Amazonas), daban palabras a su desconfianza:

Meus antepassados já tinham uma cruz, antes dos missionários, para adorar. A cultura nossa foi destruída, por missionários salesianos, pediram que tirássemos as plumas porque eram coisas do diabo. Essas peças culturais foram para os Museus em Manaus, em S. Paulo e vendidos aos turistas. A católica está suja, porque os padres são solteiros. (PORANTIM, n.º 11, agosto 1979)

Otros como Donato, Sateré del Río Andirá (Amazonas) o Daniel de los Pareci, de Rio Verde (Mato Grosso), reconocían el trabajo de los padres, la necesidad de ellos, la buena voluntad de su obra e, incluso, usaban ciertos conceptos de su ideología y el indio imaginado por ella:

[Donato] Acho bom o missionário, porque ele ensina coisas boas. Mas tem que valorizar a nossa cultura, a nossa língua, e temos que aprender, o português para poder conhecer mais o mundo dos brancos. O missionário chegou e falou que as crianças tem que aprender o catecismo, ensinar orações e guardar dias santos. Produzem e vendem fora. Não tenho nada contra os padres, porque eles trabalham de acordo com nós. Batizam, crismam, rezam terço, porque somos filhos de Deus. Levam tudo que o índio precisa. Nós trocamos nossos utensílios. Ta melhorando para nós. Recebo o Boletim do Cimi.

[Daniel Pareci] A missão tradicional destruiu as culturas indígenas, pois tiravam as crianças das aldeias e colocavam no internado. Muitos de nós, índios, perdemos nossas características culturais. Por isso eu digo que não é possível continuar com um sistema de missão dentro dos moldes antigos. Vários missionários procuram valorizar, não só valorizar, mas aprender e encarnar dentro da realidade indígena. Isto dá estímulo para que os índios continuem sobrevivendo com culturas próprias dentro de uma nova realidade. (PORANTIM, nº 11, agosto 1979)

Un buen ejemplo del protagonismo misional en la organización indígena fue cuando el Papa Juan Pablo II visitó Manaus en 1980. Momento que aprovecharon los misioneros para hacer una fuerte propaganda sobre la situación indígena en Brasil. Esta estrategia seguía la línea de actuación de mediatizar los problemas, buscando presionar a sus rivales en la Iglesia y a sus enemigos fuera de ella. También les servía para seguir cultivando su imagen como actor protagónico en la defensa del indio.

Un día antes de la histórica visita, hicieron pública una carta en la primera página del *Porantim* redactada y firmada por noventa jefes indígenas brasileños, especialmente amazónicos. Esta publicación fue muy seguida por la prensa de la época (*ESTADO DE SÃO PAULO*, 09 de julio 1980; *FOLHA DE SÃO PAULO*, 08 de julio 1980; *A NOTICIA*, 09 de julio 1980), y en su lectura, se puede observar que la misma estaba muy influenciada por la retórica y la ideología libertadora misionera. Las referencias bíblicas seguían el típico esquema del debate teológico. Como el recurso poético de clamar que Manaos era la última ciudad del mundo y de Brasil, al igual como “Belem [lo fue] de Judá (Mateo: 2, 6)”, o el reconocer la dignidad papal esperando su gracia como los últimos de los moradores de la Tierra: “Por isso, vossa santidade veio de um certo modo a nossa cidade como sucesor do apóstolo Pedro posto também ‘em ultimo lugar, como concenados à morte’ (1º Corintios: 4,9)” (Ibíd.).

También el uso de referencias simbólicas universales de resistencia delataba la fuerte presión de la escritura misional. Ya que, en su retórica, ponían en perspectiva un movimiento local en el devenir histórico global, evidenciando la influencia antiimperialista y capitalista de la Teología de la Liberación: “ao massacre do povo polonês e judeu pelo imperialismo e racismo nazista [...] este processo de extermínio, que se acelereou nos últimos cinco anos” [fue consecuencia] “da entrega da Amazonia a grandes empresas nacionais e multinacionais” (Ibíd.).

Parece patente la labor evangelizadora y la firme voluntad de reconocer los principios y la moralidad cristiana como universales e inherente, no a una realidad cultural, sino a una ontología humana universal. En el caso concreto de esta carta escrita por los líderes indígenas, en su esfuerzo de encarnar la religión católica, se muestra vivamente esta perspectiva.

La fuerte influencia ideológica del Cimi, evidente en todo el escrito, se tradujo en expresiones y frases construidas a partir de una auto-referencialidad misionera q: “faça

ouvir a nossa voz fraca na Igreja, que para ser verdadeiramente católica –igreja de toda nação, tribo, povo e língua (Apocalipsis: 7, 9) – seja também índia, ameríndia!”. Algo similar en una carta escrita por el cacique Lino Pereira Cordeiro de los Sataré-Maué (de Pará), también para el Papa:

Muitas vezes nossos irmãos são mortos por defenderem as suas terras e tendo um tutelar que é a Funai [...] para demarcar as terras mas que não cumpre o dever, só fazendo promessas, ficando assim os nossos direitos violados, desrespeitando o estatuto do índio. Achamos que nós devemos ser respeitados porque somos seres humanos, somos também filhos de Deus [...] Queremos direitos, somos humanos também, somos filhos de Deus, apoiamos sua Santidade. Somos tuas ovelhas e tu és o nosso Pastor. (JORNAL DO BRASIL, 11 de julio 1980)

Y en otra misiva escrita por los indígenas del sur del país, entregada en mano al Papa por Thomás Balduino y que decía: “Cristo teria duras palavras a dizer aos chefes deste país. E o senhor, que os católicos dizem que é representante de Cristo, que dirá?” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 4 de julio 1980).

Todas estas cartas buscaban definir de cara a la opinión pública nacional e internacional quiénes eran los enemigos de los indígenas, o sea, la Funai, los políticos, multinacionales e incluso otras obras misionales católicas, y quiénes los amigos, por supuesto, los propios misioneros.

El Cimi, aprovechando la coyuntura, entregó a Juan Pablo II, haciéndolo público primero, una lista con los quince mayores enemigos de los indígenas. Esta lista le fue otorgada al sumo pontífice junto con la carta que escribió el cacique Sataré-Maué por parte de Thomas Balduino, vicepresidente de la organización misional. En la lista estaban los mayores enemigos de los indígenas, lista elaborada por el propio Cimi y los propios indígenas tras una asamblea, en la cual usaron noticias de los periódicos, y denuncias personales de los caciques durante la asamblea. Entre los

enemigos estaban Mario Andreazza (ministro del interior) y Nobre da Veiga (presidente de la Funai en ese momento), así como los gobernadores y políticos de las regiones con más conflicto indígena: Rio Grande do Sul, Paraná, Mato Grosso, Roraima y Rondônia (Jornal do Brasil, 11 de julio 1980).

El uso por parte del Cimi para sus intereses corporativos e ideológicos de la visita del Papa fue criticado como mera propaganda sin valor por el propio arzobispo de Manaus dom Milton Correa Pereira. Este, que pertenecía al ala conservadora de la Iglesia, dijo: “que ainda não havia tomado conhecimento da carta aberta (que publicamos abaixo), denunciando o extermínio das populações indígenas no Brasil. Segundo ele, o documento não tem grande significado porque não foi elaborado pelos índios, mas sim pela coordenação regional do Cimi” (A NOTICIA, 09 de julio 1980).

En la misma noticia relataba que hubo un desencuentro significativo entre un sector conservador de las misiones Salesianas del Alto Rio Negro¹⁵ y el Cimi. Estos primeros, liderados por el propio arzobispo de Manaus, quisieron hacer bailar a los indígenas de sus misiones frente a Juan Pablo II, algo que el Cimi consideró folclorizar y banalizar el sufrimiento indígena. Esta rivalidad y desencuentro que se escenificaba frente a la máxima autoridad de la Iglesia pone de manifiesto el convencimiento en su trabajo del Cimi, quienes no escatimaban medios para hacer valer sus pretensiones ideológicas y sus objetivos metodológicos, ya sea a través de su influencia en el movimiento indígena o enfrentando sin tapujos al sector conservador de la propia Iglesia.

¹⁵ Afines a la metodología y teología tradicional, estas misiones tenían una larga historia de resistencia, pues ocuparon aquella zona durante los años 30, Alto Río Negro, época de crisis del SPI.

El estudio de los comunicados, testimonios y actas de reuniones realizados por el movimiento indígena durante su conformación hasta bien entrada la década de 1980 pone sobre la mesa la fuerte influencia de la retórica misional de la Teología de la Liberación. La construcción dialéctica, las propuestas ideológicas, el posicionamiento político y la imagen proyectada como marginales étnicamente habla por un lado de la presencia misionera en la formación del movimiento indígena, pero también de como estos se apropiaron y usaron en su propio beneficio y en la construcción de la identidad del propio movimiento, aquellos aspectos del discurso y acción misionera que más les convenía. Esto pone de relieve la inteligencia estratégica de los indígenas que no dejaron pasar la oportunidad de usar las herramientas que un poderoso aliado ofrecía.

Algo evidente en la publicación del Boletim do Museu do Índio (AMORIM, Antropología nº2, mayo/1975) llamado *Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do nordeste brasileiro*, en el que se trataba la influencia campesina y el acercamiento identitario entre estas poblaciones. Si el estudio de estos documentos se pone en comparación al trabajo de Orlandi (1986), quien analiza, desde el punto de vista lingüístico, los discursos de líderes y representantes indígenas, la cuestión se evidencia aún más. Ese indígena nuevo en efervescencia, era fruto de una identidad étnica en formación y que en grandes rasgos podían encontrarse trazas de esa teología paternalista de los misioneros blancos.

Poco después de la visita del Papa, en los discursos expuestos durante una asamblea indígena de finales de ese mismo año de 1980, se puede observar esta hibridación del discurso indígena. El capitán Sateré, Roberto Ferreira, defendía que los indígenas tenían que amarse unos a otros, ya que eran hermanos. Había que apoyar el trabajo de todos, como “fala Porantim”, en unas palabras en las cuales se mezcla confusamente el nombre de la organización misionera con el de su publicación: “Porantim diz que não manda matar o próximo” (PORANTIM, nº 26,

enero-febrero 1981). E incluso usarlo para legitimar su trabajo, no solo delante de la sociedad y los poderes civiles, sino también para ostentar autoridad ante la facción más conservadora de la Iglesia, visible en el discurso de Álvaro, cacique Tukano:

[...] Dizem que a nossa religião é de pagãos, isso porque há muita insistência da religião católica que destruiu nossa cultura Tukano, a cultura dos Dessana, Maku, Tariana e demais outras nações que moram naquela região do Alto Rio Negro. [...] Porque muitos bispos não estão apoiando o trabalho do Cimi? Porque estão do lado dos ricos? Quem está do lado do pobre, este sim tem uma vida religiosa. Deus é o amor que nos temos entre nos (Ibíd.).

Esta influencia se extendió en el tiempo, y se mantuvo presente durante aquella década. En la celebración de la *Semana do Índio* en el abril de 1985, los misioneros desarrollaron un documento titulado “Queremos viver” (CIMI/CNBB, 1985), donde recogía testimonios de indígenas, así como actividades pedagógicas y litúrgicas que realizar durante la semana de celebración. En ella, introducía un manifiesto misionero donde demostraba la aún fuerte presencia de la Teología de la Liberación, y explicaba el nombre/lema de esa semana:

O grito dos povos indígenas QUEREMOS VIVER! É um sinal do tempo, como o grito das ‘classes trabalhadoras’; das ‘mulheres’ e dos ‘povos colonizados’, tão corajosamente descrito na encíclica do Papa João XXIII sobre ‘A PAZ dos Povos’.

En su segunda edición, “Queremos viver”, las palabras de Txibãe Ewororo, Bororo de Mato Grosso, muestran la imbricación mimética del discurso cristiano, libertador e indígena, conjugadas en los límites que separaban al indio del indígena:

De onde nos vem essa esperança? Os civilizados se tornaram mais humanos? Não, infelizmente não! Nós é que queremos ser tratados como seres humanos e não como coisa. E como vamos mudar os caminhos da nossa história? Vamos tomar armas? Vamos enfrentar os brancos como eles nos enfrentaram? Não, os verdadeiros cristão não fazem isso porque seria igualar-se a eles e armas não resolvem os problemas. [...] O povo brasileiro não disse um dia: 'independência ou morte?' vamos também nos dizer isso, não apenas com palavras, mas com nossa atitude. Quando o índio quer, ele sabe ser independente. Nós preferimos morrer livre e não viver como escravos.

Nos viemos aqui, Sr. Deputado Mario Juruna, para apontar os criminosos e os fazendeiros que devem sair de perto de nós. O fazendeiro quer terra. O índio quer terra. Negro quer terra também. Pobre quer terra também. Por que fazendeiro quer terra só pra ele? Fazendeiro tem que comprar terra pra morar com a família dele. Ele quer muita terra e não deixa ninguém trabalhar pra tratar dos filhos e da mulher. Como é que fazendeiro está usando a terra? Não deixa ninguém plantar. Pobre quer roça e horta e leva pé na bunda. E ele (o fazendeiro) fica com a roça. Ele não trabalha, mas come. Por que a gente come? A gente planta e come. O fazendeiro come também. O fraco quer comer também. Mas o rico não trabalha. O pobre não é lagarta, não é sapo, não é bicho. Nós todos somos filhos de Deus. Não podem fazer assim não! Porque que matam um irmão? Matou um irmão, matou um filho da terra! Os índios querem viver. Brasileiro quer viver também. Negros querem viver também.

En la misma línea está el discurso del líder indígena Kaingang, Francisco dos Santos. En este se observa una fuerte influencia anticapitalista, al verse al mismo nivel que los campesinos contra quienes, de facto, competía directamente por las tierras y el trabajo:

Somos irmãos de sangue que se espalham pelos quatro cantos dessa imensa nação. Toda a nossa luta e sacrifício para a defesa das nossas terras, para a educação, para a saúde, é para que o índio tenha a sua sobrevivência, a sua terra, pois a terra é

nossa vida! Tudo o que eu quero para os índios, também quero para os caboclos e posseiros que vivem na mesma situação que nós, dominados pelas multinacionais e pelo capitalismo! (CIMI/CNBB, 1985)

La presencia continua y vigilante de los misioneros les permitió generar un movimiento indígena como fiel reflejo del indio liberado. El mismo que la ideología libertadora había creado antes de comenzar a organizar a los pueblos indígenas. A pesar de la rebeldía de ciertos líderes o pueblos, poco tiempo después el naciente movimiento indígena comenzó a comprender la necesidad de mantener los lazos de colaboración con los misioneros, pues sin los transportes, alojamientos, infraestructuras y medios de comunicación que les ofrecían los misioneros, su lucha se veía tan mermada como frustrante.

Esta presencia permitió ejercer a los misioneros una línea del activismo indígena cercana a ellos, y señalar a aquellos que no se adscribían a dicha línea. Esta autorrepresentación como actor clave en la causa indígena les llevó incluso a denunciar a líderes indígenas que no compartían sus líneas estratégicas o ideológicas como vendidos al poder, colaboracionistas o infieles a la causa. Este interés por mantener una autoridad indigenista preponderante sobre el movimiento indígena y el principal aliado estratégico del nuevo actor político le llevó a tener una fuerte influencia sobre ciertos líderes díscolos o que no concordaban con la línea de activismo que el Cimi defendía. Matos, en su disertación (1997, p. 61), nombra dos casos diferentes que ilustran, por un lado, el interés del Cimi de tener influencia en los ritmos del movimiento indígena, y por otro, la incapacidad de los misioneros de despegarse de su matriz simbólica y referencial eurocentrada.

