



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD XOCHIMILCO**

---

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
DOCTORADO EN HUMANIDADES**

MARCO TEMPORAL DE 1988 EN BRASIL:  
ESTAMPAS DE EXPURGO DE LA MEMORIA INDÍGENA

**TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTORA EN HUMANIDADES  
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN EN ESTUDIOS CULTURALES Y CRÍTICA POSCOLONIAL**

**P R E S E N T A**

**VANESSA RODRIGUES DE ARAÚJO**

DIRECTOR DE TESIS: DR. MARIO RUFER  
COMITÉ TUTORAL: DRA. CARMEN DE LA PEZA  
DRA. ITZA AMANDA VARELA HUERTA  
DR. RODRIGO PARRINE ROSES  
LECTOR EXTERNO: DR. TITO MITJANS ALAYÓN

CIUDAD DE MÉXICO  
2024

A mi abuela Aurea, cuya inspiración ha sido la  
fuente misma de este trabajo.

A mis padres, Anna y Gilton, por su  
amor inagotable y apoyo constante.

A mi prima-hermana Dani, presente en mi  
corazón a través de nuestros bellos recuerdos vividos.

## AGRADEDECIMENTOS

Esta tesis se entrelaza en el tapiz político y emocional, tejido a lo largo de los años con las manos de muchos, cada una añadiendo su propio color y textura a estas páginas. A todas ellas, mis más sinceros agradecimientos, pues han sido mis pulsiones.

Expreso mi profundo agradecimiento a mis padres, Anna y Gilton, quienes no solo me brindaron su apoyo desde mi partida de Brasil hacia México, sino que también escucharon con atención cada relato sobre los desafíos de esta travesía. Aunque la pandemia nos mantuvo separados y nos enfrentamos al miedo a las pérdidas, la visita de mis padres a México me llenó de aliento, especialmente durante un conflictivo proceso de escritura.

A mi querido maestro y tutor, Mario Rufer, cuya acogida desde el primer día que puse pie en esta tierra ha sido como el abrazo cálido del hogar. De manera amistosa, me brindó un inmenso apoyo, especialmente en cuestiones relacionadas con la migración. Desde el principio hasta el final, con una paciencia infinita, me alentó y confió en mi proyecto de construir un pensamiento organizado y crítico sobre un tema en constante evolución. ¡Muchas gracias por todo!

Agradezco de manera muy afectuosa a las maestras de mi comité de tesis por sus valiosas observaciones y comentarios. A la maestra Itza Varela, agradezco su complicidad y compromiso, fundamentados en experiencias compartidas de racialización que han enriquecido enormemente mi exploración y ampliación de la discusión.

A Carmen de la Peza, por impulsar mis reflexiones sobre el lenguaje y mis múltiples lugares de enunciación, y por acompañar con una comprensión profunda y generosa mis procesos académicos, siempre desde un trato muy cálido.

A mis queridos profesores del doctorado, Mario Rufer, Rodrigo Parrini, Analiese Richard, Frida Gorbach, Sara Makowsky y Yissel Arce, les brindo mi más sincero agradecimiento por la invaluable riqueza de enseñanzas que han vertido en mi camino. En muchas ocasiones, fueron ustedes quienes me impulsaron a abandonar el cobijo de la comodidad, permitiéndome así transitar del derecho hacia las humanidades.

A mi estimado maestro Rodrigo Parrini, deseo expresar mi profundo agradecimiento por su notable sensibilidad y por los valiosos comentarios compartidos en los coloquios. Su acompañamiento fue especialmente significativo ante los desafíos surgidos durante la discusión sobre el borramiento de genealogías familiares, una reflexión que también implicaba una apuesta política y afectiva. Su capacidad para politizar las emociones y su enfoque creativo en la crítica han sido para mí una fuente constante de inspiración y aprendizaje.

A mi mentora y compañera de pensamiento Rita Segato, le agradezco profundamente por sus enseñanzas decoloniales, por los debates que encendieron en mí una mirada crítica desde mi maestría en Derechos Humanos, y por impulsar mi decisión de escribir políticamente sobre el “saber quién se es”, en resistencia a los silenciamientos impuestos por la colonialidad.

A la profesora Tânia Mara, de la Universidade de Brasília, le expreso mi profundo agradecimiento por haberme acompañado con sensibilidad a lo largo de este camino. Su atención afectiva e intelectual fue un sostén indispensable en los momentos que me exigieron mayor coraje.

A mis compañeros del doctorado, Eva, Emi, Alix, Paulina, Maai, Fernando y Luis, por su compañía, especialmente durante los años de pandemia, por compartir dificultades y brindar ánimo en los momentos necesarios. Agradezco también todos los comentarios sobre mi proyecto de tesis, que enriquecieron profundamente un trabajo que pasó por tantas transformaciones, así como el apoyo en los trámites y la burocracia académica.

De manera especial, a Eva, Alix y Emi, agradezco todo su inmenso cariño y por haber estado presentes en mi defensa, especialmente cuando mi familia no pudo asistir. Guardo todas estas memorias en mi corazón en un lugar muy especial.

De manera muy afectuosa, agradezco a los padres de Eva (Roge y Hebert) y a la madre y al hermano de Emi (Olga María y Ernesto), quienes estuvieron presentes en la defensa de mi tesis, acompañándome y haciéndome sentir parte también de sus vidas familiares. Les guardo un profundo cariño y amor.

No podría dejar de mencionar a mis compañeros del CIMI, y muy especialmente, a Eduardo Holanda y Mathias Benno, quienes me acompañaron con calidez y sostuvieron mi mirada crítica frente a los complejos y profundos conflictos en torno al marco temporal. También agradezco a todos quienes sostienen el CIMI como un espacio tan ardiente, que se ha convertido en un lugar simbólico y vital de construcción, comprensión y deconstrucción; un espacio donde no solo pulí mis críticas, sino que también viví una inmersión radical en lo político en su expresión más literal y tangible.

A Eduardo “Foquinho”, por ser un faro en la distancia: su acompañamiento afectivo y sus precisas actualizaciones sobre el Marco Temporal no solo iluminaron mi camino académico, sino que me llenaron de cariño y energía para seguir adelante en este viaje.

A mi amiga Yane, por toda la empatía mostrada a lo largo del proceso académico de este doctorado, y a mi prima Ana Paula, por las conversaciones y el apoyo en temas familiares cuando no pudo estar presente. Ambas tuvieron una influencia muy positiva en mi proceso de equilibrio y continuidad en la escritura.

Agradezco sinceramente a James y a su familia por todo el apoyo que me brindaron en momentos importantes y de grandes cambios. Su generosidad y cercanía hicieron que me sintiera acompañada y cuidada.

A mis amigos de Oaxaca, quienes fueron fundamentales para acogerme y ayudarme a manejar todo el estrés, desde compartir mezcal y bailar “las chilenas”, hasta el placer de reunirse para tomar chocolate, recorrer los pueblos para disfrutar de sus moles, aprender sobre la artesanía y acompañar el proceso de pintura de los alebrijes. En especial, a Tania, Alex, Oscar, Manny, Rob, Jonathan, Pilar, Yarazeth y a todos los demás que, aunque estuvieron de paso, dejaron un poco de su energía conmigo. A todos los artistas oaxaqueños que me inspiraron y cuyos talleres fueron un espacio para sentir y pensar, un gran respiro para mi mente.

Expreso mi más profundo agradecimiento a la UAM-Xochimilco por acogerme en su comunidad universitaria y por ofrecer una estructura sólida que hizo posible mi desarrollo académico. También agradezco al CONAHCYT por la beca que me permitió realizar este doctorado y residir en este país; un apoyo que refleja, en gran medida, el esfuerzo de la clase trabajadora mexicana, a quienes les guardo una gratitud inmensa. No puedo dejar de mencionar a la Biblioteca de San Pablo en Oaxaca, un espacio inspirador donde durante los últimos tres años tuve el privilegio de escribir y dar forma a esta tesis.

