



e-l@tina

Revista electrónica de estudios latinoamericanos

[e-l@tina](#) es una publicación del
Grupo de Estudios de Sociología Histórica de América Latina ([GESHAL](#))
con sede en el
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe ([IEALC](#))
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

'O índio, aquele que deve viver': origen y desarrollo de nuevas formas de intervención indigenista católica en Paraguay y Brasil (c. 1955-1988)

Miguel Leone

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo Económico y Social. Becario postdoctoral del CONICET (Argentina). Miembro del Grupo de Estudios en Sociología Histórica de América Latina (GESHAL). E-mail: miguelleone@hotmail.com

Recibido con pedido de publicación: 30 de enero de 2017

Aceptado para publicación: 2 de mayo de 2017

Resumen

'O índio, aquele que deve viver': origen y desarrollo de nuevas formas de intervención indigenista católica en Paraguay y Brasil (c. 1955-1988)

El artículo sostiene que, desde finales de la década de 1950 en adelante, en América Latina se configuró un nuevo campo de acción pastoral indigenista católico. El “desarrollo”, primero, y más tarde la “liberación” fueron pilares centrales de esa reconfiguración misional.

El análisis de los casos de Paraguay y Brasil permite sostener la hipótesis de que durante la década de 1970 estas redes pastorales estuvieron abocadas a la promoción de formas de organización política indígena y a la lucha por la tierra de los pueblos originarios. Luego, hacia la década de 1980, la principal clave de intervención indigenista de estos grupos católicos pasó a ser la acción en pos de la sanción jurídica de los derechos indígenas, incluso en el nivel constitucional.

Palabras claves: Iglesia Católica; Pueblos originarios; pastoral aborigen; organización política indígena

Summary

'O índio, aquele que deve viver': origin and development of new forms of Catholic indigenist intervention in Paraguay and Brazil (c. 1955-1988)

The article supports that from the late 50's onwards, a new field of Catholic indigenist pastoral action was configurated in Latin America. The “development”, first, and the “liberation”, later, were central elements of this misional reconfiguration.

The analysis of the cases of Paraguay and Brazil allows to support the hypothesis that during the decade of 1970 these pastoral networks were dedicated to the promotion of forms of native political organization and to the struggle for the indigenous lands. Afterwards, towards the 1980 decade, the main key of intervention of these indigenist Catholic groups became the action in orden to obtain native rights, even in a constitutional level

Keywords: Catholic Church; indigenous people; aboriginal pastoral; indigenous political organization

Introducción

Durante los años cincuenta la Iglesia Católica latinoamericana comenzó a mostrar ciertos virajes en cuanto a los modos de entender la evangelización de los pueblos originarios. Desde entonces se configuró un nuevo campo de acción indigenista. Nacido al calor del espíritu desarrollista, éste estuvo atravesado por la noción de “desarrollo comunitario” y la mejora de las condiciones de vida de los grupos indígenas. Hacia la década de 1960, este campo indigenista atravesó una fuerte inflexión: las críticas a los efectos dañinos de las políticas desarrollistas se conjugaron con una amplia noción de “liberación” de los pueblos.

Existen trabajos que proponen la denominación de pastoral aborígen para referir al tipo de misiones inscriptas en ese campo de acción indigenista (Leone, 2016a; 2016b; Leone y Vázquez, 2016). Pastoral aborígen es un término *emic* que permite conceptualizar acciones significativas y procesos sociales en ellas imbricados. Implica, en este sentido, un específico campo de sociabilidades indigenistas cristianas: prácticas sociales que albergan y producen dinámicas de identificación, sentidos de pertenencia y universos culturales diferenciados (Donatello, 2005; Giménez Beliveau, 2005; Touris, 2010).

El análisis de los casos de Brasil y Paraguay muestran con claridad el proceso de constitución de la pastoral aborígen y su evolución posterior. Ellos permiten hipotetizar que a lo largo de la década de 1970 los dos principales objetivos de pastoral aborígen pasaron a ser el impulso a la organización indígena y la lucha por la tierra, reconociendo en ello una serie de derechos inherentes a estos pueblos. Más tarde, hacia la década de 1980, esos objetivos se insertaron en programas de acción enfocados en construir dispositivos jurídicos que garantizaran tales derechos.

Bajo esta clave de interpretación, la participación que tuvo la Iglesia Católica de Brasil (luego también de Paraguay) en la sanción de derechos constitucionales indígenas puede ser leída como un punto de llegada de un largo proceso histórico de transformaciones en los modos de intervención indigenista hacia dentro de la Iglesia latinoamericana.

Encuentros y conferencias: entre el “desarrollo” y la “liberación” de los pueblos

Entre el 25 de julio y el 4 de agosto de 1955 se llevó a cabo en la ciudad de Río de Janeiro el encuentro de obispos de América Latina que dio nacimiento a la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM). Los obispos Dom Helder Cámara (Brasil) y Manuel Larraín (Chile) tomaron las primeras iniciativas en el asunto. Su intención era crear un foro regional en donde las propuestas progresistas del episcopado latinoamericano encontraran respaldo institucional. La CELAM permitiría coordinar pastorales populares existentes en distintos países y regiones del continente, emulando así el rol que la *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB) realizaba a nivel país. La Santa Sede, por su parte, apoyó la iniciativa porque interpretó que ella sería una vital herramienta para frenar el avance del protestantismo en la región (Smith, 1994).

Aunque oficialmente los ejes convocantes de la Primera Conferencia fueron el comunismo, la secularización y el despliegue del protestantismo en América Latina, ella se convirtió en un espacio de discusión de los problemas sociales del continente (Berryman, 1989), entre ellos, la “cuestión indígena”. La antepenúltima de las secciones del documento final abordó especialmente la cuestión de las “Misiones, indios y gente de color”.¹

El documento de esta primera Conferencia Episcopal Latinoamericana propuso una lectura de lo indígena en clave desarrollista y convocó a los misioneros a comprometerse “en la defensa y en la

¹ Declaración de los Cardenales, Obispos y demás preladados, CELAM, Río de Janeiro, 1955. Parte IX, Título IX.

elevación espiritual, moral y social de la población indígena de América Latina”.² De forma original, la evangelización de los pueblos originarios pasaba a verse entremezclada con elementos propios del ámbito de “extensionistas” y “promotores”.³ En esa clave, la Declaración instó al misionero a no olvidar

el deber de atender adecuadamente a las necesidades de la población indígena: es decir, de aquella clase que, retrasada en su desarrollo cultural, constituye para América Latina un problema de especial importancia.⁴

En línea con estas nuevas perspectivas indigenistas, se incrementó el número de sacerdotes, monjas, laicos y laicas que, aprovechando financiamientos gubernamentales disponibles para impulsar el desarrollo rural, se propusieron como agentes de promoción comunitaria, pasando a vivir en comunidades indígenas.

Son ilustrativas las palabras del sacerdote alemán, Paulo Suess (2001: 224) respecto de los primeros tiempos de su misión en Jurutí, Estado de Pará (Brasil), durante la década de 1960:

Era fácil conseguir para o “nosso” desenvolvimento o aval do povo, que encontrou os modelos de seu desenvolvimento sempre na cidade mais próxima. Queriam um hospital, uma escola, uma casa, um banco, um aeroporto como havia em Óbidos, Santarém ou Belém, sem questionar os pressupostos políticos desse desenvolvimento. Nós éramos aplaudidos com as construções que levantávamos sem cessar: ambulatórios, escolas, capelas, casas, centros sociais, quadras de esporte. Os remédios da nossa enfermeira foram considerados milagrosos.

La referencia que la cita hace a los “*pressupostos políticos desse desenvolvimento*” es evidencia de una inflexión experimentada en la década de 1960 en el campo indigenista católico. En ese entonces, la reconfiguración “desarrollista” se conjugó con nuevos cuestionamientos y propuestas aún más profundas de transformación misional y social. Existía, dice Suess (2001: 222), “una brisa populista e desenvolvimentista no ar que sussurrava aos ouvidos dos estudantes: ‘você deve ir ao povo e ajudar os pobres’”.