Por un lado, los misioneros expusieron que los líderes separados de sus comunidades contaminarían las organizaciones indígenas con sus problemas de desajuste en relación a la realidad interétnica y con sus problemas financieros de

supervivencia, causando un trastorno serio al movimiento. Matos señala que, en documentos producidos durante las asambleas generales del Cimi, fueron citados ejemplos como el de Mario Juruna y la crisis de la organización indígena. En la construcción del ideal de líder indígena, un matiz más del indio (híper)real de Alcida Rita Ramos, los misioneros ignoraban la importancia de la formación propia de los portavoces y líderes fuera de las aldeas, y cómo tal situación a veces los llevaba a estar separados de la misma durante largos periodos de tiempo. Al igual que el representante sindical que se alejaba de la rutina del duro trabajo que decía representar, sucedía con el líder indígena al verse inmerso en un sinfín de eventos y reuniones. Que eran, a la postre, parte del proceso de organización indígena y, por tanto, un sacrificio que asumían los líderes y representantes indígenas. Parece probable que querer mantener una cierta "pureza" tribal y deslegitimar a aquellos que por causa del propio movimiento se mantenían alejados por largos periodos de tiempo de sus aldeas escondía ciertas intenciones de los misioneros de tener el movimiento bajo control.

Otras veces, las comunidades preferían delegar la tarea de representarles a indígenas con una vida urbana más intensa, ya que eran mejores conocedores de la realidad fuera de la aldea. Esas consideraciones entraban en competición con la existencia de una especie de élite del movimiento indígena, formada por líderes proyectados políticamente por cuenta del Cimi y de otras organizaciones de blancos que actuaban en defensa de los indígenas. Si aquellos líderes se mantenían en sus tierras usando solamente los canales tendidos por el indigenismo pro-indígena, el movimiento parecía más fácil de domesticar que si se movía con libertad y realizaba acciones por su cuenta.

Esta situación demuestra una idealización, por parte del Cimi, de lo que debe ser un líder indígena, manifestando que la propia labor misional, a pesar de convivir

sobre el terreno con las comunidades, no estaba exenta de sufrir el síndrome del indio híper-real y, sobre todo, del indio permitido.

Além do mais, o próprio Cimi reconheceu que com o crescimento da mobilização política indígena, os líderes viraram alvos da Funai no sentido de dividi-los, cooptá-los, para manobrá-los a favor dos planos governamentais. No entanto, não foi apenas o governo que se serviu de líderes indígenas para atingir seus fins, o Cimi também recorreu a eles para ter acesso a outros índios com o intuito de conscientizá-lo politicamente. Através de líderes formados com a sua ajuda, a entidade missionária garantiria a propagação de suas idéias entre os índios mesmo que não participassem, diretamente, do movimento indígena. (MATOS, 1997, 61)

Actuando bajo los parámetros bien definidos de la Teología de la Liberación, bajo los cuales fueron unidos a la causa indígena con un fino hilado teórico y metodológico como muestra la obra de Paulo Suess, los misioneros católicos ligados al Cimi basaron su trabajo en la defensa de la tierra, la autodeterminación y los derechos indígenas. Esto les llevó a entrar en abierta confrontación contra el Estado y los grupos de poder que representaba.

Esta actitud se enroca en los entresijos del humanismo moderno, al igual que hicieron Rondon y tantos otros ligados a la causa indigenista. Pues, aunque revestidos bajo el manto del humanismo y el altruismo (en este caso de corte religioso), no terminaba de esconder el etnocentrismo supremacista occidental, que, al creer en lo correcto gracias a un ejercicio de endogamia epistemológica, reinterpretaba viejas categorías y significados. Y a partir de ellos, dictaban sobre qué era mejor para los pueblos indígenas y cómo debían “ser” y “comportarse”. No es de extrañar que, con el paso de los tiempos y la toma de autoconciencia crítica, muchos líderes indígenas censurasen el intento de control

de los misioneros católicos sobre la organización y el discurso indígena (RAMOS, 1991) como una muestra más de paternalismo occidental.

Hubo quien recelaba de los misioneros y su interés de estar presente en todos los escenarios posibles, sobre todo en aquellos que compartían lucha y que se mantuvieron apartados voluntariamente en ciertas ocasiones o intentaron cooperar con la mayor gentileza posible sin despertar la ira de los misioneros. Enfrente, tenían los del otro lado, los más llamativos eran los enfrentados a ellos en ideología, ya fuesen religiosos, militares y políticos afines a las líneas maestras de la “revolución” de 1964¹⁶. Y por último, aquellos actores intermedios cuyos intereses específicos entraron en conflicto puntualmente con la resistencia misionera y que terminaron por ver con cierta desaprobación su actitud perennemente combativa.

A pesar de la novedad que el planteamiento del Cimi, sobre la cuestión indígena, ofrece, se puede decir que tenía una cierta tendencia a simplificar la lectura que hacían sobre la situación. Sobre todo, adolecía de contradicciones de base insalvables, en una última muestra de la incapacidad de dar espacio a la otredad sin la imposición de significados propios.

Un buen ejemplo de ello es la “encarnación” que practicaban los misioneros. Esta fue estructurada culturalmente en una realidad diferente a la que vivían los pueblos indígenas (MATOS, 1997, p. 50). Al poseer modos diferentes de interpretación de la realidad, los misioneros seguían sujetos a sus creencias, que, en su esencia más pura, entraban en conflicto con las de los propios indígenas. Teniendo como objetivo la evangelización, ansiaban encontrar la palabra divina y las enseñanzas de Cristo en la cotidianidad y en la

¹⁶ Comunistas, marxistas, extranjeros con intereses en las tierras indígenas, incitadores y alborotadores, etc., todos estos epítetos inundaban las hojas de los informes oficiales y extraoficiales del gobierno, llegando al extremo de vigilar de cerca a todo religioso afín a la Teología de la Liberación, y aún más, a aquellos pertenecientes a la Pastoral Indigenista.

cultura indígena, al mismo tiempo que anhelaban realizarse en el martirio y el sacrificio de la lucha. Se puede entonces aventurar que la “encarnación” pregonada por los misioneros realmente fue una estrategia de acercamiento para, en última instancia, evangelizar.

En este sentido, la propia práctica de la “inculturación” caía en la contradicción del misionero que, pretendiendo dar espacio a la cultura indígena, buscaba su aculturación. Como se ha comentado antes, la práctica misionera, convencida de que evangelizar no era intervenir en la realidad indígena por el simple hecho de que comprendía y respetaba dicha realidad, introducía, aunque de forma más sutil, el germen de la aculturación. Entrando en el eterno juego de la ambivalencia de la acción occidental que consideraba al indio una otredad exótica con la que lidiar sin dialogar, los misioneros a fin de cuentas pretendían que los indígenas pasaran a ser cristianos (RAMOS, 2012, p. 30). Algo que encuentra un desdoblamiento que refuerza esta intencionalidad cuando atacaban con saña a quienes “no comprendían” a los pueblos indígenas, aunque en el fondo tuvieran la misma matriz epistemológica.

Consideraciones finales

Fernando Torres Lodoño (2000) comienza su artículo sobre “O Diálogo da conversão dos gentios”, poniendo como ejemplo la portada de *Veja* del 10 de junio de 1992, en plena reunión de las Naciones Unidas sobre medio ambiente en la Eco92 de Rio de Janeiro. Esta famosa portada abre con la foto del cacique Caiapó Paulinho Paikan vestido con el cocar tradicional de plumas, bajo la misma aparece en grandes letras escrito: “O Selvagem”; y en el subtítulo: “O cacique-símbolo da pureza ecológica, tortura e estupra uma estudante branca e foge em seguida para sua tribo”. El historiador resalta que, abstrayéndose de la necesidad de generar titulares llamativos, y sensacionalistas, por parte de la famosa revista, existe un fondo de lectura importante que parte del hecho de resaltar a Paulinho en su condición de indígena y no al acto criminal en sí mismo. En él podemos ver que a pesar de ser un símbolo de la “pureza ecológica” sigue siendo un indio, un salvaje, que ataca y escapa para la selva. Fernando Torres usa este ejemplo para demostrar la pervivencia de un epíteto, salvaje, que de antiguo y esencial, deja de ser un simple adjetivo para ser uno de los pilares de la construcción del otro y, por tanto, en oposición, de la construcción de la identidad brasileña y del continente americano.

Foi utilizada em todo o continente do Canadá à Argentina, por autoridades, missionários, elites, camadas populares e desqualificadas como colonos e posseiros, quando os habitantes do Novo Mundo resistiam às pretensões dos conquistadores e seus descendentes ou colocavam em perigo o avanço da cristianização e da incorporação do continente à economia mundial (LODOÑO, 2000, p. 271).

En esta misma línea se manifiesta Alcida Rita Ramos (2004) cuando analiza el papel del indio en la sociedad contemporánea brasileña. La antropóloga incide en la ambivalente actitud contradictoria de ésta cuando algunos ven al indio como símbolo del atraso del país y otros lo defienden por ser quienes otorgan a la nación su condición única y especial por coexistir con la “sabiduría y pureza de los indios”. Ramos argumenta que el indio es un producto de la ingeniería ideológica de los no-indios que ofrece un potente y polivalente argumento para defender cualquier punto de vista que sirva para criticarnos o alabarnos.

Estas dos visiones, de un historiador que percibe un paralelismo secular de otredad bestializada, salvaje y exótica desde Nóbrega en el siglo XVI hasta la revista *Veja* en la década de 1990, y una antropóloga que relata el uso simbólico en la actualidad del indio en el argumentario ideológico de Brasil para defender posiciones muchas veces contradictorias, sirven para ilustrar la evidencia de que ha habido una cierta continuidad en las lógicas coloniales que han dado vida al indio.

En un proceso continuo de mimetismo y sincretismo, el indio se fue nutriendo de nuevas representaciones sin terminar de desechar del todo aquellas más arcaicas. Estas, aparentemente olvidadas y enterradas, terminaron por conformar los minúsculos hilos que afirmaban sus costuras más esenciales. Por todo ello, aunque el indio imaginado durante el siglo XX rendía tributo a su época y su contexto temporal, sería irresponsable no considerar la potencia del bagaje histórico que la propia figura del indio arrastraba desde antiguo.

Brasil dependía enormemente del indio como uno de los puntos cardinales esenciales para la construcción de su propia identidad nacional. La dimensión del indio que más perduró, y aún perdura, como construcción imaginada a lo largo de todo el tiempo histórico y que se reafirma a lo largo del tiempo estudiado en este trabajo, es el de oposición ontológica.

El indio como espejo invertido del nosotros, en todas sus connotaciones positivas/negativas, se mantiene excepcionalmente saludable con el pasar del tiempo. El continuo uso del indio como símbolo y ejemplo de lo que deberíamos dejar o volver a ser es generalizado. El indio es usado inagotablemente para demostrar la falta de civilización de Brasil y así justificar la pobreza, la desigualdad o el atraso, como vacío que debe ser rellenado, o como salvaje que debe ser civilizado para su integración en una autoafirmación generosa de lo que ofrece el proyecto de la Modernidad en Brasil.

También es usado de forma continuada por sus defensores, para criticar los males del Capitalismo como guardianes de la selva, del sistema político y social brasileño como sobrevivientes de un sistema más justo y comunitario o como símbolo de libertad contra el gobierno autoritario. Esta lógica bien articulada constata la pervivencia que hubo del indio como oposición al nosotros civilizados, construido a lo largo de los siglos. Al punto, de que en el Brasil contemporáneo, el indio en su dimensión real era la alteridad ajena que civilizar e integrar, y en su dimensión simbólica pertenecía emotivamente al relato nacional como brasileño primordial.

Sí se puede afirmar que existe un hilo conductor entre el indio construido como otredad en los inicios del contacto con lo europeo hasta los tiempos contemporáneos en Brasil, este es su alma como oposición ontológica. Perviviendo, con sus altibajos, en la larga duración histórica.

El indio como categoría colonial que sobrevive al paso del tiempo no está relacionado con una ingenua visión teleológica de la historia, por lo contrario, se evidencia que los significados se han ido solapando, generando y regenerando en un proceso de resignificación continuo que a veces borraba otros significados, o que entraba en conflicto o contradicción consigo mismo, en un claro ejemplo de su naturaleza espontánea. El que el indio sobreviviera como

categoría colonial manteniendo los rastros de unas líneas maestras trazadas a lo largo de los siglos, corresponde a dos características propias de cualquier sociedad.

La primera es que toda sociedad es subsidiaria de su tradición histórica, o sea, los viejos imaginarios, aquellos que estructuran los cimientos del pensamiento social, tienden a perdurar, aunque sea en sus mínimas expresiones simbólicas. La segunda, descubierta a lo largo del presente trabajo, está más unida a la naturaleza conservadora del ser humano, algo que le hace ofrecer resistencia a lo nuevo mediante mimetismos que le permiten reutilizar cómodas referencias antiguas.

Por ello la experiencia humana está más bien basada en ver lo nuevo con ojos antiguos, produciendo un mestizaje/sincretismo continuo, no en abstraerse de lo antiguo para abrazar completamente lo nuevo. El que el indio exótico se siga escondiendo en las fronteras de nuestras periferias culturales es un buen ejemplo de la sedimentación conservadora que yace en el fondo del pensamiento humano. Algo que dificulta el desligarnos totalmente de viejos paradigmas que tienden a ocultarse en lo más recóndito de nuestro ser. Sobre todo, cuando pertenecemos a un sistema en el cual somos los privilegiados.

En este sentido, hay que tener siempre presente que Brasil, como una formación social dependiente, en la que los sectores privilegiados por el sistema necesitan de la reproducción continua del discurso y el imaginario Occidental que les legitima en dicha posición privilegiada con respecto a las poblaciones subalternas, tiende a aferrarse fuertemente a nociones conservadoras que, muchas veces, parten de presupuestos nacidos durante la época colonial y fueron reafirmadas durante la época imperial. Nociones que nunca han terminado de desaparecer en su esencia más profunda. Por supuesto, la identidad es un proceso eminentemente relacional y dinámico que subyace y se recrea a diferentes niveles y contextos (desde lo micro a lo macro, con todas sus capas intermedias). Ello lleva a observar, con

precaución y cuidado, como el discurso Occidental, que tiende a pensar la realidad entre dualidades opuestas, estratificaciones sociales y raciales y una epistemología supremacista y excluyente, genera un rico y variado cosmos discursivo, ideológico, cultural y de poder entre los diferentes estratos sociales, autoridades, poblaciones étnicas y entre territorios céntricos/periféricos.

En este contexto Brasil es un excelente desafío, pues como país nacido de una colonia arrastra una serie de déficits y mestizajes que complejizan a niveles incalculables la forma en la que funciona el discurso y el imaginario de la hegemonía. Ya sea reproducido consciente o inconscientemente, apoyado o combatido por gentes pertenecientes a las clases/grupos privilegiados o a aquellos marginados/subalternos.

También es importante recalcar que la gran mayoría de los actores del indigenismo decían preocuparse por el indio, algunos enturbiándolo tras un velo de aparatosidad institucional que “impedía” una defensa eficaz como era el caso del institucional. Otros interesados en dar valor a la vida y condición indígena olvidando por el camino al propio indígena como era el caso de viejos antropólogos y *sertanistas*, perdidos en sus intereses personales de acumulación de capital simbólico y conquistas de cuotas de poder. Otros intentando mostrar y dar valor al indígena real sin conseguir diluir su dimensión hiperreal que fuertemente se había construido alrededor del movimiento indígena, como fueron los antropólogos y abogados que impulsaron las organizaciones pro-indígenas. Así como otros que dieron forma a la autodeterminación y su derecho a la diferencia con intenciones de una aculturación que se negaba a sí misma, convencida de que sus valores son los universales, como fueron los misioneros del Cimi. Como podemos ver, todos y cada uno de ellos mezclaron sin pudor y paternalismo significados positivos y negativos típicos de la ambivalencia con que se afrontaba la cuestión indígena.

El indio construido a lo largo del siglo XX terminó siendo protagonista de un enfrentamiento, casi un recurso dialecto o una poderosa herramienta simbólica que usar en las batallas por el poder y la ideología. Viéndose inmerso en terribles enfrentamientos. A medida que se iba instaurando el régimen dictatorial, fue instrumentalizado por el descontento de una población oprimida, por periodistas, religiosos, políticos y activistas sociales que vieron en el indio la oportunidad de luchar y oponerse a un régimen autoritario que consolidaba el sistema social desigual que Brasil ha ido madurando a lo largo del siglo. Urdiendo alianzas forzadas en las que hicieron del indio una parte más de la lucha de clases, de los marginales y desposeídos. El indio fue usado por la oposición al Estado militar como símbolo de libertad y resistencia al avance de un sistema cada vez más desigual que tenía en América Latina su encarnación más cruda.