A mi psicóloga Lucélia, por acompañarme con tanta sensibilidad y compromiso en los momentos más complejos de este proceso. Su escucha y orientación fueron fundamentales para transitar los desafíos de la migración, las exigencias académicas y las múltiples capas emocionales que se entrelazaron en este camino, especialmente estando lejos de una red familiar. Gracias por ayudarme a sostenerme y a continuar escribiendo desde un lugar más consciente y pleno.

Agradezco a mis Orixás, que siempre están presentes, por la protección, la orientación y la fuerza que me acompañan en cada paso de mi camino

## Índice

INTRODUCCIÓN .....	1
CAPITULO 1.....	16
Marco Temporal de 1988, contexto político y social .....	16
Pueblos Indígenas en Brasil y la espera de su “desaparición” .....	17
El censo brasileño.....	26
La Demarcación de las Tierras Indígenas en Brasil.....	30
CAPÍTULO 2.....	58
EXPURGO Y PACIFICACIÓN DE LA CULTURA INDÍGENA .....	58
La política indigenista en el gobierno de Fernando Collor de Mello (1990-92) .....	62
Acercamiento de los Discursos Presidenciales de Fernando Collor de Mello.....	67
La pirotecnia cultural del Día del Indio.....	74
El fondo político de un multiculturalismo neoliberal.....	77
La cultura “como una estampa pacificada” .....	79
El Indio Permitido en la Cultura.....	82
Desafiando la Fotografía del "Indio Reliquia” .....	83
CAPÍTULO 3.....	91
EXPURGO Y LEY.....	91
Marco Temporal de 1988 en el Centro de las Negociaciones Políticas .....	96
“Muita terra para pouco índio” .....	99
Actores políticos del Marco Temporal de 1988 .....	104
Elites articuladoras del Marco Temporal 1988 .....	107
Los actores “progresistas” .....	117
Guardiões de las florestas .....	122
Entre Togas y Maracás, el juicio de la Tierra Indígena Ibirama- Laklonõ .....	130
El Juicio de 1 de septiembre de 2012.....	133
La votación del Proyecto de Ley 490/07 en el Congreso Nacional .....	141

El Juicio de 30 y 31 de agosto de 2023.....	144
La teoría del <i>indigenato</i> y sus tensiones .....	148
¿Qué la defensa de la tesis del <i>indigenato</i> no nos permite ver? .....	153
“No soy una ideología, soy un ser que existe aquí y que exige derechos” .....	157
CAPÍTULO 4:.....	162
EXPURGO, VERGÜENZA Y GENERO: familia y nación .....	162
“A mãe do Brasil é indígena” .....	165
“Ainda que o país tem mais orgulho do seu pai europeu” .....	171
“seu pai europeu que o trata como um filho bastardo” .....	174
“Sabe aquela história de que “sua bisavó foi pega no laço?” Isso quer dizer que talvez seu bisavô tenha sido um sequestrador” .....	177
“Acho que você deveria ter mais orgulho do sangue indígena que corre em suas veias” .....	181
La asunción de Identidad Indígena en Brasil: Mitos Familiares, Brechas Censales y oportunismos .....	190
Del Pardo a lo Indígena .....	192
CONCLUSIÓN .....	202

## **ABREVIATURAS Y ACRÓNIMOS**

APIB- Articulación de los Pueblos indígenas de Brasil

CF- Constituição Federal do Brasil

CIMI- Conselho Indigenista Missionário

CIR- Conselho Indígena de Roraima

COIAB- Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

CUT- Central única de los Trabajadores

FAO- Organización de las Naciones Unidas para Alimentación y la Agricultura

FUNAI- Fundación Nacional del Indio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MST- Movimento Sin Tierra

ONG- Organización no Gubernamental

ONU- Organización de Naciones Unidas

OIT- Organización Internacional del Trabajo

STF- Supremo Tribunal Federal

SPI- Servicio de Protección a los indios

TI- Terra indígena

UNI- Unión de Naciones Indígenas



## INTRODUCCIÓN



Figura 1. Monumento a Pedro Álvares Cabral. Captura de pantalla de la portada del diario digital Brasil de Fato (BdF). Nota realizada por Eduardo Miranda, con fotografía reproducida de la cuenta de Twitter del colectivo Uruçumirim.

El monumento erigido en honor a Pedro Álvares Cabral, conocido como el epítome del "Descubrimiento de Brasil", se encuentra en el Largo da Glória, en Río de Janeiro, Brasil. Diseñado por el artista Rodolfo Bernardelli, este monumento forma parte del archivo histórico conmemorativo del cuarto centenario, celebrado en 1900, conmemorando los 400 años transcurridos desde la llegada de Pedro Álvares Cabral al territorio de Pindorama<sup>1</sup>.

Sobre un imponente pedestal de granito se alzan tres estatuas de bronce que recrean con detalle la escena del descubrimiento de Brasil. Pedro Álvares Cabral, intrépido navegante y explorador portugués a quien se atribuye el descubrimiento oficial en 1500, aparece en una postura enaltecida, con una bandera en una mano y un

---

<sup>1</sup> "Pindorama" es un término utilizado en la lengua tupí-guaraní para referirse a la región que ahora conocemos como Brasil.

sombrero en la otra, irradiando orgullo y determinación. A su lado, Pero Vaz de Caminha, el escribano que lo acompañó en la histórica travesía y escribió al rey de Portugal una carta narrando el encuentro con la nueva tierra, sostiene en sus manos el documento que da testimonio de aquel encuentro entre dos mundos.

Justo al lado de ellos, se alza la figura del Fraile Henrique Soares de Coimbra, quien desempeñó un papel crucial en este encuentro cultural. Con un gesto que emana devoción, el fraile cruza sus brazos sobre el pecho y sostiene en una de sus manos un crucifijo sagrado. Este símbolo de fe encapsula la introducción y propagación del cristianismo en tierras brasileñas (Wink, 2014).

Las tres bases fundamentales de este monumento —la nación, la palabra escrita y la cruz—, que establecieron una alianza indisoluble en la conquista y colonización ultramarinas, parecían tejer una compleja red temporal al entrelazarse con el discurso de Paulo de Frontin, encargado de la solemne celebración del cuarto centenario. En aquel preciso momento se pronunció una declaración de gran impacto: “O Brasil não é o índio; este, onde a civilização ainda não se estendeu, perdura com os seus costumes primitivos, sem adiantamento nem progresso” (Bessa Freire, 2000, p. 20).

El monumento ocupaba, así, un lugar en la lista de “representaciones alegóricas nacionales”, desempeñando un papel destacado en la narrativa de la nación y en la expresión de “la existencia de una tradición consolidada de una imagen de Brasil” (Wink, 2014:101). A través de sus formas esculpidas, se desvelaban temporalidades pasadas, anhelos presentes y aspiraciones futuras que resonaron en voces solemnes durante la mencionada celebración.

Una interesante particularidad acerca de esta conmemoración radica en el hecho de la celebración del descubrimiento de Brasil tiene lugar el 22 de abril. Sin embargo, en el siglo XIX, la celebración de este evento tuvo lugar el 3 de mayo, momento en que, supuestamente, se habría llevado a cabo la primera misa en el nuevo territorio. La elección del 3 de mayo, dictaminada a través del Decreto 155-B el 14 de enero de 1890, cobra una relevancia peculiar al evocar la prominente intervención de la Iglesia en este periodo crucial, eclipsando momentáneamente la conquista, la era colonial (Oliveira, 1989).

Además, la conmemoración tuvo lugar en pleno auge de la difusión de la ideología del blanqueamiento en Brasil, especialmente al inicio de la Primera República

Brasileña. En este contexto, la inauguración del monumento no solo constituía un homenaje a la figura de Pedro Álvares Cabral, sino que también reflejaba los ideales y propósitos de una sociedad que aspiraba a consolidar su identidad nacional mediante la promoción de una supuesta superioridad racial. Este acontecimiento se enmarca en un proceso de eugenesia mediante el cual la población brasileña se vio sometida a un intento sistemático de "europeización" (Rosa dos Santos, 2019).