Entre 1962 y 1965 el Concilio Vaticano II (CVII) convocó a revisar los Evangelios a la luz de las transformaciones sociales y políticas del mundo de posguerra. Los procesos de descolonización de África y Asia, los programas desarrollistas impulsados por los países centrales, las experiencias revolucionarias en países “periféricos” e, incluso, los replanteos críticos sobre el racismo y la xenofobia de la razón occidental moderna pasaron a ser fuente de reflexión teológica entre los más de 2500 sacerdotes, pastores y asesores que participaron del Concilio (Alberigo, 2007; Morello, 2007). Ciertos cuestionamientos al desarrollismo se conjugaron con revisiones planteadas desde el humanismo-cristiano. En esa línea, el “desarrollo humano” adquirió preminencia por sobre el

² Declaración de los Cardenales, Obispos y demás prelados, CELAM, Río de Janeiro, 1955. Parte IX, Título IX.

³ En las figuras del “promotor” y el “extensionista” recayó la responsabilidad de aplicar los programas educativos desarrollistas y de tecnificación del agro. El “promotor” funcionó como un punto de encuentro, una bisagra, entre macro-políticas ideadas en un nivel global, y micro-políticas aplicadas en contextos sociales y geográficos específicos (Escobar, 2007). En el espacio de la política indigenista estatal, la figura del “agente de promoción” ocupó el lugar de facilitador de la “integración” del indígena.

⁴ Declaración de los Cardenales, Obispos y demás prelados, CELAM, Río de Janeiro, 1955. Punto IV.

crecimiento de las economías y la idea de “promoción del desarrollo” fue reapropiada bajo la expresión de “promoción humana”.⁵

Si bien el CVII no tematizó específicamente sobre la “cuestión indígena”, en su seno emergieron algunas nuevas formas de pensar sobre el tema. Los documentos conciliares tuvieron un enfoque marcadamente ecuménico y fundamentaron la necesidad de traducir el Evangelio a las realidades sociales específicas en que se aplicara.

El viraje ideológico y político de la Iglesia luego del Concilio encontró en América Latina un campo propicio para su despliegue y profundización. Con la Revolución Cubana en plena irrupción, muchos sectores de la Iglesia latinoamericana entendieron que el nacimiento de un “hombre nuevo” interpelaba directamente su obrar cristiano, en detrimento de la contemplación del mundo. La lucha contra la injusticia social se convirtió en un objetivo no sólo posible sino necesario.⁶ La incorporación de perspectivas desarrollistas en las prácticas misionales indigenistas pasó a dialogar de forma por momentos conflictiva con la idea de la “liberación”. Los encuentros de Melgar y Medellín fueron evidencia de ese viraje.

En abril de 1968 alrededor de sesenta sacerdotes y misioneros indigenistas realizaron un Encuentro en Melgar (Colombia) a fin de debatir las posibilidades y los horizontes que deberían adoptar las iniciativas de acción junto a los pueblos originarios de Latinoamérica. La Segunda Conferencia de la CELAM era inminente, y resultaba conveniente consensuar posturas al respecto. La asistencia de algunos antropólogos invitados especialmente al encuentro nutrió las reflexiones de un enfoque interdisciplinario y expandió los horizontes de debate.

Monseñor Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas (México), se hizo presente junto a otros preladados de su diócesis para dar testimonio de su experiencia de pastoral junto a los pueblos originarios en Chiapas. El punto de partida del encuentro de Melgar fue la constatación de que las culturas existentes en América Latina no estaban siendo “suficientemente conocidas ni reconocidas en sus lenguajes, costumbres, instituciones, valores y aspiraciones”. Melgar señaló que “la integración de estos grupos” con frecuencia era entendida como “una destrucción de sus culturas, [antes] que como el reconocimiento de sus derechos a desarrollarse, a enriquecer el patrimonio cultural de la nación y a enriquecerse con él” (CELAM, 1968: 13). La especificidad cultural indígena era afirmada de forma conjunta a la necesidad de “protegerla” frente al peligro de su “extinción”.

Melgar adhirió a la idea de “promoción humana”, atribuyéndole un sentido puntual para el caso de misiones realizadas con indígenas:

Partiendo de la situación donde se encuentran hay que ayudar [a los grupos marginados y, principalmente, las culturas llamadas primitivas] a realizar ciertos cambios y a promover algunas empresas capaces de aportar mejoramiento económico. En el caso de los indígenas es decisivo asegurarles tierras suficientes para sus actividades agropecuarias o de caza y pesca (...) También han de mejorarse las técnicas, llegando a la creación de pequeñas industrias. Las cooperativas ofrecen grandes ventajas y exigen una conveniente educación procurando que no destruyan sus sistemas económicos y culturales (CELAM, 1968: 30).

⁵ En el marco del CVII, la constitución pastoral *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965) apeló a esta noción. Luego ella fue retomada por la encíclica *Populorum Progressio* (26 de marzo de 1967).

⁶ La Iglesia de Brasil fue exponente central de estas transformaciones. El 15 de agosto de 1967 dieciocho obispos de países “subdesarrollados” emitieron un manifiesto que convocó a los cristianos a mostrar “que el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido, en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental”. La mitad de esos dieciocho obispos eran brasileños. Entre ellos estaba Dom Helder Cámara.

Por medio del Documento Final de Melgar, el Departamento de Misiones del CELAM se comprometió a “estimular de manera sistemática y permanente las actividades de los laicos misioneros” (CELAM, 1968: 30).

Unos meses más tarde, la Conferencia Episcopal de Medellín fue un intento por traducir a la realidad del continente las reformulaciones pastorales y teológicas propuestas por el CVII. Medellín fue, sin dudas, uno de los hitos más importantes en el proceso de radicalización política de las filas católicas de América Latina. Fue también un espacio de debate respecto de las reformulaciones del campo católico indigenista que estaban teniendo lugar. Una caleidoscópica conjunción de las categorías de “pueblo”, “pobre” y “cultura popular” pasó a ser articulada con una valoración cada vez mayor de las “religiosidades populares”. Con ello, tuvo lugar un notable cambio en el modo de interpretar las teologías de los pueblos originarios.

Apropiándose de las reflexiones de Melgar, la Conferencia de Medellín reordenó el espacio de lo decible hacia dentro del indigenismo católico. El Documento Final de la Conferencia de Medellín señaló que “Especialmente en el caso de los indígenas se ha[bría]n de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas” (CELAM, 1968: Punto IV, I-3). Medellín reinsertó las lecturas indigenistas de Melgar dentro de una perspectiva mucho más radical, asociando la “ayuda”, la “promoción” y el “mejoramiento económico” con la “lucha por la liberación” de esos pueblos.

A continuación, las revisiones teológicas, pastorales y políticas respecto de las culturas indígenas se vieron reforzadas en el Encuentro de Caracas (Venezuela) en 1969 y el Primer Encuentro de Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas (Iquitos, Perú) en marzo de 1971.

Miranda Lida (2015) y Michael Löwy (1999) señalaron que el CVII debe verse como la plasmación institucional de cambios en el espacio católico que se habían estado generando desde bastante tiempo atrás. Algo semejante debe pensarse respecto del modo en que los Encuentros de Melgar, Caracas, Iquitos, o la Conferencia de Medellín modificaron el campo misional indigenista católico: estos eventos no fueron el punto de origen de las transformaciones del campo misional, sino que ellos ratificaron, en una dimensión institucional, cambios producidos previamente en las prácticas de pastoral. Aun así, al cristalizar institucionalmente las prácticas emergentes, los encuentros acabaron generando un efecto potenciador y multiplicador sobre aquellas.

“Las legítimas aspiraciones de las comunidades aborígenes”

Las reformulaciones teológicas señaladas dieron lugar a que “promoción del desarrollo” y la “liberación” de los pueblos indígenas se amalgamaran de formas originales, convirtiéndose en elementos centrales de la acción indigenista católica. Con el tiempo, las labores de Monseñor Samuel Ruiz –en San Cristóbal de las Casas (México)– y Monseñor Leónidas Proaño –en Riobamba (Ecuador)– se convertirían en ejemplos renombrados de ese proceso social e histórico. Sin embargo, existió un conjunto variado y disperso de misiones e iniciativas pastorales cuyo estudio y mapeo son cuentas aún pendientes de la investigación histórica en América Latina.

Las misiones de pastoral aborígen formaron parte de lo que Löwy (1999) denominó cristianismo liberacionista. Esto es, “una nueva cultura religiosa”, un amplio movimiento social –de límites difusos, pero con gran capacidad de acción– que echó sus principales raíces en las comunidades eclesiales de base y las pastorales populares de Latinoamérica.