En ese contexto el indio entra en ebullición arrastrado por las mareas históricas construidas por siglos de ser otredad ejemplo de barbarismo, selva, *sertão*, salvajismo y bestialidad hasta chocar con los escollos de una contemporaneidad necesita de símbolos frente a los grandes desafíos de su tiempo. En ese momento es cuando fueron surgiendo los nuevos mimetismos que terminaron por cuajar al indio contemporáneo, como fue el ecologismo, lo anti-sistema, el anti-capitalismo, la alternativa, la resistencia. Todo ello dio como resultado un indio hijo de esa contemporaneidad que se creía nueva, sin haber derrotado jamás viejos fantasmas de colonialidad y modernidad.

Así la anatomía del indio ha sido despiezada, abierta y expuesta en sus respectivos desdoblamientos, mostrando que estos inundaban desde los discursos políticos, los informes en los puestos indígenas, los pasquines elaborados en las misiones o las notas de prensa redactadas en las grandes ciudades. Todos ellos deconstruidos y expuestos para mostrar los numerosos componentes de su polisemia en grandes conjuntos de significantes: como símbolo cultural, como eje en la narrativa nacional, como arma ideológica,

como especificidad exótica, etc. En un intento de normalizar al Otro sin conseguir tratarlo como tal y que Alcida Rita Ramos define gráficamente “Ustedes son parte de nosotros pero deben ser mantenidos lejos de nosotros” (2004, p. 12).

Bibliografía general

- ABREU, J. C. de. *O descobrimento do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ABREU, J. C. de; RODRIGUES, J. H. *Capítulos de história colonial (1500-1800): & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília: Editora Universidade, 1963.
- AGUIRRE, C. Antonio Rojas. Immanuel Wallerstein y la perspectiva crítica del «análisis de los sistemas-mundo». *Revista Colombiana de Sociología*, Bogotá, n. 25, p. 227-263, 2005.
- ALEGRE, M. S. Imagem e representação do índio no séc. XIX. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: SMC, 1992, p. 59-72.
- ALENCAR, J. A. 1964 e a “Questão Militar”. *Revista de Estudos Brasileños*, Salamanca, v.3, n.2, p. 120-134, 2015.
- ALENCASTRO, L. F. de. *A economia política dos descobrimentos. A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ALMEIDA, M. da C. de. *Para comprender la complejidad*. Hermsillo: Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, 2006.
- ALMEIDA, M. R. C. de. *Os Índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- ALMEIDA, M. R. C. de. Um tesouro descoberto: imagens do índio na obra de João Daniel. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 147-160, 1995.
- ALVES, C. Educação e Identidade no discurso militar do século XIX. *Revista História & Perspectivas*, Uberlândia, v. 1, n 38, 2009.
- ALVES, C. Formação militar e produção do conhecimento geográfico no Brasil do século XIX. *Scripta Nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, v. 10, n. 218, agosto 2006.

- ALVES, M. M. *A Igreja e a política no Brasil*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- AMADO, J. Região, Sertão, Nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1995.
- AMOROSO, M. R. Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, p. 101-114, 1998.
- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ANDRADE, R. de P. Conquistar a terra, dominar a água, sujeitar a floresta: Getúlio Vargas e a revista “Cultura Política” redescobrem a Amazônia (1940-1941). *Boletim Museu Emílio Goeldi*, Belém, v. 5, n. 2, p. 453-468, maio-agosto, 2010.
- ANSALDI, W. Dormir con el enemigo. Las organizaciones de la sociedad civil en la transición a la democracia política en Brasil. *El príncipe*, La Plata, v. 3.5, n. 699, p. 207-247, 1996.
- ANTONIAZZI, M. R. F. *A historicidade da práxis pedagógica dos jesuítas no Brasil Colônia: 1549-1697*. 1994. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.
- APUBLICA.ORG, A ‘guerra’ do Araguaia contada pelos Aikewara. 10 de diciembre de 2014, disponible en: <<https://bit.ly/2Ybgco5>>. Accedido en: 04 mayo 2016.
- ARCE, J. M. V. *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés, 2000.
- ARENS, W. *El mito del canibalismo: antropología y antropofagia*. México: Siglo XXI, 1981.
- ARNS, P. E. *Brasil Nunca Mais*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.
- ARRIETA, D. D. La identidad nacional de los estados brasileño y argentino como construcción literaria a través de las figuras del bandeirante y del gaucho. *Revista História e Cultura*, Franca-SP, v.3, n.1, p.105-119, 2014.

- AUGUSTO, R. *El nacionalismo ¡vaya timo! La decadencia de una ideología*. Pamplona: Laetoli, 2012.
- AURELI, W. *Bandeiras D'Oeste*. São Paulo: Edições Leia, 1962,
- AZEVEDO, D. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 109-120, 2004.
- BALDUS, H. Bibliografía crítica da antropologia. *Revista de Antropologia*. v. 10, n. 1/2, pp. 27-42, junio/diciembre 1962.
- BAPTISTA, P. A. A Teologia da Libertação desafiada pelo Pluralismo Religioso e o Paradigma Ecológico. *Caminhos*, Goiânia, v. 10, n. 2, p. 110-128, 2012.
- BARBOSA, R. *Contra o militarismo: campanha eleitoral de 1909 a 1910*. Rio de Janeiro: J. Ribeiro dos Santos, s.d., 1910.
- BARROS, E. L. de. *Os governos militares*. São Paulo: Contexto, 1991.
- BARTRA, R. *El mito del salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- BASTOS, R. J. de M. Exegeses Yawalapití e Kamayurá da criação do parque indígena do Xingú ea invenção da saga dos irmãos Villas Boas. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 30/32, p. 391-426, 1987.
- BATALLA, G. B. El concepto de indio en América Latina: una categoría de la situación colonial. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, México, vol. 48, p. 17-32, 1997.
- BATALLA, G. B. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Revista papeles de la casa Chata*, México, v. 2, n. 3, p. 23-43, 1987.
- BATALLA, G. B. Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, v. 103, p. 1983-191, 1981.
- BATISTA, A. B. O golpe de 1964 e a ditadura civil-militar brasileira no discurso de Paulo Francis. *Espaço Plural*, Cascavel, v.13, n.27, p. 111-125, 2012.

- BAUZÁ, H. F. *El mito del héroe*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- BEJARANO, R. C. *Consulta indígena latinoamericana: crítica a Barbados*. Asunción: Editorial TOLEDO, 1972.
- BELLEAU, J. P. History, Memory, and Utopia in the Missionaries' Creation of the Indigenous Movement in Brazil (1967–1988). *The Americas*, Cambridge, v. 70, n. 04, p. 707-730, 2014.
- BELMONTE. *No tempo dos bandeirantes*. São Paulo: Melhoramentos, 1948.
- BELTRÃO, L. *O índio na imprensa brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1977a.
- BELTRÃO, L. *O índio: um mito brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1977b.
- BENTUÉ, A. Panorama de la teología en América Latina desde el Vaticano II a Santo Domingo. *Teología y Vida*, Santiago, n. 36, 159-191, 1995.
- BERENQUER, E. O. Historia social, cultura y civilización: Una perspectiva. *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, Málaga, n. 34, p. 505-528, 2012.
- BERIAIN, J. Modernidades Múltiples y Encuentro de Civilizaciones. *Revista Mad*, Santiago, nº 6, enero 2002.
- BETHELL, L. (Org.). *Os índios e a fronteira no Brasil colonial*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- BETTENCOURT, L. Cartas brasileiras: visão e revisão dos índios. In: GRUPIONI, L. D. B. (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, pp. 39-46, 1992.
- BEZERRA, P. C. G. *Os Bispos Católicos e a Ditadura Militar Brasileira: A Visão da Espionagem*, Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2013.
- BICALHO, P. S. dos S. *Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)*. 2010. 464 f. Tese (Doutorado em História)- Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

- BIGIO, E. dos S. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990). *FUNAI/Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, v.4, n.2, p.13-93, diciembre 2007.
- BIGIO, E. dos S. *Falas, contradições, ações interinstitucionais e representações sobre índios no Brasil e na Venezuela*. 2007, 398 f. Tese (Doutorado em História). Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- BILAC, M. B. B.; TERCI, E. T. *Piracicaba: de centro policultor a centro canavieiro (1930-1945)*. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2001.
- BOFF, L. *O caminhar da Igreja com os oprimidos: Do vale das lágrimas à terra prometida*. Rio de Janeiro: Codecri, 1981.
- BOFF, L. *O evangelho do Cristo Cósmico*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- BORGES FILHO, N. *Os militares no poder*. São Paulo. Editora Acadêmica, 1994.
- BORGES FILHO, N. *Sobre o sagrado e o profano: civis e militares na política brasileira*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRANCO, C. C. *Introdução à revolução de 1964*. Tomo (1): agonia do poder civil. Rio de Janeiro: Arte Nova, 1975.
- BRASIL, A. B. *O pajé da beira da estrada*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, 1986.
- BRIGAGÃO, C. *A militarização da Sociedade*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1985.
- BROOKS, Edwin. *Tribes of the Amazon Basin in Brazil*, 1972. London: Transatlantic Arts, 1973.
- CABIXI, D. M. A questão indígena. Cuiabá: CDTI, 1984.
- CAIRO, H. C. La colonialidad y la imperialidad en el sistema-mundo. *Viento sur*, Madrid, n. 100, p. 65-74, 2009.

- CAMPOS, A. *Ditadura criou cadeias para índios com trabalhos forçados e tortura*. Apublica.org, 24 junho 2013, disponible en: <<https://bit.ly/14w8LZb>>. accedido en: 15 marzo 2014.
- CANCIAN, R. *Igreja Católica e ditadura militar no Brasil*. São Paulo: Claridade, 2011.
- CARDOSO, L. C. *Criações da memória: defensores e críticos da ditadura (1964-1985)*. Cruz das Almas: UFRB, 2012.
- CARNEIRO, J. M. *Filosofia e educação na obra de Rondon*. Rio de Janeiro: Bibliex, 1988.
- CARVALHO, E. de. *O fator geográfico na política brasileira*. Rio de Janeiro: Monitor Mercantil, 1921.
- CARVALHO, J. M. de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 1990.
- CARVALHO, J. M. de. *Cidadania no Brasil, o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- CASALDÁLIGA, P. *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. São Paulo: Imprensa, 1972.
- CASTELLIS, M. *O Poder da Identidade. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CASTILHO, M. A. de. *Os índios Bororo e os salesianos na Missão dos Tachos*. Campo Grande: Editora UCDB, 2000.
- CASTRO, E. V. *Metafísicas Canibales*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del Otro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericana*. 2000, Buenos Aires: CLACSO, p. 191-213.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 6, p. 153-172, 2007.
- CEBALLOS, H. G. *Foucault y el poder*. México: Ediciones Coyoacán, 1994.

- CEDI. A campanha do Jornal O Estado de São Paulo e os interesses das mineradoras. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, nº 223, set., 1987.
- CERVANTES-ORTÍZ, L. *Series de Sueños: La teología ludo-erótico-poética de Rubem Alves*. Lima: Departamento de Comunicaciones Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2003.
- CEZAR, T. Varnhagen em movimento: breve antologia de uma existência. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 8, p. 159-207, 2007.
- CHAOUCH, M. La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. *Revista mexicana de sociología*, México, v. 69, n. 3, p. 427-456, 2007.
- CIMI. *A violência contra os povos indígenas no Brasil*. Relatório. Brasília, 2013.
- CIMI. *Os povos indígenas e a Nova República*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- CIMI. *Os povos indígenas e a Nova República: documento do Conselho Indigenista Missionário*. São Paulo: Edição Paulinas, 1986.
- CIMI. *Outros 500: construída uma nova história*. São Paulo: Ed. Salesiana, 2001.
- COELHO, N. *A ocupação da Amazônia e a presença militar*. São Paulo: Atual editora, 1998.
- COHEN, A. *Urban ethnicity*. Londres: Tavistock Publications, 1974.
- COMBLIM, J. *A ideologia da segurança nacional: o poder militar na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro, 1978.
- COSTA, C. Estrutura político-repressiva no Brasil e em Portugal: DOPS e PIDE (1945-1974). *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, Sevilla, año 3, n. 5, p. 67-81, 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/2Gg5f-HZ>>, accedido em: 24 de junio de 2015.

- COSTA, D. C. Política Indigenista e asistencia à saúde: Noel Nutels e o Serviço de Unidades Sanitarias Aereas. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, n. 4, v. 3, p. 388-401, out/dez, 1987.
- COUTO, R. C. *História indiscreta da ditadura e da abertura: Brasil: 1964-1985*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- CUNHA, E. da. *Os Sertões*. Brasília: Francisco Alves, 1984.
- CUNHA, M. C. da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CUNHA, M. C. da. Imagens de Índios do Brasil: O século XVI. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91- 110, septiembre-diciembre, 1990.
- CUNHA, M. C. da. Indigenous People, traditional people and conservation in the Amazon. *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Cambridge, v. 129, n. 2, p. 315-338, 2000.
- CUNHA, M. C. da. O futuro da questão indígena. *Estudos avançados*, São Paulo, v.8, n.20 p. 121-136, septiembre-diciembre 1994.
- DREIFUSS, R. A. 1964, *A conquista do Estado: ação política, poder e golpe de classe*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DUARTE, N. *A ordem privada e a organização nacional*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.
- DUBIN, M. El indio, la antropofagia y el Manifiesto Antropófago de Oswald de Andrade. *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, Madrid, n. 44, p. 10, 2010.
- DUMONT, L. *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*. Paris: Editions du Seuil, 1983.
- DUMOULIN, D. ¿Quién construye la aureola verde del indio global? El papel de los distintos actores transnacionales y la desconexión mexicana. *Foro Internacional*, México, v. 45, n.179, p. 35-64, 2005. Disponible en: <<https://bit.ly/2NXupkP>>, accedido en: 8 noviembre 2015.
- DUSSEL, E. 1492, *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural Editores, 1994.

- DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, Córdoba, n. 8, p. 167-178, 1995.
- DUSSEL, E. *Teología da Libertação. Um panorama de seu desenvolvimento*. México: Potrerillos Editores, 1996.
- DUSSEL, E. *América Latina: dependência y libertação*. Buenos Aires: Librería García Cambeiro, 1973. Disponible en: <<https://bit.ly/2XQu1t1>>, accedido en: 3 febrero 2014.
- ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo, el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá, n.1, p. 51-86, 2003.
- ESCRIBANO, F. *Descalço sobre a terra vermelha*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- EXPEDITO, A. *O índio e a expansão nacional*. Belem: CEJUP, 1989.
- FAIRCLOUGH, N. *Language and Power*. Londres y Nueva York: Longman, 1989.
- FANNY, R. O conselho Indigenista Missionário (CIMI). *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, n.10, p. 10-25, 1980.
- FANON, F. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal, 2009.
- FARIA, G. *A verdade sobre o Índio*. Rio de Janeiro: s/Ed, 1981.
- FEITOSA, A. A liberdade do índio no discurso da Companhia de Jesus no Brasil. *Revista Educação em Debate*, Fortaleza, a. 9, n. 11, p. 65-70, 1986.
- FERREIRA, A. C. *Tutela e resistência indígena*. São Paulo: Edusp, 2013.
- FERREIRA, M. L. *Pioneiros da Marcha para o oeste, Memória e Identidade na Fronteira do Médio Araguaia*. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Cultural), Universidade de Brasília, Brasília, 1998.
- FICO, C. "Prezada Censura": cartas ao regime militar. *Topoi*, Rio de Janeiro, v.3, n.5, p. 251-286, 2002.
- FICO, C. Espionagem, polícia política, censura e propaganda: os pilares básicos da repressão. *O Brasil republicano*, São Paulo, v. 4, p. 167-206, 2003.