Hasta el año 2021, el monumento había permanecido incólume. Lo cual no quiere decir que no era perturbable y que no haya habido críticas a su representación, sino más bien plantear que las voces discordantes, como las de Jaime de Almeida con su pregunta "Há Cem Anos, o IV Centenário: Onde Estava o Povo?", no hicieron eco, a pesar de su fuerte crítica sobre quiénes realmente estaban siendo celebrados y recordados en los eventos conmemorativos y monumentos históricos (Almeida, 1993).

Sin embargo, el 24 de agosto de 2021, el colectivo indígena "uruçumirim" organizó una protesta política a través de Twitter, con la intención expresa de hacer uso material y simbólico de este monumento. En la madrugada de este día, la estatua fue incendiada. El fuego intentó devorar el pedestal de bronce, envolviéndolo en llamas la insatisfacción y la revuelta. En el pedestal, pintaron en carmesí las palabras "Marco Temporal é Genocídio" y "Não a PL 490".

La tesis jurídico-política del Marco Temporal de 1988, que cabe decir, no es una ley, surgió en 2009, en el Supremo Tribunal Federal (STF) a través de la argumentación del ministro Carlos Ayres Britto en la sentencia de la Tierra Indígena Raposa Serra do Sol. El referido argumento impone que los derechos territoriales de los pueblos indígenas sólo son válidos si estos pueblos pueden comprobar la ocupación tradicional de sus tierras en la fecha de la promulgación de la Constitución de la República brasileña: 5 de octubre de 1988.

La intención del ministro Ayres Britto era esterilizar las futuras discusiones sobre cualquier otra referencia temporal de ocupación de las tierras indígenas de modo a borrar las memorias de violencias y enterrar cualquier posibilidad de reparación por el colonialismo. Desde de su publicación, esta tesis viene siendo usada y legitimada por los sectores ruralistas para anular tierras ya legalizadas, y así despojar, masacrar y asesinar a los pueblos indígenas.

El avance en el uso de esta tesis como argumento jurídico en los tribunales brasileños la llevó a ocupar la agenda de la Suprema Corte en 2019, a través del Recurso Extraordinario (RE) 1.017.365, referente a la reintegración de la tenencia de la Tierra Indígena Ibirama/Laklanõ del pueblo indígena Xokleng. La falta de posicionamiento de los ministros del STF abrió brechas para que el Congreso Nacional aprobara diversos proyectos de ley que aplican, de forma directa o indirecta, el Marco Temporal, entre ellos el Proyecto de Ley 490 (PL 490). Este proyecto, redactado por los detentores del poder, además de regularizar la minería en tierras indígenas, intentaba aplicar el Marco Temporal de 1988. Cabe destacar que este tiene valor de repercusión general, lo que significa que la decisión final del STF se aplicará a todos los demás casos judicializados que involucren la demarcación de tierras indígenas

Mientras las llamas consumían la figura de los colonizadores, en las inmediaciones de la Corte Suprema se desarrollaban protestas simultáneas por parte de otros grupos indígenas apoyados por la organización indigenista Consejo indigenista Misionero (CIMI) y la organización indígena Articulación de los Pueblos Indígenas del Brasil (APIB). A medida que la tarde caía, la Explanada de los Ministerios se convirtió en un mar de pancartas, 1,3 mil en total, con los nombres de todas las Tierras Indígenas del país que aún seguían con algún tipo de pendencia en su proceso de demarcación<sup>2</sup>.

En el panorama contemporáneo de los movimientos sociales, ambos destacan por su papel en la articulación política de las protestas a escala nacional. Este fenómeno responde a la acumulación histórica de esfuerzos políticos que se remonta a la década de 1970, cuando comenzaron a emerger las primeras organizaciones indígenas como forma de resistencia frente a las políticas expansionistas del régimen militar. Dichas organizaciones se consolidaron en el marco de las Asambleas Indígenas de carácter regional (Bicalho, 2010).

A medida que caía la tarde, la Explanada de los Ministerios se transformó en un vasto mar de mil trescientas pancartas que portaban los nombres de todas las Tierras Indígenas del país aún sujetas a algún tipo de pendencia en sus respectivos procesos de demarcación (Apioficial, 2021).

---

<sup>2</sup> Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. (2021, 24 de agosto). Indígenas 'acendem' Praça dos Três Poderes com LED em apoio ao STF e contra "marco temporal". APIB. <https://apiboficial.org/2021/08/24/indigenas-acendem-praca-dos-tres-poderes-com-led-em-apoio-ao-stf-e-contra-marco-temporal/>.

Luego, bajo el cielo nocturno más de seis mil indígenas protagonizaron una fervorosa protesta con velas en alto, cuyas llamas danzaban en sincronía, irradiando un mensaje poderoso y luminoso: “Brasil Terra Indígena” una declaración visual que se sumaba a los discursos de destacados líderes indígenas, entre ellos, Samara Pataxó, quien enfatizó que el propósito del acto era un llamado persuasivo a las autoridades, especialmente a los ministros del STF, para que reconocieran la urgencia de proteger tanto el territorio como la vida de los indígenas. Marco Xukuru, por su parte, buscó fortalecer esta convicción al proclamar: “Brasil é terra indígena e essa herança nunca poderá ser usurpada<sup>3</sup>”, articulando así la protesta con el reconocimiento histórico de los derechos originarios consagrados en la Constitución Federal.

Estos derechos originarios fueron formalmente reconocidos durante la Asamblea Nacional Constituyente de 1986-1987, cuando los propios pueblos indígenas, con el respaldo estratégico del Consejo Indigenista Misionero (CIMI) y de sectores específicos del poder legislativo, inscribieron de manera autónoma los textos de los artículos 231 y 232, asegurando su incorporación al ordenamiento constitucional. Desde una perspectiva jurídica, el reconocimiento de estos derechos se configura como una prerrogativa intrínseca y autónoma, carente de la necesidad de una formalización estatal que le otorgue validez. Como sostiene Carlos Marés, “não é fruto de uma determinação legal, mas é apenas reconhecimento de um direito preexistente” (Marés, 2013), subrayando así su carácter consustancial y anterior a cualquier disposición normativa emanada del Estado.

La protesta, en este sentido, se convirtió en un acto simbólico que materializó la defensa de estos derechos originarios. El fuego, avivando con intensidad creciente su propia combustión, proyectaba una llamarada imponente sobre la historia de tinieblas, devorando con su fulgor los emblemas pretéritos y actuales del colonialismo. Incluso cuando las llamas parecían contenerse, la densidad del humo negro ascendía inexorablemente, condensándose en el aire como una espectral reminiscencia de más de quinientos años de violencia. Aquella nube densa, en su inminente disipación, obligaba, sin embargo, a un ejercicio de memoria forzoso e insoslayable.

---

<sup>3</sup> Brasil de Fato RJ (25 de agosto de 2021).

En las redes sociales proliferaron argumentos que justificaban la necesidad del acto, subrayando que, en su estallido simbólico, evidenciaba la persistencia de la impronta colonial en el tejido mismo de la nación brasileña. Como un virus, se repetía, se reproducía y se alojaba en el tiempo y en otros cuerpos. Ese signo colonial sintetizaba con precisión los engranajes de la explotación, la expropiación y el despojo sufridos por los pueblos indígenas, mientras que su reencarnación performativa encarnaba un proceso de “re-experimentación” (Butler, 2004).

El acto político no solo socavó los referentes que durante mucho tiempo fueron considerados intrínsecos a la configuración de la Nación, sino que también reconfiguró la discusión y la disputa histórica, al confrontarnos con la persistencia de estos elementos como vestigios activos que perpetúan el orden simbólico colonial.

El incendio constituía apenas un episodio más dentro del vasto mosaico de protestas que se desplegaban durante el mes del juicio del Marco Temporal de 1988 ante el Supremo Tribunal Federal de Brasil. El fuego, las disputas en torno a los significados históricos y políticos, y el texto grafitado parecían señalar que el Marco Temporal de 1988 no constituía una excepción, sino que se inscribía en una estructura más amplia, una “estructura de la conquista”, un “proceso de conquistualidad” (Rufer, 2020; Segato, 2007).