En Paraguay el proceso mostró una original vitalidad. En 1969, la Conferencia Episcopal Paraguaya (CEP) creó un Departamento Nacional de Misiones que, poco tiempo después, cambió su nombre al de Equipo Nacional de Misiones (ENM). La organización y planeación de esta entidad retomaba la experiencia de la Subsecretaría de Asuntos Campesinos e Indígenas que había operado

en el seno de la CEP durante buena parte de la década de 1960. Su objetivo fue articular y coordinar las distintas experiencias de pastoral aborigen actuantes en Paraguay.

El ENM buscó que las actividades pastorales tuvieran en cuenta “los actuales problemas del mundo indígena y las legítimas aspiraciones de las propias comunidades aborígenes”.⁷ Para ello, organizó encuentros que contaban con una “numerosa participación de misioneros del país”,⁸ además de teólogos y antropólogos. Se trataba de reuniones orientadas a generar “una renovación de la mentalidad de los misioneros” que fuera acorde con las orientaciones ecuménicas establecidas en el CVII.⁹

El sacerdote Bartomeu Melià ocupó el cargo de Secretario Ejecutivo del ENM. Melià había realizado un doctorado en antropología en la Universidad de Strasburgo y era un referente del emergente campo pastoral indigenista católico. Basándose en su trabajo misional junto a grupos *Avá Garaní* y *Mbyá Guaraní* en el este paraguayo, el sacerdote planteaba que no era necesario catequizar a los nativos, puesto que sus modos de vida eran de por sí esencialmente religiosos y ajustados a los preceptos cristianos de la justicia, la contemplación y el misticismo (Harder Horst, 2004).

Al comenzar la década de 1970, el Encuentro de Barbados fue un evento de vital importancia en la estructuración y los despliegues del nuevo campo pastoral indigenista, ya no sólo católico sino cristiano en general. Bajo el nombre de “Simposio sobre Fricción Interétnica en América del Sur No-Andina”,¹⁰ este encuentro se llevó a cabo entre el 25 y el 30 de enero de 1971, por iniciativa del Consejo Mundial de Iglesias –en el marco de su Programa de Lucha contra el Racismo–, y con el apoyo de la Universidad de Berna (Suiza) y la Universidad de la Indias Occidentales (Barbados). El encuentro de Barbados condensó fundadas críticas a los efectos nocivos de las políticas desarrollistas sobre los pueblos indígenas, sus territorios, sus identidades y sus prácticas culturales. El documento final del simposio, titulado “Por la Liberación del Indígena” pero más conocido como “Declaración de Barbados I”, postuló que “los indígenas de América continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales”.¹¹ Postuló también que “las sociedades indígenas tienen derechos anteriores a toda sociedad nacional”.¹² En esa clave, la Declaración se dirigió en primer lugar a los Estados en pos de que abandonasen las relaciones coloniales sobre los pueblos indígenas y respeten los derechos de los pueblos. En segundo lugar, a “las misiones religiosas”, cuestionando la evangelización colonialista e instando, incluso, a poner fin a las mismas. En tercer lugar, se dirigió a “la antropología”, acusándola de funcionar como instrumento de dominación y opresión. Por último, instó a “las poblaciones indígenas” a emprender “su liberación”. Señaló al respecto: “es necesario tener presente que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación”.¹³

⁷ En busca de la tierra sin mal, c. 1981, Archivo Centro de Capacitación Zonal (CECAZO), Pozo del Tigre, provincia de Formosa, Argentina. Fichero N° 22, p. 25.

⁸ En busca de la tierra sin mal, c. 1981, CECAZO, Pozo del Tigre, provincia de Formosa, Argentina. Fichero N° 22, p. 25.

⁹ En busca de la tierra sin mal, c. 1981, CECAZO, Pozo del Tigre, provincia de Formosa, Argentina. Fichero N° 22, p. 25.

¹⁰ El concepto de fricción interétnica había sido acuñado en 1963 por el antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira.

¹¹ Simposio sobre la fricción interétnica en América del Sur, 25 y el 30 de enero de 1971, p. 1.

¹² Simposio sobre la fricción interétnica en América del Sur, 25 y el 30 de enero de 1971, p. 3.

¹³ Simposio sobre la fricción interétnica en América del Sur, 25 y el 30 de enero de 1971, p. 8.

La declaración fue firmada por reconocidos antropólogos de distintos países de América Latina.¹⁴ La crítica que Barbados hizo a las misiones indigenistas se complementó con un reconocimiento a la existencia de posturas renovadoras en las Iglesias Católica y evangélicas. De esta forma, el nuevo campo de acción indigenista católico encontró cierto respaldo en la voz del saber antropológico y académico. En palabras del sacerdote y teólogo brasileño José Oscar Beozzo, Barbados implicó “una revisión del papel de las Iglesias en el mundo indígena”.¹⁵ En las décadas siguientes, muchos de los lineamientos del Encuentro de Barbados acabaron plasmándose en las acciones indigenistas de muchos grupos cristianos de América Latina.

Asambleas y organización

El ENM se hizo especial eco de las críticas emanadas del Encuentro de Barbados y desde entonces buscó articularse con experiencias indigenistas –católicas y no católicas– de otras regiones de América Latina. Informes del organismo correspondientes al año 1971 proyectaban como desafío inmediato “la integración de la Pastoral Indígena [paraguaya] con la de otros países” (Gaska y Ferreyra, 2012: 99). En esta línea, el ENM adhirió a los distintos encuentros regionales y latinoamericanos organizados por el Consejo Mundial de Iglesias.

La Iglesia brasileña prestó especial atención a lo que estaba aconteciendo en Paraguay. En ese contexto, comenzó a ser pensada la posibilidad de crear en Brasil una entidad misionera indigenista semejante a la existente en ese país (Vieira, 2014).

Ya en 1968 el Secretario Nacional de Actividades Misioneras de la *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB) había realizado un primer encuentro nacional de pastoral indígena en la ciudad de São Paulo (Fioravanti, 1990). Sin embargo, fue en un encuentro de estudios de pastoral realizado en abril de 1972 cuando cobró existencia el denominado *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI). Los registros documentales son evidencia de la importancia que tuvo la experiencia paraguaya en la creación y el direccionamiento que el CIMI tomó a lo largo de su existencia.¹⁶

En un comienzo, el órgano estuvo integrado por un pequeño número de obispos y sacerdotes del país. Entre los fundadores del CIMI se contaron destacados referentes progresistas del clero local como Monseñor Pedro Casaldàliga, obispo de São Félix do Araguaia;¹⁷ pero también formaron parte de la dirección de la entidad sacerdotes alineados algo más hacia la derecha del espectro ideológico católico como los Padres José Vicente César y Ângelo Venturelli y el Obispo Dom Gerado de Proença.

A pesar de ello, paulatinamente los sectores conservadores fueron desplazados de la conducción de la entidad. Ya en diciembre de 1973, a sólo un año y medio de haber sido creado, el CIMI delimitaba su postura política y antropológica a través del documento “*Y-Juca-Pirama. O índio,*

¹⁴ Ellos fueron: Miguel Alberto Bartolomé, Guillermo Bonfil Batalla, Victor Daniel Bonilla, Gonzalo Castillo Cárdenas, Miguel Chase-Sardi, George Grünberg, Nelly Arvelo de Giménez, Esteban Emilio Mosonyi, Darcy Ribeiro, Scott S. Robinson y Stefano Varese.

¹⁵ Beozzo, Oscar José “Historia pre hispánica y presencia de la Iglesia en el mundo indígena latinoamericano” (mimeo), s/f. (c.1975). CEECAZO, Pozo del Tigre, provincia de Formosa, Argentina. p. 14.

¹⁶ Actas de Asambleas Generales del CIMI sustentan las elecciones pastorales y evangélicas de la entidad en encuentros pastorales realizados en Asunción (Relatório da V Assembléia Geral do Conselho Indigenista Missionário. Itaci, 25-29 de Julho de 1983. Citado en Vieira, 2014).