- FICO, C. Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.24, n.47, p.29-60, 2004.
- FICO, C. *Além do golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.
- FICO, C. *Como eles agiam: os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.
- FICO, C. *O grande irmão da Operação Brother Sam aos anos de chumbo: o governo dos Estados Unidos e a ditadura militar brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- FICO, C. *Reinventando o otimismo: ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil*. Brasília: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1997.
- FLECK, E. C. D. “La sangre de los mártires es la semilla de cristianos nuevos”: a consagração póstuma de missionários jesuítas (Província Jesuítica do Paraguai-século XVII). *Revista de História*, n. 168, p. 351-381, 2013.
- FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (org.). *Os povos do Alto Xingu—história e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- FREIRE, C. A. da R. (org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011.
- FREIRE, C. A. da R. A criação do Conselho Nacional de Proteção aos Índios e do Indigenismo Interamericano (1939-1955). *Boletim do Museu do Índio*, Rio de Janeiro, n.5, diciembre 1996.
- FREIRE, C. A. de R. *Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX*. 2005. 2055 f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/MN, UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.
- FREIRE, C. A. de R. Vida de Sertanista: a trajetória de Francisco Meirelles. *Tellus*, Campo Grande, n. 14, p. 87-114, 2014.

- FREITAS, E. B. de. *Índios-Soldados, a GRIN e a tradição militar da política indigenista brasileira*. 1999. Tese (Doutorado em Historia Social). Universidade São Paulo, São Paulo, 1999.
- FREITAS, M. V. de. Noel Nutels: vida, história e romance. *História, ciência, saúde*, Rio de Janeiro, v. 4, nov.1997-fev.1998.
- FREYRE, G. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1961.
- FURTADO, C. *A hegemonia dos Estados Unidos e o subdesenvolvimento da América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.
- FURTADO, C. Brasil: de la República oligárquica al Estado militar. In: FURTADO, C. (Org.) *Brasil Hoy*. México: Siglo XXI, 1975.
- FURTADO, J. F. *O mapa que inventou o Brasil*. São Paulo: Versal Ed. 2013.
- gagliardi, J. M. *O indígena e a Republica*. São Paulo: HUCITEC, 1989.
- GALVÃO, E. *Encontro de sociedades, índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GALVÃO, E.; SIMÕES, M. F. Mudança e sobrevivência no Alto Xingu, Brasil-Central. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 14, p. 37-52, 1966.
- GARFIELD, S. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 13-36, 2000.
- GARFIELD, S. *Indigenous Struggle at the Heart of Brazil: State Policy, Frontier Expansion, and the Xavante Indians, 1937-1988*. Durham: Duke University Press, 2001.
- GEE, J. *Social Linguistics and Literacy. Ideology in Discourses*. Londres, Nueva York, Filadelfia: The Falmer Press, 1990.
- GELLNER, E. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza, 2003.

- GERBI, A. *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. México: Fondo de cultura económica, 1978.
- GERSEM, L. dos S. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de Hoje*. Brasília: MEC/Unesco, 2006
- GIRAUDO, L.; LEWIS, S. E. Pan-American Indigenismo (1940-1970): New Approaches to an Ongoing Debate. *Latin American Perspectives*, Riverside, v.39, n.5, septiembre 2012.
- GIRAUDO, L.; SÁNCHEZ, J. M. (Org.). *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011.
- GOHN, M. da G. *Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- GORENDER, J. *Combate nas trevas*. São Paulo: Ática, 1999.
- GRANN, D. *The lost city of Z: a tale of deadly obsession in the Amazon*. New York: Vintage Books USA, 2010.
- GROSGOUEL, R. Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema-mundo: del cepalismo al neoliberalismo. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, n. 183, p. 151-166, enero-febrero 2003.
- GROSGOUEL, R. Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, Bogotá, n.24, p. 123-143, enero-junio 2016.
- GROSGOUEL, R. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos. *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, Barcelona, p. 97-108, 2011.
- GRUZINSKI, S. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- GUZMÁN, T. D. Indigenismo y el imaginario brasileño. IN: MENDOZA-MORI, A.; LIENDO, L. (Org.). 2010, *Reflexiones universitarias sobre literatura y discursos de América Latina*. Lima: Red de Literatura Peruana, p. 83-105.
- GUZMÁN, T. D. Subalternidade hegemônica: Darcy Ribeiro e a virtude da contradição. *Cadernos de Estudos Culturais*, Campo Grande, v. 3, n. 5, 2011.
- GUZMÁN, T. D. *Native and national in Brazil: indigeneity after independence*. Miami: UNC Press Books, 2013.
- HALE, C; MILLAMÁN, R. Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio permitido. IN: Sommers, D. D. (Org.). 2005, *Cultural Agency in the Americas*, Durham, p. 281-304.
- HALL, J. A. *Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo*. Madrid: Cambridge University Press, 2000.
- HECK, E. D. *Os índios e a caserna – políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985*. 1996. Dissertação (Mestrado ciências políticas)- Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.
- HEMMING, J. *Die If You Must: Brazilian Indians in the Twentieth Century*. London: Pan Macmillan, 2003.
- HEMMING, J. *Amazon frontier: The defeat of the Brazilian Indians*. London: Macmillan, 1987.
- HEMMING, J. *Red gold: the conquest of the Brazilian Indians*. London: Macmillan, 1978.
- HOBSBAWM, E. *Naciones y Nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1998.
- HOBWSBAWN, E. La invención de la tradición. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, Montevideo, n. 4, p. 97-107, 1991.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*, vol. 26. São Paulo: Companhia das Letras, 1984.
- HOLANDA, S. B. de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

- HOORNAERT, E. (Org.). *Historia da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HOORNAERT, E. *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- HOORNAERT, E. *A Igreja no Brasil-colônia: 1550-1800*. São Paulo: Editora brasiliense, 1984.
- HÜTTNER, É. *A Igreja Católica e os povos indígenas do Brasil: os Ticuna da Amazônia*. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.
- JOVIANO, C. A. M. O Colono e o índio na ocupação da Nova Alta Paulista. *ANAP Brasil*, São Paulo, v. 4, n.4, jul., p. 42-51, 2011.
- KIENING, C. *O sujeito selvagem: pequena poética do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp, 2014.
- LANDER, E. Ciências Sociais: Saberes Coloniais e Eurocêntricos. In: LANDER, E. (Org.). 2005, *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- LEVI-STRAUSS, Cl. *Tristes Trópicos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.
- LIMA, A. C. de S. *FUNAI, dicionário histórico-biográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV, 1984.
- LIMA, A. C. de S. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. 1992b, São Paulo: Cia. das Letras, p. 155-172.
- LIMA, A. C. de S. Poder tutelar y formación del Estado en Brasil: notas a partir de la creación del Servicio de Protección a los Indios y Localización de Trabajadores Nacionales. *Desacatos*, México, n. 33, p. 53-66, 2010.
- LIMA, A. C. de S. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade. In: OLIVEIRA, F. (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. 1987, Rio de Janeiro/ São Paulo: UFRJ/Marco Zero, p. 149-214.
- LIMA, A. C. de S. *Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil*. 1992. 335 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992a.

- LIMA, A. C. de S. Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do Brasil. In: DA SILVA, A., GRUPIONI, L. (Org.). *A questão indígena na sala de aula. Novos Subsídios para professores de 1º e 2º graus*. 1995, Brasília: MEC, pp. 407-419.
- LIMA, A. C. de S.. *Aos fetichistas, Ordem e Progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*. 1985, Dissertação (Maestría en Antropología)- Universidad Federal de Río de Janeiro, Río de Janeiro, 1985.
- LIMA, L. G. de S. *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- LIMA, M. G. L. de. *O índio na mídia impressa em Roraima*. 2001. Dissertação. (Mestrado em Multimeios) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- LIMA, N. T. *Um sertão chamado Brasil – Intelectuais, sertanejos e imaginação social*. 1997. Tese (Doutorado)- Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.
- LÖWY, M. As esquerdas na ditadura militar: o cristianismo da libertação. IN: FERREIRA, J. e REIS FILHO, D. A. (Org.). *Revolução e democracia (1964-1988)*. 2007, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LÖWY, M. *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo: Cortez, 1991.
- LÖWY, M. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- MAGALHAES, A. C. As nações indígenas e os Projetos Económicos de Estado – A política de ocupação de espaço na Amazônia. Boletim do Museo Paraense Emilio Goeldi, Belém, v. 6, n. 2, diciembre 1990.
- MALCHER, J. M. da G. *Índios: grau de integração na comunidade nacional, grupo linguístico, localização*. Brasília: Ministério da Agricultura-Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1964.
- MAQUEO, R. O. *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1980.

- MARÉS FILHO, C.F. O direito envergonhado (O direito e os índios no Brasil). *Revista IIDH*, Costa Rica, v. 15, p. 145-164, 1998.
- MARQUEIZ, J. *Villas Boas e os índios: documento*. São Paulo: Expressão, 1978.
- MARTÍN, J. A. M. Historia socio-cultural: el tiempo de la historia de la cultura. *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, Zaragoza, n. 82, p. 237-252, 2007.
- MARTINS, J. de S. *Fronteira, A degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- MATO, M. H. O. *O Processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) –Universidade de Brasília, Brasília, 1997.
- MATTA, R. da. Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica. *Revista Dados, Rio de Janeiro*, v. 13, p. 33-54, 1976.
- MATTOS, A. L. L. B. de. *Darcy Ribeiro: uma trajetória (1944-1982)*. Tese (Doctorado en Ciencias Sociales)-Universidad Estatal de Campinas, Río de Janeiro, 2007.
- MCCANN, F. D. *Soldados da pátria: história do Exército brasileiro (1889-1937)*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.
- MELATTI, C. *Índios do Brasil*. São Paulo, HUCITEC/INLMEC, 1980.
- MELO, F. A. A. de. A criação do Conselho de Proteção aos Índios e o Indigenismo Interamericano (1939-1955). *Boletim do Museu do Índio*, Rio de Janeiro, n.5, 1996.
- MELO, F. Af. A. de. *O índio brasileiro e a revolução francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1976
- MENDES, L. R. *A Marcha para O Oeste e os índios do Xingu*. Brasília: FUNAI, 1992.
- MENDES, L. R. *A política indigenista em Goiás: 1850-1889*. 1988. Dissertação (Mestrado História). Universidade de Brasília, Brasília, 1988.

- MENDES, M. de S. *Heinz Forthmann e Darcy Ribeiro: cinema documentário no Serviço de Proteção aos Índios (SPI), 1949-1959*. 2006, tesis (Doctorado en Multimedia) - Universidad Estatal de Campinas, Campinas, 2006.
- MENÉNDEZ, M. L. La humanidad de los mártires: Notas para el estudio sociohistórico del martirio. *Intersticios sociales*, México, n. 10, p. 1-23, 2015.
- MENEZES, M. L. P. *Parque Indígena do Xingu: construção de um território estatal*. Rio de Janeiro: Ed. UNICAMP, 2000.
- MEYER, J. W., et al. World society and the nation-state. *American Journal of sociology*, Chicago, v.103.1, p. 144-181, 1997.
- MIGNOLO, W. *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto*. Tristes Trópicos, 2005. Disponible en: <<https://bit.ly/2xOO7Ez>> accedido en: 29 julio 2014.
- MIGNOLO, W. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In. MARTINEZ, J.. RODRIGUEZ, I. (Org.). *Estudios transatlánticos postcoloniales*. 2010, Barcelona: Anthropos, p. 237-270.
- MIGNOLO, W. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- MIGNOLO, W. *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*. Michigan: University of Michigan Press, 2003.
- MONTEIRO, J. M. Armas e Armadilhas: história e resistência dos índios. IN: Novaes A. (Org.). *A outra margem do ocidente*. 1999, São Paulo: Companhia das Letras, p. 237-249.
- MONTEIRO, J. M. As raças indígenas no pensamento brasileiro do Império. *Raça, ciência e sociedade*, Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, p. 15-22, 1966.

- MONTEIRO, J. M. Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: FAUSTO, C. e MONTEIRO J. (Org.). *Tempos índios: histórias e narrativas do novo mundo*. 2007, Rio de Janeiro: Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim, p. 25-65.
- MONTEIRO, J. M. *Negros da Terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- MONTEIRO, J. M. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001, Tese (para obter grau de Livre-docente em Antropologia Social)- Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- MONTEIRO, J. M. Unidade, Diversidade e a Invenção dos Índios: Entre Gabriel Soares de Sousa e Francisco Adolfo de Varnhagen. *Revista de história*, São Paulo, v. 149, p. 109-137, 2003.
- MONTEIRO, J. M. Brasil Indígena no Século XVI: Dinâmica Histórica Tupi e as Origens da Sociedade Colonial. *Ler História*, LISBOA, v. 19, p. 91-103, 1990.
- MONTEIRO, J. M. *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros: Acervos das Capitais*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/Fapesp, 1994b.
- MONTEIRO, J. M. O escravo índio, esse desconhecido. IN: Luís D. B. G. (org.). *Índios no Brasil*. 1994, Brasília: Ministério da Educação e do Desporto.
- MONTENEGRO, A. T. Dictadura en Brasil (1964 -1985): La militancia política, el encarcelamiento y la tortura. *Confluente*, Bologna, v.6, n.2, p.167-200, 2004.
- MOOG, V. *Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.
- MORA, V. V. Cuerpos, Cadáveres y Comida: Canibalismo, Comensalidad y Organización Social en la Amazonia. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, n. 6, p. 271-291, 2008.

- MOREIRA, A. da S. Democracia e Direitos Humanos no Brasil: as contribuições da Teologia da Libertação. *Caminhos*, Goiás, v. 14, n. 1, p. 207-221, 2016.
- MÜLLER, Cristina et al. (Ed.). *O Xingu dos Villas Bôas*. São Paulo: Metalivros, 2002.
- NASCIMENTO, José Antonio Moraes. Ocupação e apropriação do território Kaingang, *Territórios e fronteiras*, Cuiabá, v. 4, n. 2, p. 189-211, 2011.
- NAVARRO, E. de A. A escravização dos índios num texto missionário em língua geral do século XVIII. *Revista USP*, São Paulo, n. 78, p. 105-114, 2008.
- NETO, J. A. de F. Bárbaros e civilizados: representações de uma América em construção. IN: MIYOSHI, A. (Org.). *O selvagem e o civilizado na artes, fotografia e literatura do Brasil*. 2010, Campinas: Unicampo/IFCH, p. 9-23.
- NEULANDS, L.; RAMOS, A. A. *Apoena: O Homem que enxerga longe*. Goiás: Editora da UCG – Universidade Católica de Goiás, 2007.
- O’GORMAN, E. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- OCHOA, V. Já estamos com os bárbaros dentro de casa. Entrevista a Altino Berthier Brasil. *Revista Extra Classe*, São Paulo, 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2JNfBzV>>, acessado em: 25 abril 2014.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1988.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. Segurança das fronteiras e o novo indigenismo: Formas e Linhagem do Projeto Calha Norte. *Antropologia e Indigenismo*, Rio de Janeiro, n° 1, novembro 1990.
- OLIVEIRA, A. G. *O Mundo Transformado, Um Estudo da Cultura de Fronteira no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.
- OLIVEIRA, E. *A vitimização dos índios da Amazônia*. Belém: Cejup, 1991.
- OLIVEIRA, J. P. de (Org.). *Projeto Calha Norte, Militares, índios e fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1990.