Este acto político nos condujo a identificar una idea central de esta tesis, sobre aquello que sería posible observar y analizar más allá del Marco Temporal de 1988 visto como una tesis jurídica, es decir, lo que significaría pensar el Marco Temporal de otra manera que no sea bajo el signo de su inconstitucionalidad, o bien, si sería posible interrogar qué otros aspectos el colectivo indígena ha procurado dejar ardiendo en las llamas, de modo a ampliar el debate. Por ende, es en este sentido que se propone un diseño de investigación correspondiente a la siguiente pregunta: ¿Qué conexiones permite establecer la tesis del Marco Temporal de 1988 con la estructura colonial de la nación brasilera?

## **Argumentos de trabajo**

Esta tesis tiene su origen en una doble experiencia: por un lado, una trayectoria personal y familiar; por otro, un compromiso militante y profesional en el campo del

derecho, en articulación con organizaciones indigenistas e indígenas. La primera responde a una pulsión profundamente íntima: la búsqueda de los linajes indígenas silenciados en el entramado genealógico de mi familia. Desde el momento en que tuve conocimiento de mi ascendencia indígena a través de mi abuela Áurea, inicié una investigación destinada a comprender los mecanismos de borrado de la memoria indígena matrilineal en el seno de las familias.

Esta experiencia culminó en una investigación realizada en la Universidade de Brasília (UNB) durante la realización de mi maestría en Derechos Humanos, bajo la tutoría de Rita Laura Segato. Como resultado de este trabajo, surgió el libro titulado *Sabendo Quem Somos: Memória Familiar e Descolonização*, lanzado con el respaldo y la difusión de los movimientos sociales indigenistas. Además, se articuló políticamente como parte de la apertura de la primera marcha de las mujeres indígenas en Brasília, Brasil, en agosto de 2019.

Desde mi maestría, mi producción escrita se ha sostenido en un diálogo constante con epistemologías críticas, orientado a trascender hacia un espacio de convergencia entre múltiples discursos de enunciación. La creación de un espacio transicional se reveló como una condición indispensable para evitar que mi práctica autoetnográfica derivara en una mera egografía, en la que la narrativa, desatenta al eco de su propia voz, se disolviera entre resonancias ajenas y terminara convirtiéndose en una forma de escritura narcisista. De forma contraria, buscó abrir un espacio reflexivo en el que la voz no solo se escuchara a sí misma, sino que se conectara con las voces de aquellos cuyas memorias genealógicas también han sido borradas. Así, la investigación no se limita a una única verdad, sino que se convierte en un espacio de interacción dialéctica, donde las historias y las experiencias se entrelazan, dando lugar a un entendimiento más complejo y matizado de la realidad.

En relación con este aspecto, me gustaría destacar, en primer lugar, que la autoetnografía presente en mis investigaciones opera como una herramienta para exhumar las historias silenciadas, al tiempo que reflexiona sobre los modos de reintegrarlas en el instante mismo de su recuperación. Asimismo, la empleo como un dispositivo crítico frente a los discursos dominantes y hegemónicos que perpetúan dichos silenciamientos. En otras palabras, la autoetnografía no solo posee la capacidad de propiciar una reflexión sobre el yo en contextos situados, sino también de suscitar

una reflexión sobre el yo inscrito en los contextos históricos que configuran la colonialidad. Se trata, en definitiva, de una crítica que no solo reconoce la presencia, sino también la persistencia de la colonialidad en la producción de la subjetividad.

Esta paridad nos permite abordar los síntomas colectivos, ya que el borramiento de estas narrativas se hace presente en la memoria de muchos otros brasileños con experiencias similares de dominación. En relación con este aspecto, quisiera destacar en primer lugar que la autoetnografía presente en mis investigaciones es empleada como instrumento para desvelar las historias que han sido silenciadas, permitiendo así una reflexión de dónde situarlas en los tiempos en que son relatadas, así como para cuestionar los discursos dominantes y hegemónicos que sostienen estos silenciamientos.

Me incliné hacia la noción de *escrivivência*, en consonancia con la reflexión de Evaristo (2011), que no es una teoría ni una metodología, sino un recurso poético que involucra sentidos, visiones y es producida desde el caminar, permitiéndome unir de una forma sensible los fragmentos íntimos y sociales, revelando un gran compromiso para crear otras imaginaciones políticas. Esta práctica me ha permitido entablar un diálogo con mi yo empírico y habitar un espacio de latencia, imbuido de una sensibilidad que armoniza con mis procesos de escritura de temas en movimiento.

A lo largo de esta trayectoria autoetnográfica, también he adoptado como referencia el concepto de 'lugar fronterizo', acuñado por Carina Jofré (2014). Este término se fundamenta en la noción de 'doble consciencia' propuesta por W.E.B. Du Bois, en la que el individuo se encuentra en la intersección entre la sociedad dominante y los grupos subalternos. Al igual que Jofré, mi propósito no consiste en restituir una voz históricamente relegada a la subalternidad, ya que tal restitución resultaría igualmente impracticable.

El concepto de 'lugar fronterizo' no solo implica una dualidad, sino que también constituye un locus de intersección, un espacio liminal en el que convergen y se entrelazan múltiples experiencias. Este carácter liminal lo sitúa como un terreno fértil para la reflexión profunda, la exploración crítica y la construcción dinámica de saberes. En este ámbito, las fronteras entre perspectivas y campos del conocimiento se desdibujan, facilitando el diálogo entre enfoques diversos y la integración de múltiples voces y narrativas. Es precisamente en este espacio donde se cuestionan las categorías



hegemónicas, abriendo nuevas posibilidades para la comprensión y abordaje de los procesos de distanciamiento en la investigación. La movilidad dentro de este lugar fronterizo no implica una postura de desapego por parte del investigador, sino más bien una inmersión consciente en el espacio liminal del conocimiento.

Es durante esta apuesta por nuestras propias dinámicas históricas y políticas, enfocada no solo en ilustrar una experiencia propia como motivación de la escritura, sino también en instigar la problematización de la subjetividad en la investigación, que encontré en las teorías de autoras feministas como Rita Segato, Sarah Ahmed y Gloria Anzaldúa un recordatorio de que los temas catalogados como íntimos, privados, familiares y emocionales son políticos y poseen un gran potencial de politización.

La *escrivivência* persigue la fusión entre lo íntimo y lo político, dando lugar a una narrativa que trasciende la mera descripción de los acontecimientos para adentrarse en lo “no dicho” y lo “no visto”. Por otro lado, el lugar fronterizo se caracteriza por la experiencia de una multiplicidad de puntos de enunciación. Ambos enfoques me han permitido identificar tanto los puntos de convergencia como los de divergencia entre las memorias familiares indígenas y la lucha política en defensa de los territorios indígenas, revelando cómo ambos aspectos se entrelazan a través de la militancia.

El gran impulso de desobedecer —en el sentido de no aceptar la imposición de una normatividad de blanqueamiento familiar de la memoria y, por otro lado, de no aceptar la vergüenza impuesta por la nación brasileña para llevar a cabo su proyecto— me llevó a acercarme a los pueblos indígenas, inicialmente por militancia y, posteriormente, a través del trabajo directo con ellos. En otras palabras, mi inserción en un medio extremadamente politizado surge a partir de la politización de mi historia familiar.

Siendo abogada, empecé a trabajar en el Consejo Indigenista Misionero (CIMI) de la asesoría jurídica. El CIMI es una entidad muy conocida y respetada en Brasil que cuenta con una estructura de once oficinas regionales en todo el país y una Secretaría Nacional en Brasilia que coordina trabajos junto con más de ochenta pueblos indígenas, cuyos territorios abarcan veintiséis estados, localizados en las cinco regiones de Brasil. El CIMI está compuesto por equipos de misioneros y funcionarios que trabajan en cada una de las áreas de actuación nacional brindando asesoría: jurídica, antropológica, teológica y de comunicación.