¹⁷ Respecto de la vida y la obra de Monseñor Pedro Casaldàliga se recomienda la novela *Descalzo sobre la tierra roja. Vida del obispo Pere Casaldàliga*, de Francesc Escribano y el documental del mismo nombre, guionado por Marcos Berstein y María Jaén. Este último se encuentra disponible en: <http://reflejosdeluz11.blogspot.com.ar/2014/09/descalzo-sobre-tierra-roja-pedro.html>

aquele que deve morrer”, denunciando los daños que los grandes proyectos de la Amazonia implicaban sobre los pueblos indígenas. El Documento afirmaba:

No aceptaremos ser instrumentos del sistema capitalista brasileño. Nada haremos en colaboración con aquellos que quieren “atraer”, “pacificar” y “amansar” a los indios para favorecer el avance de los latifundistas y de los exploradores de minerales u otras riquezas.¹⁸

Tanto en Paraguay como en Brasil los replanteos teóricos, ideológicos y teológicos del campo indigenista católico implicaron la adopción de nuevos horizontes de intervención misional. Ello se tradujo en dos importantes objetivos de acción. En primer lugar, pasó a ser un objetivo central de la práctica misional el fomento de asambleas y encuentros orientados a promover la solidaridad y la organización política indígena. La pastoral aborigen de Paraguay mostró un fuerte compromiso en la consecución de este objetivo.

En marzo de 1972, sacerdotes, pastores y misioneros paraguayos impulsaron –junto a antropólogos que también habían participado del encuentro de Barbados¹⁹– la realización de una nueva asamblea regional en la ciudad de Asunción.²⁰ Asistieron representantes de nueve países, entre ellos, de Brasil, Bolivia y Argentina. El documento final de esta “Consulta misionera” (denominado “La Iglesia y su Misión entre los Indígenas de América Latina” y conocido como Documento de Asunción)²¹ propuso continuar las intervenciones indigenistas eclesíásticas en América Latina, aunque a condición de generar un cambio sustancial de las actividades. El Documento sostuvo que la “confesión de las fallas y errores en las actividades misioneras no nos lleva a la conclusión que se tenga que poner fin a toda actividad misionera como lo afirma la Declaración de Barbados”. El Documento de Asunción postuló la necesidad de adoptar nuevos roles misioneros, “apoyar decididamente la formación de organizaciones propiamente indígenas” y “empeñarse en difundir a través de los medios masivos de comunicación la imagen del indígena sujeto a derechos inalienables”.

La generación de ámbitos de reunión entre referentes indígenas de Paraguay, Brasil y distintas partes de América Latina fue un objetivo impulsado con fuerza por el ENM y el CIMI. En octubre de ese mismo año el ENM dio forma al Proyecto Marandú²² para articular formas de trabajo con líderes indígenas, hacer frente a distintas problemáticas de los pueblos indígenas a nivel nacional (salud, nutrición y amparos legales) y generar vínculos con agencias internacionales (tanto para conseguir financiamiento como para denunciar atropellos de la dictadura de Alfredo Stroessner sobre los pueblos). Contó para ello con el apoyo financiero de *Inter American Foundation*. El padre Bartolomé Melià tomó a sus hombros la dirección del proyecto, siendo secundado por el antropólogo Miguel Chase-Sardi.

De esta manera, el nuevo campo indigenista católico se convirtió en una plataforma de gestación y despliegue de formas de organización política indígena. En efecto, en el marco de este Proyecto, entre el 8 y el 14 de octubre de 1974, treinta representantes de pueblos indígenas de Paraguay, Bolivia, Brasil, Venezuela, Argentina y Canadá fueron convocados a participar de una

¹⁸ Y-Juca-Pirama. *O índio, aquele que deve morrer*. CIMI. Brasilia, 1973 (citado en Colombres, 1975: 168-169).

¹⁹ Tales los casos de Miguel Chase-Sardi y Georg Grünberg –de Paraguay– y Gonzalo Castillo Cárdenas –de Colombia.

²⁰ También en esta oportunidad el Consejo Mundial de Iglesias brindó su apoyo a la iniciativa, a lo que se sumó el auspicio de la Unión Evangélica Latino Americana (UNELAM).

²¹ Dando cuenta del sentido ecuménico del encuentro, firmaron el documento final los Padres Bartolomé Melià (jesuita) y José Seelwische (Oblatos de María-OMI), y el pastor Abraham Ihle.

²² Palabra guaraní que significa “información”.

reunión en la ciudad de San Bernardino (Gaska y Ferreira, 2012). Alberto Santa Cruz, *chulupí* que por entonces conducía el Consejo Indio del Paraguay, ofició de referente y organizador de este Parlamento. La Asamblea tomó el nombre de Primer Parlamento Indio del Cono Sur y al día de hoy es reconocida como un importante hito en la historia del movimiento indígena a nivel mundial y latinoamericano (Frites, 2011).²³

La idea de que los pueblos originarios poseen derechos inherentes fue el motor de estas intervenciones pastorales. En 1973, en el citado Documento de *Y-Juca-Pirama* el CIMI afirmaba: “Nos proponemos en primer lugar continuar una esperanzada lucha por los derechos de los pueblos indígenas”.²⁴ Y unas líneas más adelante continuaba: “hay entre ellos valores vitales que los constituyen como *pueblos* y, consecuentemente, los hacen sujetos de derechos que no pueden ser pisoteados”²⁵ (itálicas en el original).

Buscando contribuir a la formación de organizaciones indígenas, algunos miembros del CIMI promovieron, en abril de 1974, la realización de una primera asamblea de líderes indígenas con pretensiones de alcance nacional (Lacerda, 2009; Vieira, 2014). Aun cuando por momentos sostuvieran visiones utópicas e idealistas sobre los pueblos originarios (Fioravanti, 1990; Sintoni, 1989), varios agentes de pastoral del CIMI intentaron que los indígenas desarrollaran un lenguaje propio para alcanzar sus intereses y emprender sus luchas.

Esta fue una línea de trabajo fortalecida hacia 1975, cuando el equilibrio de fuerzas hacia dentro del CIMI finalmente cambió en favor del ala más progresista. En junio de ese año el Padre José Vicente Cesar se vio obligado a renunciar a la dirección del organismo (Fioravanti, 1990). Entonces fueron definidas como líneas de acción: las visitas a grupos indígenas; la formación de misioneros indigenistas; la promoción de asambleas regionales y nacionales de misioneros; la defensa de las tierras de los pueblos indígenas, el respeto de sus culturas, el apoyo a la autodeterminación, la reunión y divulgación de informaciones sobre los grupos indígenas para promover la concientización de la sociedad civil sobre la cuestión, y la organización de asambleas de líderes indígenas para fomentar la solidaridad y el desenvolvimiento de una estrategia política unificada (Fioravanti, 1990; Krautler, 1991; Santos, 1989).

El derecho a la tierra

Un segundo objetivo de vital importancia en las acciones de la pastoral indigenista de Brasil y Paraguay fue la articulación de resistencias frente a los desalojos de los pueblos originarios.

En Paraguay, la construcción de la represa de Itaipú o el avance de la empresa Casado S.A. sobre tierras indígenas representaron claros atropellos sobre territorios indígenas. En este contexto, el ENM recurrió a la compra de hectáreas como una forma de dar a los pueblos indígenas una seguridad jurídica sobre la propiedad de sus tierras. La defensa de las tierras indígenas era un asunto recurrente en el Boletín de Informaciones publicado desde 1971 por el ENM (Gaska y Ferreyra, 2012).

²³ Invitados por el antropólogo Miguel Chase-Sardi, representantes indígenas de Canadá propusieron la formación de un Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, el cual se constituyó al año siguiente, en una nueva reunión de movimientos indígenas llevada a cabo en Port Alberni, Canadá.

Vale recordar también que, en 1975, cuando se conformó la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), su Estatuto recuperó el documento final del Parlamento de San Bernardino (Estatuto de la Asociación Indígena de la República Argentina AIRA, 25 de abril de 1975, CECAZO, Pozo del Tigre, provincia de Formosa, Argentina. Fichero 105, p. 2.).

²⁴ *Y-Juca-Pirama. O índio, aquele que deve morrer*. CIMI. Brasilia, 1973 (citado en Colombres, 1975: 168).

²⁵ *Y-Juca-Pirama. O índio, aquele que deve morrer*. CIMI. Brasilia, 1973 (citado en Colombres, 1975: 170).