- OLIVEIRA, J. P. de. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do índio. In: SANTOS, S. C. dos (org.) *Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos*. 1985, Florianópolis: Ed. USFC: CNPq, pp. 17-30.
- OLIVEIRA, J. P. de. Fundação Nacional do Índio (FUNAI). In: ABREU, A. A. de (Coord.). *Dicionário histórico-biográfico brasileiro: pós-30*. 2001 Rio de Janeiro: FGV, pp. 2426-2432.
- OLIVEIRA, J. P. de. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: GRUPIONI, L. D.; SILVA, A. L. da. *A temática Indígena na Escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. 1995, Brasília: MEC.
- OLIVEIRA, J. P. de. Os atalhos da magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena. *Boletim Do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Belém, v.3, n. 2, p. 155-188, 1987.
- OLIVEIRA, J. P.; FREIRE, C. A. da R. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: MEC/Unesco, 2006.
- OLIVEIRA, L. L. A conquista do espaço: sertão e fronteira no pensamento brasileiro. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, Vol. 5 (suplemento), p. 195-215, Julho 1998.
- OLIVEIRA, L. L. Bandeirantes e pioneiros: As fronteiras no Brasil e nos Estados Unidos. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, novembro, n. 37, pp. 214-224, 1993.
- OLIVEIRA, R. C. de. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. *Revista Antropológicas*, ano 9, v. 16, n.2, p. 9-40, 2005.
- OLIVEIRA, R. C. de. *A crise do indigenismo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.
- OLIVEIRA, R. C. de. Aculturação e fricção interétnica. *América Latina*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 33-43, 1963.
- OLIVEIRA, R. C. de. *Identidade, etnia y estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

- OLIVEIRA, R. C. de. Movimientos indígenas e indigenismo no Brasil. *América Indígena*, México, v. 41, n. 3, p. 399-405, jul.set., 1981.
- OLIVEIRA, R. C. de. O índio na consciência nacional. *América Indígena*, México, v. 26, n. 1, p. 43-52, jan. 1966.
- OLIVEIRA, R. C. de. O trabalho do antropólogo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.
- OLIVEIRA, R. C. de. Práticas interétnicas y moralidad. *América Indígena*, México, vo. 1, n.4, p.9-25, 1990.
- OLIVEIRA, R. C. de. Tempo e tradição interpretando a antropologia. *Série Antropologia*, Brasília, n.41, p. 13, 1984. .
- OLIVEIRA, R. C. de; FARIA, C. O contato interétnico e o estudo das populações. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 17/20, p. 31-48, 1972.
- OLIVEIRA, R. C. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Unicamp, 1996.
- ORLANDI, E. P. Uma retórica do oprimido: Os discursos dos representantes indígenas. *Trabalhos em Lingüística Aplicada*, Campinas, v. 7, p. 61-79, 1986.
- ORLANDI, E. P. Uma retórica do oprimido: os discursos dos representantes indígenas. *Trabalhos em lingüística aplicada*, Campinas, n. 7, p. 61-79, 1986.
- PACHECO, E. *O povo condenado*. Rio de Janeiro: Artenova, 1977.
- PAGDEN, A. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- PAIVA, C. H. A. A saúde pública em tempos de burocratização: o caso do médico Noel Nutels. *História, Ciências, Saúde Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 10, p. 827-51, set.-dez. 2003.
- PAIVA, E.; JUNQUEIRA, C. *O estado contra o índio*. São Paulo: PUC-SP, 1985.

- PARAISO, M. H. B. Imigrantes europeus e índios: duas soluções para a questão da substituição da mão-de-obra escrava africana no Brasil na década de 1850. *Inquice Revista Cultural Eletrônica*, Salvador, v. 2, 2000.
- PEIRANO, M. G. de S. *The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case*. 1981, Tesis (Doctorado en Antropología)- Universidad de Harvard, Cambridge, 1981.
- PETER, T.; FLINT, C. *Geografía política: economía mundo, Estado-nación y localidad*. Madrid: Trama, 1994.
- PILETTI, N.; PRAXEDES, W. *Dom Helder Câmara: entre o poder e a profecia*. São Paulo: Ática, 1997.
- PORTELA, F.; NETO, J. G. *Guerra de guerrilhas no Brasil: a saga do Araguaia*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2002.
- PRUTSCH, U. Migrantes na periferia: indígenas, europeus e japoneses no Paraná durante as primeiras décadas do século XX. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 218-236, 2014.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Julio 2000, Buenos Aires: CLACSO, p. 201-246. Disponible en: <<https://bit.ly/2Sn1Awy>> accedido en: 30 julio 2014.
- RAMINELLI, R. *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: Edusp, 1996.
- RAMOS, A. R. A hall of mirrors: The rhetoric of indigenism in Brazil. *Critique of Anthropology*, Thousands Oaks, v. 11, n. 2, p. 155-169, 1991.
- RAMOS, A. R. Anthropologist as political actor. *Journal of Latin American Anthropology*, Miami, v. 4, n. 2, p. 172-189, 1994.
- RAMOS, A. R. *Development does not rhyme with indians, or does it? En Indigenism, Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.
- RAMOS, A. R. Los dilemas del pluralismo brasileño. *Maguaré*, Bogotá, n. 18, p. 7-32, 2004.

- RAMOS, A. R. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 28, n 10, p. 5-14, 1995.
- RAMOS, A. R. Pulp Fictions del indigenismo. IN: GRIMSON, A. (Org.). *La antropología brasileña contemporánea: contribuciones para un diálogo latinoamericano*. 2004, Buenos Aires: Prometeo Libros, p. 357-390.
- RAMOS, A. R. *Uma crítica da desrazão indigenista*. Mesa Redonda: Movimentos Indígenas, estruturas estatais e organismos transnacionais. XXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 27-31 de outubro de 1998. Disponible en: <<https://bit.ly/2YVhdOw>>, accedido en: 25 de abril 2014.
- RAMOS, A. R. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1998.
- RATZINGER, J. Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”. *Revista de Ciencia Política*, Santiago, v. 6, n. 2, p. 138-162, 1984.
- REZENDE, M. J. *A ditadura militar no Brasil: repressão e pretensão de legitimidade (1965-1985)*. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2013.
- RIBEIRO, B. *O índio na história do Brasil*. São Paulo: Global, 1983.
- RIBEIRO, D. A obra indigenista de Rondon. *América Indígena*, México, v. 19, n. 2, p. 85-113, 1959.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- RIBEIRO, D. Os protagonistas do drama indígena. *Revista de Cultura Vozes, Petrópolis*, p. 473-488, septiembre 1977.
- RIBEIRO, D. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- RIBEIRO, D. *Indianidades y venutopías*. Buenos Aires: COLIHUE, 1988.
- RIBEIRO, D. Nosotros Latino-Americanos. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, p. 33-56, 1982.

- RIBEIRO, D. Um Ministro agride os índios. *Ensaio de Opinião*, Rio de Janeiro, p. 10-18, 1978.
- RICARDO, C. *Marcha para Oeste*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.
- ROCHA, E. *O que é Etnocentrismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.
- ROMANO, R. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairos, 1979.
- ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.
- ROUX, J. C. De los límites a la frontera: o los malentendidos de la geopolítica amazónica. *Revista de Indias*, Madrid, v. 61, n. 223, p. 513-539, 2001.
- RUGGERI, A. *De la política del exterminio al indigenismo empresarial: los Waimiri Atroari y la Ocupación de la Amazonía*. 2004. 214 f. Tese (Licenciatura en Antropología) – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.
- RUGGERI, A. De la teoría geopolítica a la práctica del genocidio: La Doctrina de Seguridad Nacional y el exterminio indígena en la Amazonía Brasileña. *Pensar a contracorrente*, La Habana, n° 3, p. 231, 2006.
- SABBATINI, S. *Massacre*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- SALES, C. M. *Anais do I Congresso Brasileiro de Geografia Política, Geopolítica e Gestão do Território*. Rio de Janeiro: REBRAGEO, p. 71-79, 2014.
- SAMPAIO, P. M. Política indigenista no Brasil imperial. IN: GRINBERG, K. e SALES R. (Org.). *O Brasil Imperial (1808-1889)*. 2009, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v.1 p. 175-206.
- SAMWAYS, D. T. *Inimigos imaginários, sentimentos reais: medo e paranoia no discurso anticomunista do Serviço Nacional de Informações (1970-1973)*. 2014, Tese (Doutorado em História). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2014. Disponible en: <https://bit.ly/2SnONdB>, accedido en: 15 enero 2015.
- SANTILLI, M. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: Ed. SENAC/SP, 2000.

- SANTOS, W. G. dos. *O cálculo do conflito: estabilidade e crise na política brasileira*. Rio de Janeiro: UFMG; IUPERJ, 2003.
- SERBIN, K. *Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SERBIN, K. *Padres, celibato e conflito social. Uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SEVCENKO, N. *Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SHELTON, Davis. *Vitimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- SILVA, C. L. da. *Sobreviventes do Extermínio. Uma Etnografia das Narrativas e Lembranças da Sociedade Xetá*. 1998, Tese (Mestrado em História)- Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.
- SILVA, J. G. da. Velhos e novos mitos do rural brasileiro. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 37-50, 2001.
- SILVA, O. S. *Índios e caboclos: estudo da obra de Eduardo Galvão*. 1996, Tese (Doutorado em Ciências Sociais)-PUC, São Paulo, 1996.
- SILVA, R. M. da C. O não-branco, o sertão e o pensamento social brasileiro. *Prismas*, Brasília, v.3, n. 2, p. 427 - 454, 2006.
- SILVA, S. La teología de la liberación. *Teología y vida*, Santiago, v. 50, n. 1-2, p. 93-116, 2009.
- SOARES, A. L. A relação entre os missionários jesuítas e indígenas no Brasil colonial. *Revista Ameríndia-História, cultura e outros combates*, Fortaleza, v. 2, n. 2, p. 07, 2007.
- SOARES, G. A. D. *O Golpe de 64. In: 21 anos de regime militar: balanços e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1994.
- SOUZA, L. A. G. de. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 77-95, 2004.

- SOUZA, M. *Os índios vão à luta*. São Paulo: Marco Zero, 1981.
- SOUZA, N. de. Disputas e tensões entre a instituição católica em São Paulo e a ditadura militar. *Franciscanum, Bogota*, v. 58, n. 166, 2016.
- SOUZA, R. L. de. A mitologia bandeirante: construção e sentidos. *Historia social*, São Paulo, vol. 13, pp. 151-171, 2007.
- SPÓSITO, F. *Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do Estado nacional brasileiro conflitos na província de São Paulo (1822-1845)*. 2012, Tese (Doutorado em História)- Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- STADEN, H. *Hans Staden's True History: An account of cannibal captivity in Brazil*. Duke University Press, 2008.
- STAUFFER, D. H. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios. *Revista de História*, São Paulo, v. 18, n. 37, p. 73-96, 1959.
- SUESS, P. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petropolis: Vozes, 1989.
- SUESS, P. *Crônicas de Pastoral e Políticas Indigenista*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- SUESS, P. Culturas Indígenas e evangelização. *Revista Eclesiástica Brasileira*, São Paulo, v. 41, f. 162, pp. 211-249, Junho de 1988.
- SUESS, P. *Em defesa dos povos indígenas, documentos e legislação*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.
- TAVARES, S. S. À margem de uma comemoração: considerações sobre a Teologia da Libertação no seu quarentenário. *HORIZONTE: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, 2013.
- TIBOLA, A. P. L. Entre a farda e o pince-nez: a influência da Academia Real Militar na formação do Exército brasileiro. *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 30-40, 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2xUxmaU>>, acessado em: 9 de septiembre 2014.

- TIBOLA, A. P. L. *Militares e Modernidade: conexões teóricas entre conhecimento científico e ideologia na formação dos oficiais do Exército brasileiro (1810-1864)*. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009. Disponible en: <<https://bit.ly/30xolku>>, accedido en: 9 de septiembre 2014.
- TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- TOLEDO, C. N. de. 1964: O golpe contra as reformas e a democracia. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.24, n.27, p. 133-28, 2004.
- TOLEDO, C. N. de. *O governo de Goulart e o golpe de 64*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- TORRES-LODOÑO, F. O índio como selvagem, “O diálogo da conversação dos gentios” e a memória. *Projeto História: Sentidos da Comemoração*, São Paulo, n. 20, p. 269-279, 2000.
- TREECE, D. *Exilados, aliados e rebeldes. O movimento indianista, a política indigenista e o Estado-nação imperial*. São Paulo: Nankin/Edusp, 2008.
- TRINCHERO, H. H. *Los Dominios del Demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación*. Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- TRINIDAD, C. B. *Discursos de identidad en las comunidades kichwa amazónicas del cantón Arajuno, provincia de Pastaza, Ecuador*. 2011, Disertación (Máster en Estudios Americanos) Universidad de Sevilla, Sevilla, 2011.
- TRINIDAD, C. B. La dimensión indígena del salvaje europeo. *Historia 2.0. Conocimiento histórico en clave digital*, Bucaramanga, n. 9, p. 31-50, 2015.
- TRINIDAD, C. B. La Fundação Nacional do Índio al servicio de los intereses geoestratégicos e ideológicos de la dictadura brasileña (1967-1985). *Americania: Revista de Estudios Latinoamericanos*, Sevilla, n. 3, p. 243-277, 2016.
- TRINIDAD, C. B. La oposición necesaria al desarrollo moderno en Brasil. *Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales*, Sevilla, no ESPECIAL, p. 25-48, 2016.

- TRINIDAD, C. B. A questão indígena sob a ditadura militar. *Anuário Antropológico*, Brasília, vol. 43, no 1, p. 257-257, 2018.
- ULLOA, A. Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia. IN: ARCHILA, Mauricio; PARDO, Mauricio (ed.). *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. Bogotá: ICANH-CES-Universidad Nacional, 2001.
- VAINFAS, R. História cultural e historiografia brasileira. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 50, p. 217-235, 2009.
- VAN DJIK, T. Discourse, Power and Access. En: CALDAS-COULTHARD, C.; COULTHARD, M. (Org.). *Texts and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis*, 1996, New York: Routledge, pp. 84-104.
- VAN DJIK, T. El Análisis Crítico del Discurso. Barcelona. *Anthropos*, Barcelona, n. 186, pp. 23-36, septiembre-octubre, 1999.
- VARGAS, G. *O verdadeiro sentido de brasilidade é a Marcha para o Oeste*. Rio de Janeiro: IBGE, 1942.
- VARHAGEN, F. *História Geral do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1981.
- VARNHAGEN, F. Os Índios Bravios e o Sr. Lisboa – 2ª Parte. *Guanabara, Revista Mensal, Artística, Científica e Literária*, Rio de Janeiro, p. 36-62, 1856.
- VASCONCELOS, J. M. de. *Arraia de fogo*. Rio de Janeiro: Editôra Mérito, 1955.
- VIDAL, C. S. A noção de fronteira e espaço nacional no pensamento social brasileiro. *Texto de História*, Brasília, v. 4, nº 2 pp. 94-129, 1996.
- VIEIRA, R. *O Jornal Porantim e o indígena*. São Paulo: Annablume, 2000.
- VILAÇA, A. M. N. *O canibalismo funerário Pakaa Nova: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (UFRJ), 1990.

- VILLAS BÔAS, C. e O. *A Marcha para O Oeste, A epopéia da expedição Roncador-Xingu*. São Paulo: Editora Globo, 1994.
- VILLAS BÔAS, C. e O. *Almanaque do sertão: histórias de visitantes, sertanejos e índios*. São Paulo: Globo, 1997.
- VILLAS BÔAS, C. e O. Antigamente o índio nos comia. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 60, ano 70, n. 3, p. 49-59, abril 1976.
- VILLAS BÔAS, C. e O. *Xingu: histórias de índios e sertanejos*. Porto Alegre : Kuarup, 1992.
- VILLORO, L. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El colegio de México, 1950.
- WALLERSTEIN, I. M. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI, 2005.
- WECKMANN, Luis. *La herencia medieval del Brasil*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1993.
- WELCH, J. R., et al. *Na primeira margem do rio: território e ecologia do povo Xavante de Wedezé*. Brasília: Museu do Índio/FUNAI, 2013.
- YAMPEY, N. El mito del buen salvaje. *Acta psiquiátr. psicol. Am. Lat*, Buenos Aires, v. 40, n. 3, pp. 253-60, 1994.
- ZEA, L. Darcy el americano. *Cuadernos Americanos* , México, n. 62, p. 27-28, 1997.

Relación de documentos consultados

Câmara dos Deputados. Relación de notas taquigráficas del archivo digital, disponible en: <<https://bit.ly/2GehULd>>

- ALMEIDA, C. Seção I, 12 de agosto 1981, p. 7517-7518.
- ALMEIDA, M. de. Seção I, 8 de junio 1971, p. 1702.
- ALMEIDA, N. Seção I, 8 de marzo 1978, p. 307.
- BARRETO, J. Seção I, 7 de abril 1975, p. 1119.
- BERNARDES, J. Seção I, 25 de marzo 1974, p. 1000.
- BRESOLIN, A. Seção I, 5 de abril 1973, p. 690.