El CIMI fue fundado en 1972, en el periodo de la dictadura civil militar, justo cuando el Estado brasileño promovió la integración de la población indígena en el país a través de la imposición de un modelo desarrollista. Nos cuenta Suess que en esta época la sociedad brasileña consideraba la “questao indigena como uma caso perdido” (SUESS,1986) y los periódicos anunciaban la desaparición de todos estos pueblos, por esta razón el CIMI empezó a fomentar un “acto de fe”.

Desde 1974, la referida entidad promueve articulaciones con la intención de apoyar y facilitar los encuentros entre liderazgos indígenas. De estos encuentros emergieron organizaciones indígenas autónomas como la Asociación del Apoyo al Indio (ANAI) en 1978 y la Unión de las Naciones Unidas (UNI) en 1980, además del apoyo con resistencias dentro de las esferas del gobierno como ocurrió en la Constituyente de 1986-87. Esta Asamblea permitió que la sociedad civil y las entidades representativas presentaran sus sugerencias para la formulación de la nueva Constitución. El CIMI, junto con los pueblos indígenas, presentó el texto que ahora compone los artículos 231 y 232 de la Constitución Federal de 1988 y que representa una ruptura con el régimen tutelar al reconocer a los pueblos indígenas los derechos a la organización social, costumbres, idiomas, creencias y tradiciones, y los derechos originales a las tierras que tradicionalmente ocupan.

Por ser una entidad vinculada a la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil (fundada en 1952), presenta una línea basada en la teología de la liberación y sus acciones políticas buscan mantener su identidad progresista y militante en consonancia con otros movimientos y pastorales como las Comisiones Pastorales de la Tierra (CPTs), además de promover alianzas políticas con otras entidades sociales indigenistas, indígenas, ambientalistas y las comprometidas con la carpeta de derechos humanos.

A partir de esta experiencia, no solo participé en la lucha directa contra el proceso de legitimación del Marco Temporal de 1988 en todas las instancias de Brasil, sino que también contribuí a su organización, planificación y estrategias de resistencia. Esta participación me condujo a una visión crítica sobre la acción del Estado-Nación brasileño en relación con los derechos territoriales y la vida de los pueblos indígenas y, por otro lado, a explorar algunas posibilidades reflexivas en torno a las luchas y resistencias indígenas y sus configuraciones políticas con otras organizaciones sociales.

En la escena del Marco Temporal de 1988 busqué entender sus fricciones en el sentido de pensar más allá de una relación conflictiva, marcada por el binarismo legal o ilegal, sino concibiendo las interacciones como alianzas, fusiones y acomodaciones (Tsing:2011). Una reflexión cercana a algo como contactos friccionales. Me refiero a los contactos que desnudan la inestabilidad, lo caótico, lo que no se puede rastrear ni entender con facilidad, debido a su flexibilidad de anudar, desanudar o simplemente producir un efecto de tensión.

En este sentido, mi objetivo es pensar en el Marco Temporal de 1988 desde una trama narrativa abierta que puede ser abordada como un anagrama, no hay una única manera de entender o interpretar el Marco Temporal; más bien, se puede explorar como un conjunto de elementos que se pueden reordenar y reconfigurar de forma creativa. Lo que enseño es un recorrido a los fragmentos, obras, voces, imágenes, presencias y pensamientos en movimiento. Intento pensar en el Marco Temporal desde un lugar de dudas sobre su gramática y no tanto desde sus afirmaciones.

Por lo tanto, opté por una elección semántica que pudiera capturar la compleja red de experiencias abordadas en mi investigación. El concepto de expurgo articula toda la tesis, no se refiere a un archivo histórico, sino a cómo se piensa "el indio", en la cultura y en la ley, así como en el ámbito familiar y en el tratamiento simbólico de las subjetividades. El expurgo, al consistir en la selección de un "modelo del indio", evidencia una dinámica de dominación política que se manifiesta como un síntoma de la pérdida de derechos territoriales, culturales, subjetivos y colectivos inherentes a los pueblos indígenas.

Por lo tanto, sostengo tres argumentos fundamentales:

1. Considero al Marco Temporal de 1988 como Continuidad Histórica, algo más que una simple medida administrativa; lo percibo como una representación simbólica de una continuidad histórica marcada por la violencia inherente al capitalismo, el racismo y el patriarcado. Esta violencia se manifiesta a través de un control riguroso y expurgo de "lo indígena", generando un efecto disciplinario sobre las identidades indígenas en la *praxis*.

2. El expurgo de "lo indígena" y racismo están estrechamente vinculados en un proceso orquestado por los aparatos modernos de conquista y colonización. Al establecer una dicotomía entre el "indio permitido" y el "no permitido" en la nación, se

crea un terreno ambiguo que permite la construcción de tantos "indios" como sea necesario en nombre de la modernidad y la modernización del país. Esta dicotomía facilita la construcción de una imagen del "indio" conveniente para los propósitos de la hegemonía, despojando a las comunidades indígenas de sus procesos históricos. En el contexto específico del Marco Temporal de 1988, el racismo opera como una justificación para la aplicación de esta tesis, funcionando como un mecanismo legitimador para las élites ruralistas y blancas, permitiendo la explotación de los pueblos indígenas como un medio de difusión de estigmas en torno al concepto de "indio".

3.Desnombramiento de la Memoria Indígena: Observo el desnombramiento de la memoria indígena como una práctica ajustada a diversas dinámicas económicas, políticas y familiares. Este desnombramiento alcanza la memoria de la madre y la abuela india, bloqueando el derecho a la memoria y alimentando los procesos de forclusión.

## **ruta de lectura**

En el contexto del Marco Temporal de 1988, que refleja un escenario en el que diversos intereses económicos, políticos y ambientales han configurado las políticas y narrativas relacionadas con la tenencia de tierras indígenas, se entrelaza la noción de relacionalidad propuesta por Lawrence Grossberg. Esta perspectiva reconoce que las prácticas culturales, identidades y políticas no son estáticas, sino que se construyen mediante dinámicas de poder que favorecen ciertas posiciones de autoridad y que pueden manifestarse como cohesión o conflicto.

Lawrence Grossberg emplea el concepto de "articulación" para abordar cómo diversos elementos culturales, políticos y sociales convergen y se combinan en momentos específicos, dando lugar a la creación de significados y prácticas culturales. Estos elementos abarcan discursos, símbolos, instituciones y prácticas sociales, entre otros. La articulación implica la formación de conexiones contingentes y estratégicas entre estos elementos, las cuales pueden variar con el tiempo y según el contexto. Este concepto resalta la importancia de entender cómo diferentes aspectos de la cultura y la política se interrelacionan y cómo estas conexiones pueden ser objeto de conflictos y negociaciones.

Desde este punto de vista, la articulación nos permite identificar cómo estos elementos se han combinado y conectado en momentos específicos, generando significados y prácticas que han impactado en la disputa por las tierras indígenas. Por otro lado, la relacionalidad nos lleva a comprender que todas estas dimensiones están intrínsecamente conectadas y que cualquier cambio en una de ellas puede tener efectos en cascada en todo el sistema.

Considerando la reflexión de Grossberg, presento como propuesta que las estampas sean leídas dentro de un proceso de dinamización de deseos y acciones políticas selladas por múltiples acentos políticos, puesto que no son manejadas sólo por las manos del Estado, sino como un entrelazado de elementos como el discurso legal, las instituciones gubernamentales, los intereses empresariales y las luchas de los pueblos indígenas en este contexto.

Utilizo el concepto de "estampa" siguiendo la ilustración de Mario Rufer (2019, p.89), considerándolas como "lexemas de fijación nacional" que se manifiestan de manera continua, no en un sentido lineal, sino como principios que se transforman de manera diversa y múltiple. La noción de continuidad aquí se refiere también a la "persistencia colonial en la contemporaneidad", es decir, a las violencias fundacionales presentes en la narrativa liberal de vencedores y vencidos. Al liberarnos de la linealidad, podemos explorar las conexiones entre el colonialismo y el presente.