A medida que avanzó la década de 1970, las Iglesias de Paraguay y Brasil dieron cobijo a buena parte de las organizaciones y espacios políticos que confrontaron a los regímenes militares. La Universidad Católica de Asunción fue un espacio de resistencia intelectual, cultural y política durante la dictadura de Alfredo Stroessner (Luc y Soler, 2014; Soler, 2014; 2015). Las causas de los pueblos originarios jugaron un rol central en esas confrontaciones (Fioravanti, 1990; Harder Horst, 2004).²⁶

En Paraguay, el compromiso con las Ligas Agrarias y los grupos indígenas representó un costo bastante alto para el clero: en enero de 1976, en la medida en que la represión al movimiento campesino escalaba, el colegio Cristo Rey, perteneciente a la orden jesuita, fue intervenido por el gobierno. Algo más tarde, dieciséis sacerdotes fueron expulsados del país.

En Brasil, los problemas de desalojo territorial de los pueblos indígenas tomaron una dimensión aun más significativa. La dictadura nacida en 1964 combinó la represión (*Atos institucionais* mediante) con una agresiva política desarrollista. El fuerte crecimiento del tejido productivo nacional convirtió a la Amazonia en foco de penetración de los avances del capital agrícola y forestal y de grandes proyectos estatales de infraestructura.

Bajo la conducción de coroneles y generales del Ejército, el Estado brasileño buscó canalizar los “problemas” que la presencia de pueblos originarios podía ocasionar al desarrollo. Así, por caso, la *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI)²⁷ –en estrecha vinculación con el *Conselho de Segurança Nacional*– subvaloraba (como también lo hace hoy) el porcentaje de población indígena en los territorios –cuando no declaraba la absoluta ausencia de población indígena– reduciendo las responsabilidades oficialmente reconocidas a las empresas privadas o estatales ante la ejecución de los distintos emprendimientos. Bajo esta lógica, el Parque Indígena de Xingu fue invadido a mediados de la década de 1960 por la construcción de la ruta nacional N° 80 y, en 1971, las tierras más fértiles del parque fueron arrebatadas a sus pobladores originarios por decreto presidencial (N° 68.909). Bajo esa misma lógica se emprendió la construcción de las rutas *Transamazônica* (BR 230), *Manaus-Boa Vista* (BR 174), *Cuiabá-Santarém* (BR 163), *Cuiabá-Porto Velho* (BR 364) y *Perimetral Norte* (BR 210) y fueron acometidos grandes proyectos hidroeléctricos y prospecciones de petróleo y gas que implicaron la afectación de los grupos indígenas (dos Santos, 1989).

En tal contexto, en las acciones del CIMI el objetivo programático de defensa de las tierras indígenas mostró una presencia aún mayor que lo observable en el ENM. Como en las publicaciones del ENM, durante toda la década de 1970 en el *Boletim do CIMI* la cuestión de la tierra fue una clave central de interpretación de las problemáticas indígenas. Cumpliendo con una de las líneas de acción postuladas en la Asamblea de 1975, y preocupados por “la supervivencia” de los pueblos y la amenazas de “su extinción”, varios miembros del CIMI se involucraron en enconados conflictos con terratenientes y estados federales en torno de las tierras indígenas (Suess, 1987). El gobierno respondió prohibiendo a algunos misioneros permanecer en las diócesis, regiones o Estados.²⁸ En algunos casos, fuerza pública y fazendeiros actuaron en complicidad para amedrentar y/o asesinar a

²⁶ La Iglesia Católica paraguaya se alineó en forma inmediata en las denuncias de genocidio que el antropólogo Mark Münzel hizo en 1971 frente a las prácticas que el gobierno de Stroessner llevó a cabo con el pueblo *aché*.

²⁷ Creada en 1967, la FUNAI nació con el objetivo de reemplazar al desprestigiado Sistema de Protección para el Indígena (SPI), acusado internacionalmente de llevar a cabo acciones genocidas sobre los pueblos originarios. Sin embargo, la FUNAI continuó aquella misma lógica de funcionamiento: desde 1969 y durante la primera mitad de la década de 1970 mantuvo en Minas Gerais dos centros destinados a la detención de indígenas que por luchar por sus territorios pasaban a ser considerados “infractores” (<http://reporterbrasil.org.br/2014/04/ditadura-criou-campos-de-concentracao-indigenas/>).

²⁸ A modo de ejemplo, los misioneros de la Arquidiócesis de João Pessoa fueron expulsados de las tierras del pueblo *potiguara*.

aquellos sacerdotes más comprometidos con la defensa de las tierras indígenas.²⁹ A propósito, resulta interesante observar los argumentos con los que misioneros del CIMI explicaban su interés en la defensa de las tierras:

Cuando hacemos la defensa de las tierras indígenas (...) no defendemos esa tierra según los preceptos capitalistas. La tierra hace parte de la religión de los Pueblos Indígenas. Si se toca en la tierra, se toca en la religión indígena. El Pueblo indígena, perdiendo la tierra, pierde su noción de pueblo. Y no nos interesan los individuos indígenas, pero [sí] los Pueblos Indígenas. La religión es la “piedra angular” del edificio de la cultura indígena.³⁰

Los agentes de pastoral del CIMI entendían que la demarcación y reglamentación de las tierras indígenas eran una prioridad en la sostenibilidad de las prácticas culturales de los pueblos indígenas y las posibilidades de reproducción de sus relaciones sociales y sus modos de vida.

Por cierto, estos eran posicionamientos también emergentes en el Consejo Mundial de Iglesias. En 1976, el Programa de Lucha contra el Racismo de este Consejo invitaba a considerar el “derecho a la tierra de las minorías raciales” como “una cuestión de carácter urgente” (CLAI, 1983: 23). En buena medida, eran las experiencias que la Iglesia Católica brasileña tenía en la materia las que fundamentaban esos pronunciamientos.

Creación de dispositivos jurídicos

En 1972, el CIMI había participado en la elaboración de un *Estatuto do Índio*. El resultado no fue positivo para los pueblos indígenas: el gobierno brasileño –a través de la FUNAI– utilizó el Estatuto para recortar los derechos de los pueblos indígenas sobre sus tierras. Aprendiendo, en parte, de esta lección, a medida que avanzó la década de 1970, las justificaciones que los agentes de pastoral dieron a sus acciones se apoyaron de forma cada vez más frecuente en la idea de “acompañar” a los pueblos en la “defensa de sus derechos”. Ya en 1973-1974, el Proyecto Marandú había propuesto como parte de la formación de líderes indígenas, su capacitación en el conocimiento de la legislación paraguaya (Derecho Laboral, Procesal Penal, Constitución Nacional). Durante la segunda mitad de la década el ENM fortaleció su acción conjunta con la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Asunción. Abogados y juristas de esa universidad funcionaron, a través del ENM, como asesores de comunidades y referentes indígenas.

En junio de 1978 el Poder Ejecutivo paraguayo se pronunció en favor de “solucionar el problema indígena para mejorar la imagen del Paraguay en la arena internacional” (Gaska y Ferreira, 2012).³¹ Cuando el Instituto Nacional del Indígena (INDI) convocó a indígenas e instituciones indigenistas para abordar problemáticas del campo, éstas encontraron la oportunidad para intervenir en la elaboración de un anteproyecto de ley relativo al régimen jurídico de las tierras indígenas en el país. Además del Instituto de Bienestar Rural, la Asociación de Parcialidades Indígenas y el ENM, participaron de dichas reuniones: la Asociación Indigenista del Paraguay, la Asociación de Servicios

²⁹ Los misioneros Juan Bosco Burnier (jesuita) y Rodolfo Lunkenbein (salesiano) fueron asesinados a manos de fazendeiros en 1973 y 1976, respectivamente.

³⁰ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, pp. 17-18.

³¹ En años previos, el genocidio cometido sobre el pueblo *aché* había ganado visibilidad pública internacional. En buena medida, las gestiones que miembros del ENM (que contaba con muchos misioneros de origen europeo) sirvieron para que el caso fuera difundido a través de publicaciones en Dinamarca, Alemania y Holanda.

de Cooperación Indígena (Menonita), y el Vicariato Apostólico del Pilcomayo. Tras consultar a varios líderes *Pay-Tanyterá*, la Asociación Indigenista del Paraguay presentó una ponencia propulsando el establecimiento de un régimen jurídico de las tierras de los pueblos indígenas (ENM, 1987). Luego de tres meses de deliberaciones, bajo el título “sobre el Régimen Jurídico de las Comunidades Indígenas del Paraguay”, el Anteproyecto de Ley fue finalizado en septiembre de 1978 (Gaska y Ferreira, 2012). A continuación, la Universidad Católica de Asunción fue sede de paneles y mesas de debate con asistencia de legisladores. Cuando el proyecto fue presentado ante la Cámara de Diputados de la Nación, en el período de Sesiones de 1980, las modificaciones hechas por el Poder Ejecutivo fueron sustantivas (ENM, 1987): el proyecto final acabó dando al INDI la potestad de expropiar tierras en favor de las Comunidades Indígenas pero no el presupuesto para hacerlo; también depositó en este Instituto un amplio abanico de facultades que atentaron contra la autonomía de las Comunidades Indígenas planteada por el mismo Estatuto (esto último fue denunciado por ENM en una carta dirigida a la Cámara de Diputados de la Nación el 10 de octubre de 1981³²).