- BUSKEI, O. Seção I, 27 de octubre 1977, p. 2906-2907.
- CÂMARA, A. Seção I, 11 de junio 1968, p. 3360.
- CHIESSE, M. Seção I, 10 de agosto 1972, p. 2575.
- DARIO, A. Seção I, 11 de junio 1968, p. 3360.
- DIAS-NOVAES, I. Seção I, 8 de noviembre 1979, p. 1278-1279; 30 de junio 1975, p. 5804.
- GUEDES, G. Seção I, 15 de junio 1965, p. 4431.
- KALUME, J. Seção I, 14 de junio de 1966, p. 3678.
- LEITE, A. Seção I, 11 de marzo 1965, p. 681.
- LENZI, E. Seção I, 25 de noviembre 1978, p. 10512; p. 10527.
- LIMA, H. Seção I, 20 de abril 1983, p. 2016.
- MEDELOS, O. Seção I, 23 de marzo 1962, p. 194-195.
- MENDES, B. Seção I, 18 abril 1983, p. 2035.
- MIRANDA, B de. Seção I, 22 de octubre 1965, p. 8953.
- RIBEIRO, N. Seção I, 5 de abril 1973, p. 692.
- SANTANA, J. Seção I, 11 de septiembre 1972, p. 3374.
- SILVEIRA, M. de. Seção I, 9 de abril 1981, p. 1911-1915.
- VASCONCELOS, T. Seção I, 28 de mayo 1946, p. 2133.

Acervo Museu do Índio

Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas (Comissão Rondon):

(Publicação nº1) Relatório apresentado á Directoria Geral dos Telegraphos e á Divisão Geral de Engenharia (G.5) do Departamento da Guerra pelo Coronel Candido Mariano da Silva Rondon, Chefe da Comissão. 1º Volume, Estudos e Reconhecimentos. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1915. 918.172 C.RONDON C748 v.1 ex.2.

(Publicação nº2) Anexo N.5 Historia Natural, Ethnographia pelo Coronel Candido Mariano da Silva Rondon, Chefe da Comissão. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1915. 918.172 C.RONDON C748 v.2 ex.2.

- (Publicação nº3) Relatório apresentado á Divisão de Engenharia (G.5) do Departamento da Guerra e á Directoria Geral dos Telegraphos pelo Coronel Candido Mariano da Silva Rondon, Chefe da Comissão. 3º Volume. Compreendendo o segundo relatório parcial correspondente aos annos 1911 e 1912. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1915. 918.172 C.RONDON C748 v.26 ex.2.
- (Publicação nº42) Conferencias realizadas pelo Coronel Candido Mariano da Silva Rondon, Chefe da Comissão, nos dias 5, 7 e 9 de Outubro de 1915 no Theatro Phenix do Rio de Janeiro e referentes a trabalhos executados sob sua chefia pela Expedição Scientifica Roosevelt-Rondon e pela Comissão Telegraphica. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916. 918.172 C.RONDON C748 v.42 ex.2.
- (Publicação nº68) Conferencias realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e em São Paulo pelo Tenente-Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon. 1º Edição: 1922. 2º Edição: Autorizada pelo CNPI 1946. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946. 918.172 C.RONDON C748 v.68 ex.2.
- (Publicação nº77) Anexo nº5 – Etnografia. Esboço Gramatical e Vocabulário da Língua dos índios Orôro Algumas lendas e notas etnográficas da mesma tribo pelo General Cândido Mariano da Silva Rondon, com a colaboração do Doutorando João Barbosa de Faria. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948. 918.172 C.RONDON C748 v.77 ex.2.
- (Publicação nº78) Anexo nº5 – Etnografia. Esboço Gramatical; vocabulário; lendas e cânticos dos Índios Ariti (Parici), pelo General Cândido M.S. Rondon, com a colaboração do doutorando João Barbosa de Faria. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948. 918.172 C.RONDON C748 v.78 ex.2.

- (Publicação nº86) Pelo índio e pela sua proteção oficial, trabalho organizado pelo então diretor do Serviço de Proteção aos Índios Luiz Bueno Horta Barbosa, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947. (1º edição 1923). 918.172 C.RONDON C748 v.86 ex.2.
- (Publicação nº89) O problema indígena do Brasil, Conferência realizada no Atheneu de Montevideu, a 1º de abril de 1925 por L. B. Horta Barbosa. Rio de Janeiro, 1947 Imprensa Nacional. (Primeira edição 1926). 918.172 C.RONDON C748 v.88 ex.2.
- (Publicação nº97) Índios do Brasil do Centro, Noroeste e Sul de Mato-Grosso, volume I. Cândido Mariano da Silva Rondon. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946. 918.172 C.RONDON C748 v.97 ex.2.
- (Publicação nº98) Índios do Brasil das Cabeceiras do Rio Xingu, dos Rios Araguáia e Oiapóque. Volume II. Cândido Mariano da Silva Rondon. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1953. 918.172 C.RONDON C748 v.98 ex.2
- (Publicação nº99) Índios do Brasil das Cabeceiras Norte do Rio Amazonas. Volume III. Cândido Mariano da Silva Rondon. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1953. 918.172 C.RONDON C748 v.99 ex.2
- (Publicação nº100) 19 de abril. O dia do Índio, As comemorações realizadas em 1944 e 1945, 1º Volume. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946. 918.172 C.RONDON C748 v.100 ex.2
- (Publicação nº101) Em Defesa dos Brasilíndios. Conferência realizada pelo Prof. Basílio de Magalhães, no auditório do Ministério de Educação e Saúde, a 24 de abril de 1946, durante a “Semana do Índio”. Separata da publicação nº101. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946. 918.172 C.RONDON C748 v.101 (1) ex.2
- Boletim do Museu do Índio. Fundação Nacional do Índio, Ministério do Interior, Rio de Janeiro:
ROSALBA, L. M. F. G. O Posto Indígena de Mirandela. Documentação nº1, setembro/1976.

- Catálogo do Material Lingüístico da Comissão Rondon. Documentação nº2, agosto/1982.
- DEMARQUET, S. de A. Os Xokleng de Ibirama (uma comunidade indígena de Santa Catarina). Documentação nº3, dezembro/1983.
- SEKI, L. Notas para a história dos Botocudos (BORUM). Documentação nº4, junho/1992.
- FREIRE, C. A. da R. A criação do Conselho nacional de proteção aos índios e indigenismo interamericano (1939-1955). Documentação nº5 dezembro/1996.
- Relatórios do Antropólogo Darcy Ribeiro 1949/1950. Documentação nº6, abril/1997.
- GOMES, J. V. Grupos Indígenas Amanayé e Anambé, do Pará (Relatório). Documentação nº7, dezembro/1997.
- LOVATO, L. A. A contribuição de Franz Keller á etnografia do Paraná. Antropologia nº1, novembro/1974.
- AMORIM, P. M. de. Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do nordeste brasileiro. Antropologia nº2, Maio/1975.
- EMERICH, C.; MONERRAT, R. Sobre os aimorés, krens e botocudos. Notas lingüísticas. Antropologia nº3 Outubro/1975.
- MARCATO, S. de A. A repressão contra os botocudos em Minas Gerais Etnohistoria nº1, maio/1979.

Acervo FUNAI/Biblioteca Curt Nimuendajú

- Boletim Informativo. Brasília: FUNAI:
 Fundação Nacional do Índio. DGPI reaplica mais no Porto Mãe Maria. v. 1, n. 1, p. 51-53, 1971.
- Fundação Nacional do Índio. Brasil protege seus Cinta Larga. v. 2, n. 1, p. 28-35, 1972.
- Fundação Nacional do Índio. Especialização de pessoal. v. 2, n. 1, p. 13-15, 1972.
- Fundação Nacional do Índio. Criados 30 novos postos indígenas. v. 2, p. 19-22, 1972.

- Fundação Nacional do Índio. Assistência técnica da FAO para os Krahô. v. 3, n. 1, p. 15-16, 1972.
- Fundação Nacional do Índio. Atração dos Kreen-Akarore. v. 3, n. 1, p. 5-9, 1972.
- Fundação Nacional do Índio. Experiência pioneira em educação através do próprio índio. v. 3, n. 1, p. 18-19, 1972.
- Fundação Nacional do Índio. Com índios em seu ambiente natural. v. 4, n. 1, p. 11-14, 1972.
- Fundação Nacional do Índio. Avá-Canoeiro. v. 5, n. 2, p. 65-69, 1972.
- Fundação Nacional do Índio. Cerâmica mantém viva tradição dos Kadiwéu. v. 7, n. 2, p. 17-24, 1973.
- Fundação Nacional do Índio. Avá-Canoeiro. v. 8, n. 2, p. 3-10, 1973.
- Fundação Nacional do Índio. Desenvolvimento de projetos agropecuários nas áreas indígenas. v. 8, n. 2, p. 57-65, 1973.
- Fundação Nacional do Índio. Antropólogos estudarão os Kreen-Akarore. v. 8, n. 2, p. 41-45, 1973.
- Fundação Nacional do Índio. Um ano de informação sobre o índio. v. 9/10, n. 3, p. 25-37, 1973.
- Fundação Nacional do Índio. Iawari: um esporte indígena. v. 9/10, n. 3, p. 62-73, 1973.
- Fundação Nacional do Índio. Fantástica comunicação dos índios. v. 11/12, n. 3, p. 26-33, 1973.
- Fundação Nacional do Índio. Avá-Canoeiro. v. 3, n. 11/12, p. 69-73, 1974.
- Fundação Nacional do Índio. O índio brasileiro na imprensa mundial em 1974. v. 13, n. 4, p. 17-23, 1975.
- Fundação Nacional do Índio. Antropólogos estudam o desenvolvimento dos Tikuna. v. 13, n. 4, p. 65-68, 1975.
- Fundação Nacional do Índio. Desconhecidos Zoró. v. 13, n. 4, p. 24-28, 1975.
- GALVÃO, E. Grupos locais e os índios do Rio Negro. v. 14, n. 4, p. 43-52, 1975.
- ARNAUD, E. As terras dos índios. v. 17, n. 5, p. 5-16, 1976.

FRIKEL, P.; CORTEZ, R. Uma explosão demográfica indígena. v. 17, n. 5, p. 55-60, 1976.

Fundação Nacional do Índio. FUNAI inicia assistência efetiva aos índios do Acre. v. 17, n. 5, p. 17-20, 1976.

Fundação Nacional de Índio. Kulina escolhe área para viver. v. 3, n. 18, p. 2-10, 1979.

Revista de Atualidade Indígena, Brasília: FUNAI:

N. 1, nov./dez., 1976.

N. 3, mar./abr., 1977.

N. 4, maio/jun., 1977.

N. 5, jul./ago., 1977.

N. 6, set./out., 1977.

N. 7, nov./dez., 1977.

N. 8, jan./fev., 1978.

N. 9, Mar./abr., 1978.

N. 10, maio/jun., 1978.

N. 11, jul./ago., 1978.

N. 12, set./out., 1978.

N. 13, nov./dez., 1978.

N. 14, jan./fev., 1979.

N. 15, mar./abr., 1979.

N. 16, maio/jun., 1979.

N. 17, jul./ago., 1979.

N. 18, set./out., 1979.

N. 19, nov./dez., 1979.

N. 20, mar./abr., 1981.

N. 21, jul./ago., 1981.

N. 22, abr./maio, 1982.

N. 23, set./out., 1982.

Adhemar Ribeiro da Silva: o homem de Andrezza na presidência da FUNAI. Nimuendaju – Boletim da Comissão Pró-Índio, São Paulo: CPI, p. 4-6, jan./fev., 1979. FO / CX.02 / 109/1989.

ALMEIDA, R. H. (Org.). Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros Tapuios: conversas gravadas em 1980 e 1983. Brasília: CGDOC/ FUNAI, 2003. 422 p. 572.95(817.3T175) / A447a.

- AMARANTE, E. A. Rondon. As bem – aventuras do povo Myky. Brasília: CIMI/CEPILA, 1975. 38 p. FO/CX.17/961/89.
- Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missionários, 18 a 22 de outubro de 1977. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1977. 239 p. 271 / A532a.
- Associação Brasileira de Antropologia. ABA. Relatório final do Encontro dos Delegados (FUNAI). Brasília: ABA, 1985. 99-107 p. FO/CX.20/1.104/92.
- BAUMANN, T. de B. Relatório Baumann. Brasília: FUNAI, 1981. 1v p. 441/2011 – 23/02/2011. BJP / 572.95(813.3P86) / B347r.
- BERGMANN, M. Nasce um povo: estudo antropológico da população brasileira, como surgiu, composição racial, evolução futura. Petrópolis: Vozes, 1977. 204 p. (Publicações CID, História, 5). 572.95(81) / B499n.
- CAMPOS, J. de Q. Informe de la delegación del Brasil ante el VI Congreso Indigenista Interamericano. *América Indígena*, México: Instituto Indigenista Interamericano, v. 28, n. 4, p. 1076-1083, out. 1968.
- CAMPOS, J. de Q. Actividades de la Fundación Nacional del Indio del Brasil, 1969. *América Indígena*. México: Instituto Indigenista Interamericano, p. 537-560, 1970. FO/CX.54/3.451/2005.
- Carta reproducida por los cuadernos del Centro de Estudos e Ação Social (CEAS), nº 109, mayo/junio 1987. FO CX 40 2507/1998.
- Centro de Documentação das Culturas Indígenas de Roraima. Macuxi maimu. Mensageiro, Belém: CIMI, n. 49, p. 46, 1982.
- CIMI/CNBB, Semana do Índio, Queremos Viver, 1985. FO CX 25 1476/1994.
- CIMI/CNBB, Semana do Índio, Queremos Viver, 2ª Edição, 1985. FO CX 01 16/1989.

- CIMI/CNBB, Série B, v.1, Subsídios didáticos sobre a questão indígena, "Povos Renascidos", 1986. FO CX 01 14/1989
- CIMI/CNBB, Série B, v.2, Subsídios didáticos sobre a questão indígena, "Somos povos somos nações, 1987. FOCX 01 15/1989.
- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Terra é vida. Brasília: CNBB / CIMI, 1984. 50 p. 572.95(81) / C436t..
- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Terra sim: violência não. Brasília: CNBB / CIMI, 1983. 127 p. 325.45(81) / C755t.
- Conselho Indigenista Missionário – CIMI. Confederação dos Tamoios: a união que nasceu do sofrimento. Petrópolis: Vozes, 1984. 159 p. Ilust. Bibliografia. 572.95(81):37 / C578c.
- Conselho Indigenista Missionário. Aqui a integra do anteprojeto (sem pluriethnicidade). Porantim, Brasília: CIMI, v. 100, n. 100, p. 6, 1978.
- Conselho Indigenista Missionário. CIMI. Aprender ensinando (uma experiência de educação entre os índios). Belém: CIMI, 1983. 1v p. FO/CX.26 1.558/94.
- Conselho Indigenista Missionário. CIMI. et all. Terra Yanomami Vida. Brasília, 1979. 1-43 p. (Boletim do CIMI). FO/CX.26 1.546/94.
- Conselho Indigenista Missionário. CIMI. Rio Biá e sua população indígena. Tefé: Prelazia de Tefé, 1979. 1v p. FO/CX.28B 1.769/95.
- Conselho Indigenista Missionário. CIMI. Rio Jutai: população indígena. Tefé: CIMI, 1979. 9 p. FO/CX.28A/1.715/95.
- Conselho Indigenista Missionário. Suruí em festa retomando tradições. Mensageiro, Belém: CIMI, n. 60, p. 21, 1981.
- DEMARQUET, S. de A. A terra Indígena no Brasil. Brasília: FUNAI, 1982. 22 p. FO/CX.18/1022/90.
- DEMARQUET, S. de A. Por falar em índios no Brasil. Brasília: FUNAI, 1985. 15 p. FO/CX.14/750/89.