La articulación de Grossberg nos permite identificar las conexiones dinámicas entre elementos culturales y políticos en momentos específicos, mientras que las "estampas" de Rufer ofrecen un marco para examinar cómo estos principios persisten y se transforman a lo largo del tiempo. Juntas, estas operaciones metodológicas permiten una exploración más profunda y matizada de cómo el Marco Temporal de 1988 refleja y articula dinámicas coloniales en la construcción de políticas y narrativas sobre la tenencia de tierras indígenas.

**Estampa 1:** Pacificación de la cultura. Esta discusión gira en torno del análisis de tres corpus durante el gobierno del presidente Fernando Afonso Collor de Mello, el cual se quedó apenas dos años en el poder, de 1990 a 1992 :1. Discurso presidencial: documento 1. "Brasil indígena" (1992 – donde se presenta una síntesis de sus discursos) y documento 2. "A reconquista da América: serie de directrices para um novo Brasil"; 2. la visita del presidente al Parque del Xingu y la Ceremonia de Actas de esta visita en

enero de 1991; 3. la promulgación del decreto n. 22 en febrero de 1991; 4. la celebración del Día del indio en abril de 1991.

En esta fase inicial, se investigará la estrecha relación entre la representación del "indio" como símbolo de la alteridad y el complejo entramado cultural y simbólico-afectivo que surgió en el contexto del debate sobre el multiculturalismo. Se abordarán tres conceptos cruciales: pacificación, cultura y tutela. Este análisis busca contribuir a la comprensión ampliada de la noción de pacificación, que empieza a ser examinada en Brasil como una medida administrativa militar y tutelar destinada a la apropiación de las tierras indígenas. A través del análisis de las ceremonias oficiales, se evidencia cómo el proceso de pacificación, al domesticar la cultura indígena, la despoja de su naturaleza política. En ambos casos, la pacificación se presenta con una connotación paternalista, disfrazada de acto de rescate o salvación.

En la práctica, estos análisis resultaron esenciales para comprender cómo se allanaron los caminos hacia la implementación de la tesis del Marco Temporal de 1988. Esto se llevó a cabo mediante la construcción de una imagen esencialista del "indio permitido", lo que permitió, incluso, ocultar los cambios introducidos por el Decreto 22-1991, así como las persistentes prácticas de violencia contra los pueblos indígenas, promovidas bajo la promesa presidencial de desalojo de sus tierras.

**Estampa 2:** El estado de derecho y la Ley. En el contexto de la discusión sobre el Marco Temporal de 1988 y las tensiones entre sus múltiples actores políticos (jueces, élites agrarias, agentes de los movimientos sociales) durante el juicio correspondiente, se destaca la disputa sobre el concepto de lo que es territorio y de cómo validar una temporalidad que permitiría o no la legalización de este territorio. En primer lugar, examinaremos "el indio" como un síntoma dentro del marco legal y discursivo, representando la exclusión, la marginación y la negación de derechos. En segundo lugar, abordaremos el concepto de territorio en disputa que, en lugar de ser objeto de politización, tiende a ser convertido en un objeto de estatalización y burocratización.

También será abordada la presencia indígena en la Suprema Corte en calidad de *amicus curiae* como un elemento de paradoja al referido análisis, ya que utilizan un marco legal de raíces luso-brasileñas, conocido como teoría del indigenato, que establece un conjunto de derechos respaldados desde la época colonial con el propósito de asegurar la legalización de tierras en la contemporaneidad. En este contexto, se

analizan dos conceptos fundamentales: el estado de derecho y el saqueo, que ponen de manifiesto las tensiones y contradicciones en el sistema legal y político brasileño. Al mismo tiempo, se examina el proceso judicial del Marco Temporal de 1988 ante la Suprema Corte Brasileña, considerándolo como el principal *corpus* del archivo en estudio.

**Estampa 3:** Vergüenza, género, familia y nación. A través de la poesía de Krexu y del análisis de mi fotografía familiar, se explora el rol de la madre indígena como un símbolo de la subordinación histórica y la vergüenza tanto a nivel nacional como en el seno familiar.

La figura materna, cuya memoria ha sido silenciada, es simbólicamente rescatada, frecuentemente por sus nietos, ya sea a través de la búsqueda personal de su genealogía o mediante el uso metafórico de la expresión “la abuela casada a lazo”, es decir, la abuela siendo casada a la fuerza, que, al mismo tiempo que busca instrumentalizar un vínculo familiar a través de la narrativa de un pasado compartido, genera reflexiones sobre la romantización de la conquista de cuerpos y territorios indígenas. En resumen, 'La abuela cazada a lazo' es interpretada en la esfera social tanto como una mitología como una metáfora de la conquista. Luego, esta narrativa deja de ser un instrumento de dominación para convertirse en una herramienta de reconstrucción de los lazos familiares, así como de usos oportunistas de reivindicación de la identidad indígena en espacios de poder político, los cuales forjan los procesos de rescate y construcción de un vínculo con las memorias familiares indígenas borradas al tiempo que hace parte de un proceso de construcción de sociabilidad en torno a la "ancestralidad".

Además, esta discusión arroja luz sobre el concepto de vergüenza, que pasa de ser un elemento central en el proyecto nacional a convertirse en una demanda de conexión y proximidad de la “ancestralidad”. En este contexto, la vergüenza adquiere un significado de pertenencia en lugar de representar una amenaza para la construcción de memorias familiares.

## **CAPITULO 1**

### **Marco Temporal de 1988, contexto político y social**

En este capítulo, se busca analizar el Marco Temporal de 1988 dentro de dos estructuras conceptuales interconectadas. En primer lugar, se examina su papel dentro de la estructura de deseo y de imaginación social que preconiza la desaparición de los pueblos indígenas. Esta estructura se apoya en políticas y narrativas dominantes, como la ideología del mestizaje, y conlleva implicaciones materiales como borrados históricos y la destrucción de archivos relevantes. Esta espera se basa en la concepción de un paisaje territorial y humano "otro" dentro de la nación, lo cual entraña una posición existencial de habitar o no habitar en el seno de ésta, utilizando la desaparición como un mecanismo para ejercer violencias.

En segundo lugar, se examina el mencionado Marco como una estructura que representa una tesis política y jurídica originada en la Suprema Corte brasileña. Esta estructura busca establecer criterios restrictivos para el reconocimiento de los territorios indígenas mediante la imposición de una temporalidad política que vincula la existencia de los pueblos indígenas al marco político de la República brasileña.

En este sentido, la elaboración de este capítulo se centra en la pregunta planteada por líderes indígenas durante el juicio del Marco Temporal de 1988, la cual refleja la contradicción inherente a esta política al cuestionar dónde se encontraban los pueblos indígenas antes de 1988 y si acaso estaban "desaparecidos".

El objetivo principal de este capítulo es argumentar la estrecha conexión entre el Marco Temporal y estas dos estructuras conceptuales, mostrando cómo influyen y se refuerzan mutuamente en el contexto de los derechos y la identidad indígena en Brasil. Esta conexión no solo es ilustrativa, sino que también constituye un componente fundamental para comprender las dinámicas subyacentes que dan forma a las políticas y prácticas relacionadas con los pueblos indígenas en el país.



## Pueblos Indígenas en Brasil y la espera de su “desaparición”

Muchos enredos históricos coloniales constituyen diferentes formas contemporáneas de opresión que se entrecruzan, entrelazan y siguen estructurando flujos conflictivos. El relato sobre de la desaparición de los pueblos indígenas en Brasil se mostró coherente con los estudios historiográficos<sup>4</sup>, antropológicos<sup>5</sup>, las metodologías censitarias y practicas indigenistas del Brasil del siglo XVII al siglo XX, principalmente en las acciones políticas institucionalizadas de los órganos de “protección al indio” que las materializaron, como el Servicio de Protección al indio y Localización de Trabajadores Nacionales (SPILTN), SPI y FUNAI.