A pesar de estas dificultades, lo hecho por el ENM marcó un nuevo camino de intervención del indigenismo católico; esto es, la posibilidad de formar parte de la producción de legislaciones y marcos jurídicos indigenistas y facilitar la intervención de los pueblos indígenas en ellas. La experiencia de la pastoral aborígen paraguaya en la elaboración y sanción del Estatuto Paraguayo del Indígena fue una lección nada despreciable para el resto de los espacios de pastoral aborígen de la región.³³ Lo hecho por el ENM mostró que no sólo era posible “acompañar a los pueblos indígenas” en la lucha por la tierra y la organización, también se podía contribuir a dar entidad jurídica a esos derechos indígenas.

La relación entre el CIMI y el ENM en este tiempo fue frecuente y sostenida. Miembros del CIMI fueron invitados a participar de seminarios sobre el tema “Interpretación del Estatuto de las Comunidades indígenas” en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Diplomáticas de la Universidad Católica de Asunción.³⁴ En estos seminarios eran abordados asuntos como: “Las costumbres y el derecho consuetudinario como elementos de las relaciones sociales en las comunidades indígenas”, “Antecedentes históricos y legislativos del Estatuto de las Comunidades Indígenas”, “El Estatuto y su lugar en el contexto general del régimen vigente en Paraguay y su relación con otras normas legales” y “La vinculación del Estatuto con el derecho penal”, entre otros.³⁵

El Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur, realizado en 1980 en la ciudad de São Paulo, fue un momento importante en el trasbordo que estas pastorales hicieron desde la “defensa de los derechos indígenas” a la búsqueda activa por crear legislación que garantice esos derechos. Adscribiendo a una postura definida como “liberacionista”, las reflexiones plasmadas en el Documento Final del Encuentro refirieron a la necesidad de reconocer

que los pueblos indígenas: tienen derechos inalienables; tienen cultura; tienen el derecho de desarrollarse de manera independiente en la sociedad nacional; tienen derecho a la

³² Carta del Equipo Nacional de Misiones de la CEP al Dr. José Augusto Saldivar, 10 de octubre de 1981, citado en ENM, 1987.

³³ En otros trabajos (Leone, 2015; 2016b) hemos planteado la influencia que tuvo la sanción de este Estatuto en la acción que emprendieron grupos de pastoral aborígen de Formosa (Argentina) para impulsar la sanción de la Ley Integral del Aborígen en esa provincia.

³⁴ *Porantim*, año V, N° 43, septiembre de 1982, p. 11 y *Porantim*, año V, N° 45, noviembre de 1982, p. 11. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 11.

³⁵ *Porantim*, año V, N° 43, septiembre de 1982, p. 11 y *Porantim*, año V, N° 45, noviembre de 1982, p. 11. Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 11.

tierra que habitan desde sus remotos ancestrales; tienen su religión; tienen organización social específica; tienen su propia moral.³⁶

La quinta de las líneas de acción definidas en el Encuentro recuperó referencias al derecho a la tierra en palabras que, fueron semejantes a las esbozadas en el encuentro de Melgar de 1968:

apoyar a los pueblos indígenas en la lucha por sus tierras. Tierra apta y suficiente para su desarrollo social, económico y cultural, sabiendo que para los indígenas la tierra es parte de su identidad como pueblo y es elemento esencial de su vida.³⁷

Pero, a su vez, el Documento Final refirió a la experiencia del ENM frente al Estatuto que entonces se hallaba en proceso de elaboración;³⁸ subrayó el compromiso de dar “apoyo en casos de situaciones conflictivas, persecuciones y martirios tanto de indígenas como de misioneros”;³⁹ y se propuso defender “los derechos fundamentales de los pueblos indígenas”. A instancias del Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur, las experiencias de una década de luchas por la tierra acumuladas por el CIMI y el ENM pasaron a ser expresadas directamente en términos de una “lucha por tierra apta y suficiente” y orientadas a la creación de Derecho positivo capaz de garantizarla.⁴⁰

Siguiendo estas líneas de acción, a lo largo de la década de 1980 las relaciones existentes entre misioneros y funcionarios estatales pasaron a ser un canal provechoso para influir en espacios gubernamentales y generar formas de inserción de la temática indígena en las agendas legislativas.

Hacia 1983, el CIMI sostuvo reuniones con parlamentarios nacionales y estatales (tanto en la sede central del CIMI –en Brasilia–, como en la Asamblea Legislativa de Belo Horizonte) a fin de que éstos visitasen áreas indígenas y canalizaran por la vía jurídica algunas de las demandas de los pueblos originarios (Suess, 1987: 78).

El fin de los regímenes militares en América Latina abrió nuevos espacios para la creación de legislaciones y garantías constitucionales. La imposición que los organismos internacionales de crédito sobre los Estados llevaron a “reformas estructurales” acompañadas de reformas constitucionales (Torre, 1998). Ellas construyeron el marco legal necesario para las políticas neoliberales de privatización de empresas estatales y endeudamiento público. También fueron una oportunidad para la incorporación en los textos constitucionales de muchas reivindicaciones

³⁶ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 37.

³⁷ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 41.

³⁸ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, Acervo do Instituto Socioambiental, São Paulo, Brasil, p. 9.

³⁹ Primer Encuentro de Pastoral Indigenista del Cono Sur de América Latina, 15 de febrero de 1980, CECAZO, Pozo del Tigre, provincia de Formosa, Argentina. Fichero 47, p. 1.

⁴⁰ Vale recordar que, en su reunión anual de 1982, el Comité Central del Consejo Mundial de Iglesias adoptó la Declaración sobre El derecho a la tierra de los pueblos aborígenes. Ella se fundamentó en las experiencias de las iglesias de Canadá y de Australia junto a los pueblos indígenas, pero reservó un espacio significativo a al caso brasileño. Al respecto señaló: “En Brasil, 27 misioneros pertenecientes a cinco iglesias nacionales se reunieron en 1980 con varios líderes indígenas de la Amazonia para examinar la trágica situación actual de los pueblos indígenas. Los representantes de iglesias evangélica y católica romana (...) comprometieron su solidaridad total en la defensa de los derechos de la tierra y de la identidad étnica de los pueblos indígenas” (CLAI, 1983: 15).

progresistas y derechos de minorías (Assies, *et. al.*, 1999; Yrigoyen Fajardo; 2006; Clavero, 2006). Las pastorales aborígenes de Brasil y Paraguay aprovecharon esa oportunidad.

En 1984, junto la Comisión de Derechos Humanos de la *Ordem dos Advogados do Brasil* (OAB), el CIMI elaboró una sub-enmienda a la Propuesta de Enmienda constitucional hecha por el Poder Ejecutivo nacional en abril del mismo año. La sub-enmienda se orientó a que el poder público hiciera un reconocimiento constitucional sobre su responsabilidad en la “preservación” de los “valores culturales” de “los selvícolas” (Suess, 1987). Un tiempo después, en abril de 1985, a instancias de la 23ª Asamblea General de la CNBB, el presidente del CIMI, Dom Irwin Krautler señalaba que

O Cimi convoca as dioceses, prelaizas, paróquias, comunidades e toda a sociedade civil para discutir em torno da Assambléia Nacional Constituinte a possibilidade de um dispositivo legal, que reconhece a plurinacionalidade do nosso país, sem fraccionar o territorio nacional. Somente a través do reconhecimento da realidade pluriétnica da Nação, cessará a ameaça de uma integração compulsória que pesa sobre os povos indígenas, sobre sua cultura, seus territórios e seu subsolo. (Krautler, 1991: 25).