- DIEHL, E. E. O projeto de emancipação indígena: a FUNAI entre 1979 e 1982. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 1988. 50 p. Trabalho apresentado ao curso de “relações interétnicas” do Programa de Pós – Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. 325.45(81) / D559p.
- FUNAI: muito coronel e pouco índio. Movimento, São Paulo: Edição S/A, p. 01-04, 19 a 25, out., 1981. FO / CX.64 / 4.248/2010
- Fundação Nacional do Índio – FUNAI. 100 Kixti (estórias) Tukano. Brasília: FUNAI, 1983. 162 p. 572.95(811.3T91):087.5 / F979c.
- Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Legislação (e) jurisprudência indígenas. Brasília: FUNAI, 1983. 47 p. ex.1=235/88; ex.2=77/90. 325.45(81) / F979l.
- Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Museu do Índio: 30 anos, 1953-1983. Rio de Janeiro: Cia Brasileira de Artes Gráficas, 1989. 61 p. 069.013(81) / F979m.
- Fundação Nacional do Índio. Condições de saúde 1978 – 1984: 2ª Delegacia Regional. Belém: FUNAI, 1985. 31 p. FO/CX.19/1098/90.
- Fundação Nacional do Índio. Condições de saúde 1978 – 1984: 2ª Delegacia Regional. Belém: FUNAI, 1985. 31 p. FO/CX.19/1098/90.
- Fundação Nacional do Índio. Funai em números. Brasília: FUNAI, 1972. FO / CX.03 / 133/1989
- Fundação Nacional do Índio. Grupos indígenas do sul do Brasil. Brasília: FUNAI, 1982. 1v p.
- Fundação Nacional do Índio. I Seminário FUNAI/ Missões Religiosas. Brasília: FUNAI, 1973. 271 / F979s.
- Fundação Nacional do Índio. IX Curso de Formação de Auxiliar Técnico em Indigenismo. Brasília: FUNAI, 1981. 4 p. FO/CX.14/745/1989.
- Fundação Nacional do Índio. Legislação. Brasília: FUNAI, 1974. 50 p. 325.45(81) / F979l.

- Fundação Nacional do Índio. Lei, estatutos, decretos e minutas de decretos. Brasília: FUNAI, 1975. 325.45(81) / F979l.
- Fundação Nacional do Índio. O que é a FUNAI. Brasília: FUNAI, 1972. 354.318.1 / F979q.
- Fundação Nacional do Índio. Política e ação indigenista brasileira. Brasília: FUNAI, 1975. 57. ex.1 – 024/2008 – ex.2 – 025/2008. BJP / 325.45(81) / F979p.
- Fundação Nacional do Índio. Política e ação indigenista brasileira. Brasília: FUNAI, 1975. 57 p. Ilust. BISAP / 325.45(81) / F979p / ex.1-3.
- Fundação Nacional do Índio. Relatório do 1º Encontro de Monitores Bilíngües. Brasília: FUNAI, 1976. 23 p. FO/CX.01/07/89.
- Fundação Nacional do Índio. Incidência de malária no Parque Indígena do Xingu. Brasília: FUNAI, 1972. 572.95(817):616.936 / F862i.
- Fundação Nacional do Índio. Normas e procedimentos sobre contabilização do patrimônio indígena. Brasília: FUNAI, 1969. 96 p. Ilust. 829/2011 – 26/04/2011. BIKUIAPA / 354 / F981n.
- Fundação Nacional do Índio. Semana do Índio – 1970. Brasília: FUNAI, 1970. 16 p. FO/CX.14/753/89.
- GAIGER, J. M. G. Toldo Chimbangue: direito Kaingang em Chapecó – análise jurídica. Xanxerê: CIMI, 1985. 50 p. Ilust. 325.45(81) / G137t.
- Grupo Internacional de Trabajo de Asuntos Indígenas. FUNAI. Boletín IWGIA, Copenhague: IWGIA, v. 2, n. 2/3, p. 62-64, 1982.
- HAHN, R. Missionários e homens de fronteira como agentes de mudança social entre os Rickbakca. Anais do Museu de Antropologia, Florianópolis: Instituto de Antropologia, v. 11/14, n. 12/15, p. 60-68, dez., 1982.
- HECK, E.; D'ANGELIS, W. A ação indigenista do CIMI. Anais do Museu de Antropologia, Florianópolis: Instituto de Antropologia, v. 11/14, n. 12/15, p. 28-34, dez., 1982.

- HENMAN, A. FUNAI pone obstáculos a la creación del Parque Yanomami. Boletín IWGIA, Copenhague: IWGIA, v. 3, n. 1, p. 28-34, 1983.
- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Grupo de trabalho INCRA – FUNAI: primeiro relatório geral (GT – PORT. 724/76). Brasília: INCRA, 1978. 228 p. 572.95(81):333 / I59g.
- IWGIA. Grupo Internacional de Trabajo sobre Assuntos Indígenas. Txukarramae release hostages – FUNAI, President dismissed. IWGIA Newsletter, Copenhague: IWGIA, n. 38, p. 10-13, 1984.
- JUNQUEIRA, C. Teoria e prática do indigenismo. 1980. 59-79 p. (Cadernos PUC – Ciências Sociais). FO/CX.29/1.818/96.
- JURUNA, M. O gravador do Juruna. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. 280 p. (Depoimentos, 2). 572.95(81):308 / J96g.
- LEPARGNEUR, H. O futuro dos índios no Brasil. Rio de Janeiro: Hachette, 1975. 117 p. 95/2009. BRE / 325.45(81) / L592f.
- MINISTÉRIO DO INTERIOR. Linhas de ação: FUNAI – principais tribos e reservas indígenas. Brasília: Ministério do Interior, 1976. 7 p. FO/CX.23/1.345/92.
- MINISTÉRIO DO INTERIOR. Realizações no período 1979-1984 e programação orçamentária 1985. Brasília: Ministério do Interior, 1985. 263 p. 351 / M665r.
- MOONEN, F. J. Libertação indígena: a colonização e descolonização do Brasil indígena. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 1980. p. 407/2011 – 22/02/2011. BJP / 572.95(81) / M818l.
- MOONEN, F. J. Pindorama conquistada: repensando a questão indígena no Brasil. João Pessoa: Alternativa, 1983. 154 p. 325.45(81) / M818p.
- NEWMAN, B. A. O indígena brasileiro e educação. Brasília: FUNAI, 1973. 29 p. FO / CX.66 / 4.371/2012.
- Nosso Chão. Febrero 1984, UNI-Regional Sul/Comissão Pro-Índio São Paulo. FO CX.15 839/1989

- OLIVEIRA, A. G. FUNAI anistia demitidos de 1980. Boletim da ABA, Campinas: ABA, n. 17, p. 9, 1993.
- OPAN. Entrevista: terras e reservas indígenas. Macaxeira, s.l: p. 23-26, 1975. FO / CX.21 / 1.151/1992
- Payakã, Paulinho. A transamazônica em língua Kayapó. Brasília: FUNAI, 1972. 14p. Ilust. 572.95(811.5K23): 809.81 / P343t
- PIMENTEL, M. do C. da S. O serviço social de caso numa abordagem indigenista. Belém: Universidade do Pará, 1980. 43 p. 572.95(81):361 / P644s.
- REBELO, D. C. Transamazônica: integração em marcha. Rio de Janeiro: CDP.MT, 1973. 243 p. 338.1:656.11(811/814) / R447t.
- Revista: Religião e sociedade, n. 3, outubro 1978. FO CX33 2027/1996.
- ROCHA, L. M. Da proteção fraternal ao integracionismo harmonioso: aspectos da política indigenista. 1930-1967. Brasília: FUNAI, 1993. 40 p. FO/CX.24/ 1.370/93.
- ROMANI, G. L. Igreja e pastorais sociais: a Comissão Pastoral da Terra e o Conselho Indígenista Missionário na Diocese de Dourados (1971-2000). Dourados: UFMT, 2003. 151 p. 043.266 / R758i.
- SALDANHA, L. “Escola de Heróis”: os cursos de formação dos técnicos de indigenismo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de 1970 até 1985. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996. 104 p. 354.83 / S162e.
- SCHWADE, E. Visão panorâmica da questão indígena brasileira. Brasília: CIMI, 1977. 17 p. FO/CX.43/2.654/ 2000.
- SILVA, M. A. da. O movimento dos Guarani e Kaiowa de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) 1978 – 2001. Dourados: UFMS, 2005. 206 p. -Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. 043.572.95(817.2K13) / S586m.

SUDESUL; UFSC. Projeto Xokleng. Florianópolis: UFSC, 1975. 125 p. 572.95(816.4X33) / S943p.

TORAL, A. A. de. IBDF e FUNAI: raposas no galinheiro. Povos Indígenas no Brasil/1983-Aconteceu Especial 14, São Paulo: CEDI, p. 200-201, 1984.

VELTHEM, L. H. V. GT – FUNAI identifica AI Paru de Leste. Povos Indígenas no Brasil/1984, São Paulo: CEDI, p. 110, 1985.

Visão panorâmica da questão indígena brasileira. Conferência de Egydio Schwade em Arnoldshain, Alemanha, 8 diciembre 1977. Documento sin publicar. FO CX 43, 2654/2000.

Acervo Armazém da Memória

Brasil Nunca Mais. Memórias reveladas, Arquivo Nacional: Atas das reuniões do Conselho de Segurança Nacional: Livro de Atas nº7 (30 octubre 1969).

Atas das reuniões do Conselho de Segurança Nacional: Livro de Atas nº9 (15 marzo, 1985).

Comissão de Anistia, Ministério da Justiça, Repressão e Memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro: estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia; Portugal: Universidade de Coimbra, Centro de estudos sociais, 2010.

Ministério da Defesa. Informação nº512, 22 de mayo 1974. Centro de Informação e Segurança da Aeronáutica (CISA): 1973, Transmissões radiofônicas do exterior para o Brasil. BR-NA-BSB. VAZ 93.143.

1975, CNBB e Centro de informações Eclésia. VAZ.84.40.

1975, Carta dos patriotas. Vaz.69.161

8 de marzo 1976, Boletim da diocese de Goiás VAZ.140.14.

6 de octubre 1976, Movimento estudantil. VAZ.30.69.

17 de enero 1977, “Panfleto Anistia” – Portugal. VAZ.32.15.

12 de abril 1977, Área Estudantil/77 (ITA). VAZ.16.20.

28 de marzo 1978, Movimento estudantil. VAZ.123.124.

26 de mayo 1978, Assembléia geral extraordinária da CNBB. VAZ.9.24.

- 15 de agosto 1978, Convergência socialista. VAZ 3.42.
- 4 de diciembre 1978, Congresso Nacional da Anistia – documentação. VAZ 65.3.
- 26 de junio 1978, Exemplar de periódico “Alvorada”. VAZ.27.129.
- 2 de julio 1979, PCB – Resolução para atuação no movimento universitário. VAZ 34.142.
- 9 de mayo 1979, MR-8 “Unidade proletária” nº28. VAZ 31.83.
- 9 noviembre 1979, “Liga internacional pelos direitos e liberdade dos povos” – entrevista de Gerald Thomas. VAZ 95.7.
- 17 de abril 1980, Base Aérea de Manaus, Seção de informações, atividade da sede, exibição do filme “25” recepção a exterrorista e atuação da comissão dos bairros. VAZ.13.42.
- 13 de febrero 1981, Movimentos grevistas de metalúrgicos em São Paulo. VAZ.6.26.
- DSI-MJ Divisão de Segurança e Informação do Ministério de Justiça. Questões Fundiárias:
Coordenação de Documentos Escritos do Executivo e do Legislativo:
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.001.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.005.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.006.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.008.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.009.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.010.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.011.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.014.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.021.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.030.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.032.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.040.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.045.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.010.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.016.

BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.021.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.038.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.042.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.076.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.091.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.098 (v.2).
BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.107.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.116.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.128.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.180.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.191.
BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.194.

ASI-FUNAI:

Demarcação de Terras. Documentos do 001 até 178.

Delitos e Atividades Ilícitas. Documentos do 0001 até 0101.

Fundo Documentos Indígenas:

Boletim Interno do SPI:

1941-1942 (v.1-13). Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura

1943 (v.14-25). Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura.

1944 (v. 26). Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura.

1960 (v.36-46). Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura.

1961 (v.47-51). Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura.

1962 (v.52-57). Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura.

1965 (v.1-10) Nova Fase. Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura.

1966 (v.11-16) Nova Fase. Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura.

Boletim Informativo da FUNAI:

Año I, 1972: nº2 I trimestre; nº3 II trimestre; nº4 III trimestre, nº5 IV trimestre.

Año II, 1973: nº6 I trimestre; nº7 II trimestre; nº8 III trimestre; nº9 IV trimestre.

Año III, 1974: nº10 I trimestre; nº11 II trimestre; nº12 III trimestre; nº13 IV trimestre.

Año IV, 1975: nº14 I trimestre; nº15 II trimestre; nº16 III trimestre.

- Año V, 1976: nº17 I trimestre.
Comissão Parlamentar de Inquérito, 1963:
CPI-SPI Notas Taquigráficas.
CI-SPI Outros Documentos.
Relatório Figueiredo, 1967-1968:
Relatório Jader Figueiredo ao Ministério do Interior.
Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios e dá outras providências. Jader de Figueiredo Correia, Presidente de Comissão de Inquérito criada pela Portaria n.º239/1967 daquele Ministério com o fim de “Apurar Irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios”.
Comissão Figueiredo. Relatório. 1967.
1968.09.10 – Relatório Diário Oficial.
Autos do Processo.
Comissão Parlamentar de Inquérito, 1968.
Relatórios e pesquisas Cruz Vermelha Brasileira, 1970.
II Tribunal Russel, 1974-1975. A política de genocídio contra os índios do Brasil. AEPPA (Associação de ex-presos políticos antifascistas).
Comissão Parlamentar Inquérito, 1977.
IV Tribunal Russel, 1980. Informe del Cuarto Tribunal Russel sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Américas.
Hemeroteca Indígena:
Luta Indígena. N. 4, diciembre 1977.
Mensageiro. N.2, agosto 1979.
Revista de Cultura Vozes. Etnicidade, indigenato e campeonato. V. 73, n. 8, octubre 1993.
Aconteceu Especial. n. 12, 1982
CIMI. Porantim, Manaus:
Año I, n. 1, mayo 1978.
Año I, n. 2, junio 1978.
Año I, n. 3, julio 1978.
Año I, n. 4, julio/agosto, 1978.
Año I, n. 5, octubre 1978.
Año II, n. 11, agosto 1979.

Año II, n. 12, octubre 1979.

Año II, n. 6, enero 1979.

Año II, n. 7, abril 1979.

Año II, n. 8, junio 1979.

Año II, n.10, agosto 1979.

Año III, n. 23, octubre 1980.

Año III, n. 22, septiembre 1980.

Año III, n. 26, enero/febrero 1981

Año IV, n. 27, marzo 1981.

Año VI, n. 55, julio 1983.

Año VIII, n. 90, octubre 1986.

Año XII, n. 121, septiembre 1989.

SILVA, Luiz Fernando Villares e. (Org.). Coletânea da legislação indigenista brasileira. – Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

Constitución de la República 24 de enero de 1967.

Decreto nº 65.810, del 8 de diciembre de 1969.

Ley nº 2.889, del 1 de octubre de 1956.

Ley nº 7.437, del 20 de diciembre de 1985.

Institución de la Fundação Nacional do Índio – Ley nº 5.371.

Ley nº 6.634 del 02 de mayo de 1979.

Ley 6.001 del 19 de diciembre de 1973.

Decreto nº 88.985 del 10 de noviembre de 1983.

Ministério da Defesa. Verde-Oliva, Centro de Relações Públicas do Exército, Brasília, v.1, 1973.

Centro de Trabalho Indigenista. Relatório de violações dos direitos humanos e territoriais dos Guarani no oeste do Paraná: subsídios à Comissão Nacional da Verdade (1946-1988), CNV, 2014, p. 211.

Comissão Nacional da Verdade. Relatório: textos temáticos – Brasília, v.2, 2014. 402 p.- disponible em <http://www.cnv.gov.br/>.