Estas narrativas han contribuido a forjar, como argumenta Cunha (1992), una estructura colonial que, a través del ejercicio del poder, ha legitimado tanto el exterminio de poblaciones indígenas como la usurpación de sus tierras. Paradójicamente, este proceso se basó en la promulgación de leyes que oscilaban entre el respaldo a prácticas violentas y una supuesta defensa de la asistencia a los pueblos indígenas.

Estos desdoblamientos relacionados con *la desaparición y su espera* nos brindan la oportunidad de analizar los impactos de esta expectativa. Por ejemplo, podemos examinar los mensajes subyacentes en estas narrativas que han silenciado los protagonismos indígenas, que involucran no solo acciones de resistencia, sino también negociaciones llevadas a cabo desde la época colonial en busca de la defensa de sus diversos intereses.

En este contexto, al ponderar la estructura colonial de Brasil a la luz del Marco Temporal de 1988, nos sumergimos en una reflexión sobre las estrategias que enfatizaron el desplazamiento, el exterminio y/o la asimilación de los pueblos indígenas que llevaron a cabo una revisión histórica sobre “lo colonial” basada en datos. Por esta razón, en esta introducción, presentamos una visión general de las estrategias que han llevado a la exclusión de los pueblos indígenas en Brasil. Siguiendo la perspectiva de

---

<sup>4</sup> Una historiografía que por momentos guardó silencio sobre los pueblos indígenas en la historia de Brasil y por momentos otorgó a los indígenas el papel ambiguo de buen salvaje o de obstáculo en la nación.

<sup>5</sup> La antropología no se preocupó de los procedimientos históricos en los que los indígenas fueron parte, describiéndolos, muchas veces, de forma desconectada de su temporalidad.

Muyolema-Calle, concebimos la exclusión como un "discurso profundo y denso que transforma al indígena en un objeto hablado por otros", lo cual implica hablar "sobre el indio" desde una lógica de expectativas de desaparición.

Ya explicaba Jean Baudrillard que, en la modernidad, "entramos en la era de "la producción del otro". De acuerdo con el referido autor: "Ya no se trata de matarlo, de devorarlo, de seducirlo, de rivalizar con él, de amarlo o de odiarlo; se trata fundamentalmente de producirlo. Ya no es un objeto de pasión, es un objeto de producción" (Baudrillard:1995: 64). El otro como objeto de producción abarca tanto los procesos de borrado como de instauración de un "modelo de indio" en la nación.

Asocio la noción de espera a "una expectativa de un futuro moderno y progreso material", la espera de otro paisaje territorial y de cuerpos, que utiliza la desaparición como un dispositivo manejador de violencias del decrecimiento progresivo de la población indígena hasta su extinción completa, prácticas de borrado historiográfico y saqueo de los derechos originarios (Mattei; Nader, 2017).

La espera como dispositivo regulador de las "existencias" indígenas, implica reconocer su "dimensión ontológica", en la que "estar en espera", se entiende también como "ser en la espera", es decir, supone una posición "existencial", un lugar de habitar y no habitar la nación (Álvarez; Cavieres,2016).

A lo largo de distintos períodos políticos y cambios sociohistóricos en el país, se han ido configurando distintos marcos de identificación, clasificación, categorización y reconocimiento de los sujetos y de las poblaciones bajo la operación de distintos dispositivos simbólicos, políticos y sociales. Estos marcos, denominados por Segato (2007, 177) de "hegemonía localizada", regularon procesos de otredades.

En este sentido, las categorizaciones raciales no existen per se, sino que son frutos de construcciones sociales marcadas por las diferencias, jerarquías y roles de dominación y sujeciones. La racialización sería así una "producción social" que "hace referencia a categorías creadas por y no per se" (García,2012: 186).

A partir de esta reflexión, la racialización se deriva de "múltiples fuentes de producción de categorías" como prácticas, doctrinas, producciones de saber, leyes, entre otras normas. En el proceso de categorización podemos observar la "clasificación, fijación de significados, regulación y socialización de las razas". Para ello, participan en las prácticas de categorización "las instituciones (políticas, económicas, culturales,

educativas, judiciales y legislativas), marcos normativos (locales, regionales y globales), comunidades de producción de conocimiento (científicas, religiosas, administrativas, políticas)". Así es posible notar cómo la producción de categorías por agentes está involucrada en prácticas de dominación que pretenden obedecer a una agenda hegemónica (García, 2012:188). Se examinarán, a continuación, algunos ejemplos a lo largo de diferentes momentos temporales.

Desde el momento de la "conquista de Pindorama" (un término que hace referencia a Brasil en su época precolonial) según lo documentado por Moonen en 1983, los pueblos indígenas en el territorio que hoy conocemos como Brasil fueron retratados y definidos a través de múltiples discursos, principalmente por parte de los colonizadores portugueses. El primer documento escrito sobre Brasil, una carta escrita en 1500 por Pero Vaz de Caminha, describe a los indígenas como seres humanos, hombres y mujeres. En ese momento, el término "salvaje" se usaba en el siglo XVI para referirse a los indígenas que vivían en aldeas o habían sido esclavizados. No obstante, en el siglo XIX, adquirió un nuevo significado, denotando la condición de no humanos, lo que justificó la implementación de diversas políticas de dominación y asimilación, tal como lo sostiene Cunha (1990).

Durante los primeros siglos de colonización, los indígenas amazónicos no fueron considerados como el "modelo de imagen" que representaba a los indígenas en Brasil. Más bien, los indígenas eran considerados ya sea como "buenos salvajes" en la filosofía moral europea, o como "antropófagos", en la colonia esta imagen estuvo asociada al pueblo Tupi, en contraposición al Tapuia (Cunha, 1990).

La imagen del Tupi es primeramente representada en las pinturas del holandés Albert Eckhout (1641-1643) como pueblos adaptados a la estructura colonial, siendo los Tapuias los indígenas no obedientes e insubordinados. Sin embargo, las denominaciones "indio manso e indio bravo" comunicaban simultáneamente que los primeros eran aliados a las representaciones políticas coloniales portuguesas, siendo los Tapuias asociados a la rebeldía, una vez que resistieron a la dominación (De Oliveira, 1999).

La oposición de la imagen del indio dócil y bravo también aparece en la producción literaria del romanticismo Gonsalves Dias e José Alencar en las décadas de 1840 e 1860 como un proyecto que acercaba en nacionalismo y el nativismo para describir la formación de la identidad nacional (Ramos, 1995).

En 1876, a partir de la realización de un estudio hecho por Couto Magalhães, bajo la determinación de Dom Pedro II, el indígena es defendido como indio civilizado, pacífico, cristiano y trabajador, potenciador del progreso económico nacional (Ramos, 1995).

En 1882, se asocia la noción de barbarie a la representación del indígena botocudo, utilizándolo como un paradigma explicativo de los orígenes de la especie humana. Esta representación se materializó a través de una exposición antropológica brasileña celebrada en el Museo Nacional de Río de Janeiro. Posteriormente, estas representaciones se llevaron a Europa, donde se utilizaron en la construcción de escenarios antropológicos en exhibiciones de seres humanos en entornos tipo zoológico humano (Vieira, 2019).

Cabe mencionar la noción del "mestizaje", que ha sido una constante en el imaginario nacional. En sus primeras manifestaciones, esta idea postulaba que la raza y la sangre, concebidas en términos de los estatutos de pureza, eran portadoras de valores como la honra, la dignidad y otras normas morales. Luego, como una coerción de integrarlo a la sociedad, la cual además de cumplir propósitos de blanqueamiento físicos, buscaban quitar sus derechos a las tierras, pues como mestizos, “*não teriam mais direito à terra coletiva garantida pela legislação*” (Celestino de Almeida, 2017;30).