Por entonces el órgano indigenista católico se comprometió intensamente en la campaña *Povos Indígenas na Constituinte*, apoyando las acciones de la *União das Nações Indígenas* (UNI) en el Congreso Nacional y en los distintos Estados federales de Brasil (dos Santos, 1989; Verdum, 2009); y buscando la elección de constituyentes indígenas.

En noviembre de 1986 las elecciones de las 559 bancas disponibles para la convención constituyente no habilitaron el ingreso de ningún representante indígena.⁴¹ Sin embargo, durante los diecisiete meses de reuniones de la Asamblea Constituyente, el CIMI funcionó como canal de incorporación de las demandas indígenas en los debates y las comisiones. Como señaló Antônio Brand (2009: 33),

os inéditos resultados alcançados e assentados na Constituição de 1988 devem ser creditados, em primeiro lugar, a esse engajamento amplo e decidido dos povos indígenas de todas as regiões do País. Mas, também, é preciso sublinhar o apoio prático e efetivo do CIMI e demais aliados, sobretudo no tocante a alojamento, alimentação, informação e assessoria às delegações indígenas, em sua estadia pela capital federal.

Las gestiones llevadas a cabo por el CIMI resultaron vitales en el reconocimiento constitucional de derechos indígenas.⁴² Buscar aliados entre algunos constituyentes a la derecha del espectro político fue una estrategia útil para constituir un bloque parlamentario suprapartidario proclive a la causa indígena (Pietricovsky de Oliveira, 2009: 95). Apoyar y facilitar la presencia de representantes indígenas en la Convención fue otra importante estrategia. En abril de 1987 más de sesenta miembros de los pueblos *Xavante*, *Krahô*, *Txucarramae*, *Karaja*, *Canoeiro* y *Terena* formaron parte de una delegación destinada a hacer el *lobby* necesario para la aprobación de derechos indígenas en la constitución de Brasil. La UNI coordinó la acción (Graham, 1987). Según Elizabeth Allen (1989),

⁴¹ Los sufragios para elegir a los constituyentes dieron al principal partido gobernante, el PMDB, una victoria contundente, con la amplia mayoría de las bancas. Este partido obtuvo 303 de las 559 bancas, seguido por el PFL con 135.

⁴² Es por ello que una gran campaña de prensa –impulsada por las compañías mineras privadas– destinada a desacreditar el *lobby* indígena hizo un énfasis particular sobre el CIMI, aun cuando ésta no era la única entidad no indígena que dio su apoyo a las demandas de los pueblos originarios (Allen, 1989; Loebens, 2009).

más de 200 líderes de cuarenta naciones indígenas convirtieron su presencia en la Asamblea Constituyente en una fuerte herramienta de presión sobre los delegados.

A su vez, el CIMI se encargó de difundir la situación buscando así apoyos internacionales a la causa. En un artículo publicado en 1987 en la revista *Cultural Survival Quarterly*,⁴³ el CIMI planteaba:

The Indian peoples of Brazil have never faced such a serious threat as now. It is urgent that the government recognize the tribal territories, defining them according to the criteria of the Indian communities themselves. The National Constitutional Assembly must be preserved in order that the rights of the Indian peoples be recognized by the future constitution of the country. The Indian peoples of Brazil, alone, do not have the means to face this offensive that is overwhelming them, Brazilian society, in its turn, is submerged in an economic crisis, with little means to take up the Indian cause. For this reason international support is indispensable (CIMI, 1987: 65).

Finalmente, la sanción del Capítulo VIII (*Dos Índios*) de la Constitución de Brasil representó un abandono –al menos en el plano del discurso jurídico– de las perspectivas asimilacionistas y tutelares.⁴⁴ La constitución brasileña de 1988 se convirtió en una de las más avanzadas para su tiempo en cuanto a derechos indígenas y pasó a ser una referencia obligada sobre la materia en el plano internacional (Lacerda, 2009: 222).

La acción que el CIMI desempeñó en el proceso fue considerada por el accionar indigenista católico de otros países del Cono Sur, entre ellos, Paraguay. Al comenzar la década de 1990, el ENM realizó acciones muy semejantes a las del CIMI a instancias de la reforma de la Constitución paraguaya. Según relata una memoria de la Coordinadora Nacional de Pastoral Indígena (CONAPI), en los años 1990 y 1991 el ENM “encaminó un proceso de reflexión, capacitación, información [sobre la nueva constitución], a nivel de las comunidades indígenas acompañadas por la Iglesia Católica” (Gaska y Ferrerira, 2012: 209). Asimismo, el 18 de septiembre de 1991 la Iglesia paraguaya emitió una carta pastoral titulada “Una Constitución para nuestro pueblo”, y el 30 de diciembre del mismo año lanzó un “Mensaje a los Convencionales Constituyentes”. En ambos documentos el ENM a través de la CEP argumentó en favor de que la nueva constitución considerara de modo particular la situación de “los indígenas, los campesinos, los obreros y otros grupos desprotegidos” (Gaska y Ferrerira, 2012: 208). Como en Brasil, el acompañamiento que el órgano episcopal indigenista paraguayo hizo a los procesos de organización y movilización indígena contribuyeron a la sanción del Capítulo Constitucional que reconoció nuevos derechos a los pueblos indígenas.⁴⁵

⁴³ *Cultural Survival Quarterly* es una revista editada por la fundación *Cultural Survival*, una organización no gubernamental de origen estadounidense radicada desde 1972 en Cambridge, Massachusetts. Véase: <https://www.culturalsurvival.org/about/history>

⁴⁴ El Título VIII, Capítulo VIII, art. 231 de la nueva Constitución sentenció: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à união demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

⁴⁵ Algo semejante sucedió en Argentina. Las discusiones iniciadas hacia finales de la década de 1980 en dirección a reformar la Constitución Nacional se vieron acompañadas de prolíficas gestiones del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) –dependiente de la Conferencia Episcopal Argentina– para que los derechos indígenas fueran incorporados en la nueva Carta Magna. A comienzos de 1990 ENDEPA, junto a varios líderes indígenas y otras ONGs indigenistas, creó un Foro Permanente que se convirtió en punto de partida de una serie de encuentros y actividades orientadas a organizar la lucha indígena y sensibilizar actores políticos relevantes para alcanzar el objetivo (Carrasco, 2002: 10; Leone, 2016b).

Aún falta mucho por avanzar en la investigación comparativa y en el estudio de los vínculos transnacionales que hicieron posible estos fenómenos. No obstante, en ambos casos se observan patrones semejantes de intervención indigenista eclesiástica en dirección a promover la sanción constitucional de derechos indígenas. El Primer Encuentro de Pastoral Aborigen realizado en São Paulo, en 1980, fue, por un lado, el punto de llegada de una forma de pastoral indigenista reordenada al calor del desarrollo y la liberación durante los años cincuenta y sesenta; por otro lado, también merece ser interpretado como el punto de partida de una nueva forma de intervención indigenista fuertemente orientada a la promulgación de derechos indígenas en las arquitecturas jurídicas nacionales.

A modo de cierre

El surgimiento de un nuevo tipo de indigenismo católico hacia la década de 1960 representó algo más que eso. Fue la emergencia de un nuevo sujeto colectivo, con nuevos horizontes de acción, con específicas tonalidades y originales objetivos políticos. Estudiar la conformación de las luchas indígenas, sus conquistas y sus limitaciones, exige atender a ese particular sujeto colectivo referido, según nuestra propuesta, como pastoral aborigen.

La mirada comparativa permite ver que este nuevo tipo de indigenismo eclesiástico fue un fenómeno regional. Paralelamente, el análisis situado permite atender a las relaciones concretas y los vínculos transnacionales que hicieron posible la constitución de redes de trabajo pastoral indigenista y que explican las semejanzas existentes en distintos casos nacionales. Finalmente, la observación histórica permite dar cuenta de los cambios atravesados a lo largo de los años por la pastoral aborigen.

Los casos de Brasil y Paraguay fueron dos casos de vital importancia en la historia de la pastoral aborigen a nivel latinoamericano. El estudio concentrado sobre esos dos casos permite pensar que si durante los años setenta los objetivos principales fueron la promoción de la organización política de los pueblos originarios y la defensa de las tierras; durante los años ochenta, en cambio, ellos habrían sido re-inscriptos en clave de luchas por garantías jurídicas. En esta línea de interpretación, la intervención que sectores de la Iglesia Católica hicieron en la sanción de garantías constitucionales para los pueblos originarios en Brasil –y más tarde en Paraguay–, merece ser entendida dentro de un esquema de análisis socio-histórico bastante más amplio.