Manual Básico, Rio de Janeiro: Escola Superior de Guerra, 1986.

Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP).
Revista do Serviço Público. V. 3, n. 1-2, julio-agosto
1939, p. 34.

Missão Salesiana de Mato Grosso. Campo Grande:

Pe. Rodolfo Lunkenbein e Simão Bororo – 40 anos de
entrega, profecia e memória, 18 de julio 2016. Disponi-
ble en: <<https://bit.ly/32zH1li>>, accedido en: 30 de
septiembre 2016.

MENDES, G. Padre Rodolfo e Simão Bororo (1976 –
2016): O líquido do sangue dos mártires que penetra
no coração do povo e no coração da terra [Homilia],
Meruri, 15 de julio 2016. Disponible en: <<https://bit.ly/2Ycb96Y>>, accedido en: 20 de septiembre 2016..

Internazionale. Resistenza Climática. Año 23, n. 1169, 2-8
de septiembre 2016.

Parabólica. Pe. Rodolfo Lunkenbein: uma vida pelos índios
de Mato Grosso, 27 de octubre 2010. Disponible en:
<<https://bit.ly/30BHoKn/>>, accedido en: 15 de diciem-
bre 2015.

Recursos hemerográficos

A Notícia, Manaus:

Apoena assume a presidência da FUNAI, 7 de noviembre
1985.

Apoena denuncia omissão da FUNAI, 28 de agosto 1979.

Índios que mataram branco podem ser canibais, 19 de sep-
tiembre 1984.

Papa terá encontro com índios, 9 de julio 1980.

Volta depois de dois anos afastado (82-84) para mudar a
FUNAI, 28 de agosto 1979.

Manifesto de Repúdio a FUNAI e a Andreazza no dia nacio-
nal do índio, 21 de abril 1979.

A Crítica, Manaus:

Polemico, Apoena está no desafio do indígena, 7 de novembro 1985.

Proibição da FUNAI mexeu com a comunidade católica de Manaus, 27 de marzo, 1979.

CIMI critica ministro e a atuação da FUNAI, 9 de abril 1975.

Dia do Índio: 4 séculos de sacrifícios, 17 de abril 1979.

O Estado de São Paulo, São Paulo:

01 de marzo 1975.

19 de septiembre 1973.

26 de abril 1972.

A FUANI revela distorção, 21 de septiembre 1977.

A FUNAI quer respeito ao índio na Perimetral, 14 de agosto 1973.

A ruptura entre a FUNAI e o CIMI, 20 de junio 1975.

Amazônia: 84 entidades protestam, 5 de abril 1979.

Antropólogos criticam emancipação, 13 de septiembre 1980.

Ao indo o que é do índio, 31 de mayo 1979.

Aos 72 anos, morre o ex-deputado federal Márcio Moreira Alves, 3 de abril 2009.

Apoena denuncia ameaça ao índio, 26 de octubre 1975,

Assistir o índio, sem frear desenvolvimento, 22 de mayo de 1971.

Balduino não teme pressões, 17 marzo 1977.

BR-80 corta o parque do Xingu, 06 de mayo 1971

CIMI considera a atitude de Ismarth “corajosa e lúcida”, 9 de abril 1976.

CIMI critica a nova fórmula de emancipar índios, 1 agosto 1974.

CIMI denunciará à FUNAI destruição no Alto Purus, 24 de febrero de 1976.

CIMI diz que veto fere constituição, 10 de marzo 1974.

- CIMI não opina sobre documento feito por bispos, 11 de abril 1974.
- CIMI relembra o crime da aldeia Meruri, 18 de julio 1977.
- Começa o apoio aos pioneiros na Perimetral, 19 de octubre 1973.
- Como o massacre judeu, 9 de julio 1980.
- Condenada a emancipação dos índios, 2 de marzo 1978.
- Congresso indígena veta emancipação, 28 de abril 1978.
- Conselho Indigenista aponta “o inimigo número um dos índios”: o ministro Rangel Reis, 14 octubre 1978.
- Cotrim: a FUNAI não existe, 20 de agosto 1972.
- Critica surpreende a FUNAI, 29 de abril 1975.
- Denunciada miséria de índios, 15 de noviembre 1977.
- É a FAB, uma esperança na selva, 23 de junio de 1968, p. 26.
- Emancipação do índio integrado em estudos, 25 de julio 1981.
- Fritz Manso adverte inimigos do Regime, 17 de diciembre 1975
- FUNAI confirma proibição ao CIMI, 17 de junio 1975.
- FUNAI confirma proibição ao CIMI, 17 de junio 1975.
- FUNAI debate questão Nhambiquara, 28 de octubre 1975.
- FUNAI debate trabalho missionário, 27 de mayo 1976.
- FUNAI defende alistamento dos dois xavantes, 23 de abril 1975.
- FUNAI não interferira na religião dos índios, 14 de junio 1974.
- FUNAI não limitará o trabalho das missões, 5 de septiembre 1974.
- FUNAI não teria intenção de criar reserva Bororo, 05 de junio de 1975.
- FUNAI proíbe 2 missionários de assistirem índios, 14 de junio 1975.
- FUNAI repudia críticas a ministro, 10 de marzo 1975.
- FUNAI vende a arte indígena, 13 de mayo 1971.
- Gaviões preferem a tutela, 16 de septiembre 1977.
- General quer integrar índios sem destruí-los, 20 de marzo 1974.

Grupo Bororo é contra a criação da reserva, 01 de marzo de 1975.

Igreja só vê índio se FUNAI permitir, 5 de abril 1974.

Índios cintas-largas morrem de sarampo, 6 de diciembre 1980.

Ismarth Araujo de Oliveira fala depois de proibir entrar ao CIMI à terras indígenas, 17 de junio 1975.

Morte de xavante inicia disputa do poder na reserva, 3 de mayo 1978.

Noel Nutels, 08 de abril 1971.

Nova Política preocupa órgão do setor, 25 de noviembre 1979.

Nutels, Medalha mérito indigenista, 6 de diciembre 1980.

O sertanista acusa FUNAI de omissão e inoperância, 11 de enero 1976

Os índios perguntam: “O que dirá Cristo?”, 4 de julio 1980.

Os Uaimiri-Atroari já aceitam o branco, 29 de abril 1981.

Padre aponta semelhança entre a FUNAI e esquadrão da morte, 14 de septiembre 1977.

Pastoral no Sul, 25 de octubre 1975.

Rangel: mudança na FUNAI teve inspiração de Geisel, 20 de abril 1976.

Revisão do Estatuto do Índio será ampla, 17 de octubre 1978.

Scherer condena ação do CIMI e Iasi elogia FUNAI, 15 de marzo 1977.

Sebastião Firmo substituirá Apoena junto aos Atroaris, 23 de octubre 1975.

Terras, principal motivo da reunião dos índios no Sul, 27 de marzo 1978.

Violência começa na expedição de Calleri, 1 de febrero 1973.

Folha de São Paulo, São Paulo:

20 de abril 1968

26 de diciembre 1973.

- Andreazza chega de surpresa e assiste missa pelos índios, 23 de abril 1979
- Andreazza chega de surpresa e assiste missa pelos índios, 23 de abril 1979.
- Antropólogas acusam à FUNAI de racismo, 04 de octubre 1981.
- Ato público repudia emancipação indígena, 9 de noviembre 1978.
- Aumentam críticas à emancipação. 29 de octubre 1978.
- Com ministro, repúdio à emancipação, 14 de septiembre 1978.
- Como tratar os índios, a controvérsia na Igreja, 9 de julio 1980.
- Crime contra índio vai ter julgamento, 10 de julio 1980.
- Darci acusa Rangel Reis, 28 de julio 1978.
- Darci duvida que antropólogos vão apoiar ministro, 2 de agosto 1978.
- Demitidos da FUNAI fazem denúncias, 3 de julio 1980.
- Dez anos de grande violência contra os índios, diz CIMI, 31 de diciembre 1979.
- Emancipação do índio pode sair este ano, 13 de noviembre 1978.
- Emancipación y el eterno juego del espejo de Cabral, 20 de abril 1978.
- Entidades contra o decreto dos índios, 19 de septiembre 1978.
- FUNAI admite estudo para mudar Estatuto, 11 de marzo 1981.
- FUNAI é Políciesca, 23 de enero 1979.
- FUNAI retém estudo sobre emancipação, 29 de julio 1981.
- Índios entregarão documento, 8 de julio de 1980.
- Ismarth diz que Darci desconhece a realidade do índio, 1 de agosto 1978.
- Lutar contra a emancipação, 30 de abril 1978.
- Manifesto Ataca política oficial, 30 de abril 1978.
- Noel Nutels: nossos índios estão sendo liquidados pela cobiça dos civilizados 22 de noviembre 1968.

O governo deseja integrar economicamente o índio, 17 de outubro 1975.

Os índios no projeto de Código Civil: a emenda da datilógrafa, 1 de abril 1984.

Presidente da FUNAI reafirma que deixa cargo, 23 de outubro 1979.

Projeto Arapoã permite antever a sorte do índio após a emancipação, 4 de agosto 1978.

Projeto de emancipação do índio sofre novo repúdio, 29 de agosto 1978.

Projeto de emancipação índio já traz preocupação, 30 de julho 1978.

Pronto decreto que “emancipa” nossos índios, 31 de outubro 1979.

Protesto contra a emancipação, 7 de novembro 1978.

Protestos no Exterior contra a emancipação, 12 de novembro 1978.

Questão Indígena 28 de septiembre 1980.

Reis defende rápida emancipação do índio, 10 de mayo 1978.

Sertanista deixa FUNAI, 20 de mayo 1972.

O Globo, Rio de Janeiro:

1 de julio 1973.

14 de septiembre 1973.

18 de febrero 1972

Cardeal teme que espírito de Pombal seja reencarnado, 11 de enero de 1977.

Emancipação compulsória de índio preocupa antropólogos, 20 de abril 1981.

Estudos do governo concluem contra a criação da UNIND, 11 de abril 1981.

FUNAI garante integridade das reservas indígenas, 27 de mayo 1979.

Índio será integrado à sociedade, diz Rangel Reis, 9 de marzo 1974.

- Índios x segurança internacional, 9 de abril 1981.
Nobre da Veiga defende tutela para índios integrados, 11 de marzo 1981.
Nobre da Veiga: Índio estará emancipado em cinco gerações, 12 de julio 1981.

Jornal de Brasil, Rio de Janeiro:

- “Lobby” dos índios adia emancipação, 21 de julio 1978.
10 de marzo 1972
A FUNAI como tutora infiel, 27 de julio 1980.
A lista dos 15 maiores inimigos, 11 de julio 1980.
Antropologia e índios, 19 de diciembre 1978.
Antropólogo apóia luta dos índios, 26 de mayo 1978.
Antropólogos sugerem que FUNAI melhore tutela em vez de emancipar índio, 30 de agosto 1978.
Apoena, tal como o pai, 13 de diciembre 1981.
Brasil é acusado de “massacre de índios”, 11 de marzo 1972.
Capataz ameaça delegado da FUNAI, 8 de febrero 1980.
Emancipação do Índio, 9 de septiembre 1978.
Emancipação indígena muda de forma, 18 de octubre 1978.
Emancipação indígena vai a Geisel este mês em projeto que proíbe a venda de terra, 20 de octubre 1978.
FUNAI admite existência de índios canibais na área da Perimetral Norte, 23 de marzo 1973.
FUNAI cala sobre saída de índios, 30 de enero 1981.
FUNAI contesta Campanha do ator Marlon Brando, 11 de marzo 1972.
FUNAI e missões se defrontam por o índio, 1 de abril 1975.
Futuro presidente da FUNAI não quer emancipação, 24 de febrero 1979.
Indigenistas reagem à emancipação, 14 de octubre 1978.
Inquérito sobre SPI para à espera das comissões que continuarão investigações, 19 de marzo 1968.
Juruna diverge por que o Ministro não é índio, 16 de abril 1978.
Juruna quer extinguir FUNAI, 8 de octubre 1981.

Mara Vanessa Terra: a questão indígena, 10 de septiembre 1978.

Na terra dos Waimiri-atroari, a penúltima batalha dos indianistas, 8 de enero 1975.

Os índios vão à luta com “lobby” e tudo, 28 de abril 1985.

Rangel Reis processará Darcy Ribeiro se comprovar acusação feita na SBPC, 26 de julio 1978.

Território pode beneficiar tribos do Alto Rio Negro, 11 de febrero 1974.

Vilas Boas nega emancipação, 27 de septiembre 1980.

Xavantes são contra a emancipação, 11 de diciembre 1978.

Jornal de Brasília, Brasília:

Coordenador do CIMI denuncia ameaça de morte, 12 de marzo 1981.

Rangel denuncia a Darcy à procuradoria, 1 de agosto 1978.

FUNAI não quer auxílio estrangeiro para índios, 10 de octubre 1978.

Ecologistas da França pedem por Yanomanis, 13 de octubre 1981.

Rangel Reis diz que BNH não dá casa de luxo e que Resolução 386 será mantida, 19 de agosto 1978.

Rangel evoca a tutela do índio para se defender, 29 de julio 1978.

Apoena luta para efetivar mudança, 30 de julio 1985.

Correio da Manhã, Rio de Janeiro:

Gama Malcher acha que só FUNAI deve pacificar índios, 11 de diciembre 1968.

Na floresta quem sabe é índio, 13 de agosto 1970.

Noel Nutels Fala Hoje sobre SPI e morte dos índios, 19 de abril 1968.

Sertanista Confirma Crimes – SPI, 19 de marzo 1968.

Sertanista confirma SPI Nazista, 19 de marzo 1968.

Jornal do Comercio, Recife:

Geóloga expressa sua opinião a respeito, 18 de agosto 1987.
Entrevista a Noel Nutels, 17 abril 1960.

Veja, São Paulo:

Nosso índio não sobrevive. Entrevista a Francisco Meirelles, 23 de mayo 1973.

Índios, bibliotecas e tratores, 26 de mayo 1971.

Índios, prêmio e castigo, 4 de noviembre 1970.

Índios: feliz ou infeliz?, 14 de abril 1971.

15 de abril 1970

O destino difícil de uma raça, 15 de abril 1970.

A emancipação, 15 de noviembre 1978.

A prática da epopéia, 2 de septiembre 1970.

De volta à cidade, 27 de noviembre 1974.

Índios: a verdade, 28 de enero 1970.

A guerra da pacificação, 7 de abril 1971.

Correio Brasileiro, Brasília:

O intelectual, 23 feb. 1997

Ecologista Francês defende índios, 13 octubre 1981

Visão, São Paulo:

Noel Nutels, 12 de abril 1968.

Porque o índio tem de morrer, 12 de abril 1968.

Comércio, Rio de Janeiro.

Altino pensa invadir outra vez Surucucu, 20 marzo 1985.

Correio, Salvador.

Rangel Reis não vai desmentir a declaração sobre missionários, 30 de marzo 1976.

Diário de Pernambuco, Recife.

Índio quer ajuda da ordem para processar FUNAI, 11 de marzo 1981.

Diário do Paraná, Curitiba.

D. Balduino fala de repressão na FUNAI, 4 de septiembre 1981.

Folha da Manhã, São Paulo.

Governo Investiga a Ideologia de padres, 28 de junio 1977.

Folha da Tarde, São Paulo.

FUNAI pretende mudar estatuto do índio, 11 de marzo 1981.

Folha de Goiás, Goiânia.

A problemática indígena, tema de palestras na UFG, 25 de marzo 1981.

Folha de Rondônia, Porto Velho.

Antropólogos acham que ainda não se deve emancipar o índio, 29 de agosto 1978.

Folhetim, São Paulo.

A panela vazia da civilização, 28 de febrero 1981.

Istoé, São Paulo.

Índio: falta dialogo, 15 de noviembre 1978.

Jornal Movimento, São Paulo.

A FUNAI está enganada: índio não é caniço, 29 de enero
1979.

O progresso, Dourados.

Rangel enviará à FUNAI projeto que emancipa os índios,
11 de diciembre 1978.

Presença, Vitória.

Eles que defendem o índio que se entendam, 5 de mayo
1978.