El sujeto colectivo pastoral aborigen es un núcleo de atención necesario para la comprensión de los procesos de “emergencia” política indígena observados durante las últimas décadas en América Latina. Si asumimos esa oración como hipótesis, con ella se abre un amplio campo de investigación. Con certeza, hay un largo camino por andar y mucho terreno por explorar. No obstante, creemos que el análisis histórico hecho hasta aquí –fundado en la observación de fuentes documentales– permite dilucidar algunas interesantes líneas de acceso a la problemática.

Bibliografía

- Alberigo, G. (2005). *Breve historia del Concilio Vaticano II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Allen, E. (1989). Brazil: Indians and the new Constitution. *Third World Quarterly*, vol. 11, (4), 148-165. DOI: 10.1080/01436598908420197
- Assies, W.; Van der Haar, G. y Hockema, A. (comps) (1999). *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado*. Zamora: Colegio de Michoacán.
- Berryman, P. (1989). *Teología de la liberación*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Brand, A. (2009). Os direitos indígenas 20 anos após a Constituição de 1988. En: Câmara dos Deputados (ed.). *Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular: caderno de textos (31-35)*. Brasília: Edições Câmara.

‘O índio, aquele que deve viver’: origen y desarrollo de nuevas formas...
Miguel Leone

Carrasco, M. (2002). El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas. Documento de Trabajo. Universidad de Buenos Aires. Recuperado de <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/carrasco.pdf>.

Clavero, B. (2006). Derechos Indígenas y Constituciones Latinoamericanas. En: Mikel B. (coord.). *Pueblos indígenas y derechos humanos* (313-338). Bilbao: Universidad de Deusto.

CELAM (1968). *La pastoral en las misiones de América Latina*. Bogotá: Departamento de Misiones.

CIMI (Indigenous Missionary Council of Brazil) (1987). Doctrine of National Security Threatens Brazil's Indians. *Cultural Survival Quarterly*, (11), vol. 2, 63-65.

CLAI (1983). *Porque de ellos es la tierra. El derecho a la tierra de los pueblos aborígenes*. Lima: Consejo Latinoamericano de Iglesias.

Colombres, A. (comp.) (1975). *Por la liberación del indígena*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.

dos Santos, S. C. (1989). *Os povos indígenas e a Constituinte*. Florianopolis: Editora da UFSC/Movimento.

ENM (1987). *Algunas consideraciones sobre el Estatuto de las Comunidades Indígenas*. Asunción: Conferencia Episcopal Paraguaya.

Donatello, L. M. (2005). El Catolicismo Liberacionista en la Argentina y sus opciones político-religiosas. De la efervescencia social de los sesenta a las impugnaciones al neoliberalismo en los noventa. (Tesis de Doctorado), Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Buenos Aires, Mimeo.

Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

Fioravanti, M. (1990). Índio-CIMI ou CIMI-índio? a razão crítica de uma "nova" perspectiva interétnica e missionária”. (Tesis de doctorado). Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Departamento de Antropología.

Frites, E. (2011). *El derecho de los pueblos indígenas*. Buenos Aires: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Gaska, H. y Ferreira, S. (2012). *Presencia misionera junto a los pueblos indígenas: Cuatro décadas de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Paraguaya*. Asunción: CONAPI.

Giménez Béliveau, V. (2005). Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina. Un recorrido socio-histórico. *Prismas - Revista de Historia Intelectual*, (9), 217-227.

Graham, L. (1987). Constitutional Lobbying in Brazil: Indians Seek Expanded Role. *Cultural Survival Quarterly*, (11), 61-62. Recuperado de <https://www.culturalsurvival.org/ourpublications/csq/article/constitutional-lobbying-brazil-indians-seek-expanded-role>

Harder Horst, R. (2004). Breaking Down Religious Barriers. Indigenous People and Christian Churches in Paraguay. En Edward L. Cleary and Timothy J. Steigenga. *Resurgent Voices in Latina America: Indigenous Peoples, Political Mobilization and Religious Change* (65-92). New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press.

Krautler, E. D. (1991). *Testemunha de Resistência e Esperança. Discursos de Itaiçi em defesa dos povos indígenas*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário-CIMI.

Lacerda, R. (2009). Os Povos Indígenas e a Constituinte”. En: *Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular: caderno de textos* (219-222), Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara.

Leone, M. (2015). Entre reordenamiento de tierras y reivindicaciones históricas. El proceso de conformación de la Ley Integral del Aborigen en Formosa. *Trabajo y Sociedad*, (25), 265-280.

Leone, M. (2016a). De “pueblo pobre” a “pueblo indígena”. Pastoral aborigen y saberes antropológicos en la región chaqueña argentina (1970-1985). *Quinto Sol*, (20), n° 3, 1-23. DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/qs0873>

Leone, M. (2016b). *Prácticas de pastoral aborigen y juridización de derechos indígenas en Argentina. Un análisis de la región del Chaco (1965-1994)*. (Tesis de doctorado no publicada). Universidad de Nacional de General Sarmiento – Instituto de Desarrollo Económico y Social, Los Polvorines, Buenos Aires.

Leone, M. y Vázquez C. (2016), La pastoral rural en Formosa y el surgimiento de una pastoral aborigen (c.1960 – 1980). *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, (6), 89-114. Recuperado de <http://www.unsta.edu.ar/wp-content/uploads/2015/07/5-Leone.pdf>

Lida, M. (2012). Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo. 1955-1965. *Quinto Sol*, 16 (2), 1-20.

Lida, M. (2015). Historia del catolicismo en la Argentina: entre el siglo XIX y el XX. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Löwy, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI editores.

Luc C. y Soler, L. (2014). Paraguay: 60 años después. Propuestas para una historia presente. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, puesto en línea el 31 marzo 2014. Recuperado de: <http://nuevomundo.revues.org/66558>

Morello, G. (2007). El Concilio Vaticano II y su Impacto en América Latina: a 40 Años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLIX, (199), 81-104.

Pietricovsky de Oliveira, I. (2009). Constituição de 1988 e os Povos Indígenas - Democracia à Brasileira!. En: Câmara dos Deputados (ed.). *Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular: caderno de textos* (93-97). Brasília: Edições Câmara.

Sintoni, E. (1989). Estado e Igreja no Brasil: discurso e pratica do Conselho Indigenista Missionario: 1972-1984. (Tesis de doctorado). Pontificia Universidade Catolica de Sao Paulo, Faculdade de Ciencias Sociais.

Smith, C. (1994). *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*. Barcelona: Ed. Paidós.

Soler, L. (2014). “De pronto la Iglesia nos obligó a ser sociólogos”. Socialización política y stronismo. Los estudiantes de sociología de la Universidad Católica de Asunción (1971-1976), *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, L École EHESS, [En ligne], Questions du temps présent, puesto en línea el 31 marzo de 2014.

Soler, L. (2015). Elites ilustradas, prácticas culturales y espacios de socialización. Arte y ciencias sociales durante el stronismo. *Revista de Investigación en Ciencias Sociales*, Instituto de Ciencias Sociales, Asunción, v. 2, n° 3, 31- 57. Recuperado de: <http://icsa.org.py/>

Suess, P. (1987). Brasil. En: CELAM. *De una pastoral indigenista a una pastoral indígena, Documentos del CELAM N° 83* (63-89), Bogotá: Departamento de Misiones – DEMIS.

Suess, P. (2001). Travessia-itinerário autobiográfico. En: *Travessia com esperança* (219-237). Petrópolis: Vozes.

Torre, J. C. (1998). *El proceso político de las reformas económicas en América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

Touris, C. (2010). Sociabilidades católicas post-conciliares. El caso de la constelación tercermundista en la argentina (1966-1976). *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, (2), n° 3, 130-158.

Verdum, R. (2009). Povos Indígenas no Brasil: o desafio da autonomia. En: Verdum, R. (org.). *Povos Indígenas: Constituições e reformas Políticas na América Latina* (91-112). Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos.

Vieira, J. G. (2014). *Missionários, Fazendeiros e índios em Roraima: A disputa pela terra – 1977 a 1980*. Boa Vista: Editora da Universidade Federal de Roraima.

Yrigoyen Fajardo, R. (2006). Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. En: Mikel Berrondo (coord.). *Pueblos indígenas y derechos humanos* (537-568). Bilbao: Universidad de Deusto.