En el transcurso de los siglos, el mestizaje se convierte en un atributo de la nación, una ideología nacional, que ve en la “forclusión” (Segato, 2016) la contribución necesaria para la modernización del país. La forclusión entendida como el desconocimiento simultáneo de lo materno y de lo racial, es responsable de producir una externalidad histórica, la cual transforma identidades “subalternizadas” (antes interpretadas como origen) en “contaminación afectiva y cultural” (Segato, 2016, p.196), influenciando así, en el modo de construir memorias familiares y despertando el orgullo en ser “pardo”. Se insertó en este escenario una apuesta por la primacía de la ascendencia blanca en los mestizajes con poblaciones racialmente consideradas inferiores, con la perspectiva de lograr un progresivo blanqueamiento de la composición racial de la población.

En el siglo XX, el mestizaje fue promovido como una narrativa predominante, especialmente por escritores y estudiosos como Estevão Pinto e Câmara Cascudo, entre

otros, quienes afirmaron la desaparición de los indígenas en el proceso de mestizaje racial, integración cultural y dispersión en la población regional (Bezerra, 2020).

La "ideología del mestizaje" ha servido de fundamento para la construcción de la noción de democracia racial, tal como lo planteó Gilberto Freyre en su obra "Casa Grande e Senzala" (1993). Esta ideología, junto con el concepto de "racismo cordial" (Guimarães, 2002), surgió como respuesta a la necesidad de establecer una narrativa nacional que promoviera la reconciliación entre las razas en Brasil. La noción de democracia racial alcanzó su apogeo como un dogma durante el gobierno militar entre 1964 y 1985, cuando la doctrina de Freyre se convirtió en un principio incuestionable de la nación brasileña.

Esta ideología, de manera abrupta y simplificadora, propugnó la supresión de la historia, la agencia y la presencia de las poblaciones negras e indígenas. Justo durante este proceso de marcha del mestizaje que las colectividades indígenas empiezan a ser denominadas de pueblos "misturados", lo que permite la negación de sus derechos y exclusión historiográfica (Bezerra, 2020; Oliveira, 1998).

En la primera mitad del siglo XX, destacados intelectuales como Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior y Sérgio Buarque de Holanda se dedicaron a una profunda reflexión sobre la compleja formación social, cultural y racial de Brasil. Sus enfoques divergían en varios aspectos, pero cada uno de ellos aportó significativamente a la comprensión sobre la formación social, cultural y racial del Brasil, y continúa siendo reconocido por la academia como "intérprete del Brasil" (Reis, 2019).

Estos relatos iniciales de la época colonial proyectaron a los pueblos indígenas en un marco histórico influenciado por las perspectivas occidentales sobre raza, género y sexualidad. Dichas perspectivas sirvieron para justificar tanto la expectativa como el deseo de su desaparición como un evento predestinado, ya que se trataba de pueblos "misturados". Tal "marcación, racialización y etnización de los grupos sociales" (Briones: 2015: 33) determinó profundamente su situación.

Esta reflexión nos permite analizar cómo se han autorizado y marginado las identidades indígenas en la nación a lo largo de diversos contextos históricos y enredos políticos diversos. Además, nos brinda la oportunidad de examinar cómo estas identidades son apropiadas a través de procesos de modulación que sirven a intereses hegemónicos.

Es fundamental entender que estas categorías no son estáticas y que no perduran desde la época de la conquista. Más bien, son categorías modulares que han contribuido a la creación de "identidades coloniales" (Segato: 1998). La identidad no es un atributo inherente a los pueblos, grupos o individuos; en cambio, siempre se manifiesta como un producto de las relaciones entre estas categorías (Quijano: 1992: 13).

Podemos observar los efectos materiales de la desaparición en políticas de exterminio de los pueblos indígenas que se relacionan con los procesos de territorialización. Un ejemplo de esto es la creación de los "aldeamentos" en los siglos XVII y XVIII, que resultaron de un acuerdo entre la Corona y la Iglesia. Estos aldeamentos clasificaban y dividían a los grupos indígenas en áreas geográficas bajo el control de la Iglesia, lo que llevó a la pérdida de identidad y la desarticulación social y política de estos grupos (Cunha, 1990).

En una línea similar, Moonen (1993, p. 20) afirma que "casi en toda esta franja de tierra colonizada en los siglos XVII y XVIII, los indios desaparecieron, víctimas de la espada de los bandeirantes y la cruz de los misioneros". Esto ejemplifica cómo la desaparición de los indígenas se tradujo en una pérdida significativa de población y un impacto devastador en la vida de estos grupos durante esos períodos históricos.

Es crucial destacar que la esclavitud africana comenzó en Brasil en el siglo XV, mientras que la esclavitud indígena se inició en el siglo XVI. Estas prácticas estuvieron marcadas por actos de despojo y regulaciones que involucraban la concentración de tierras. Además, se llevaron a cabo debates sobre la inmigración extranjera y el uso de la palabra "indio" para referirse a los indígenas "aldeados" y esclavizados, en contraposición al término "gentío", que se utilizaba para describir a los indios independientes (Cunha, 1992).

La esclavitud fue resistida por los propios indígenas, quienes a menudo recurrían a la justicia en busca de su liberación, especialmente en regiones como la Amazonia y Minas Gerais (Celestino de Almeida, 2017, 29).

En el siglo XIX, las imágenes de los indígenas se utilizaron como "subterfugios para legitimar la apropiación de tierras indígenas" (Cunha, 1992, p. 28). En esta época, surgieron en Brasil las teorías del evolucionismo, que sostenían que las sociedades indígenas se encontraban en un "punto cero evolutivo" y se consideraban "fósiles vivos"

que representaban el pasado de las sociedades occidentales (Cunha, 1992, p. 9). Estas representaciones se utilizaron para justificar la aculturación de los indígenas en las décadas de 1960 y 1970 y, al mismo tiempo, para que el Estado se eximiera de los gastos asociados a la asistencia a los indígenas (Bezerra, 2020, p. 121).

A finales de ese siglo, se implementaron medidas de integración, pacificación y tutela, especialmente con la creación del Servicio de Protección al indio (SPI), un órgano de administración colonial coordinado por el militar Cândido Mariano da Silva Rondon (Lima, 2018).

La espera de la desaparición indígena exigió la desaparición y la destrucción de archivos, como, por ejemplo, el caso de la Relatoría Figueredo del ministerio y la quema del Museo Nacional de Brasil, en Río de Janeiro. La Relatoría constituyó un informe de más de siete mil páginas, redactado por el entonces abogado Jader de Figueiredo Correia, que reporta masacres, torturas y matanzas de indígenas realizados por el extinto Servicio de Protección al indio (SPI) en el período de la dictadura civil-militar. La Relatoría, reportada como quemada en un incendio, fue encontrada intacta cuarenta y cinco años después.

A su vez, el incendio provocado en el Museo Nacional de Brasil alberga una colección construida a lo largo de dos siglos, compuesta por casi veinte millones de piezas catalogadas, entre ellas registros desde el siglo 16 sobre poblaciones indígenas. Todo este panorama marcado por soterramientos y pérdidas se agregan en mi investigación como muestras de las relaciones que la nación brasileña tiene con los indígenas y cómo estas relaciones obstaculizan encontrar “identidades históricas específicas” (Segato:1988).

A partir de esta breve exposición, se hace evidente que responder a la pregunta de quiénes son los pueblos indígenas en Brasil no es una tarea sencilla. Esto se debe a que esta categoría social es distintiva y problemática, en contraste con la población blanca, que nunca fue objeto de cuestionamientos similares en la nación. La ausencia de esta indagación posibilita mantener, en diferentes moldes, la construcción de relaciones de “otredades” de la sociedad civil con los pueblos indígenas.

El cuestionamiento sobre qué hacer con los pueblos indígenas en la nación no es un tema nuevo. Surgió de manera explícita por primera vez durante la Asamblea Constituyente de 1823, un momento crucial en el que se abordaron cuestiones

complejas relacionadas con la nación y la ciudadanía en el contexto de la elaboración de una Constitución imperial.

Durante esta Asamblea José Bonifácio de Andrada e Silva, ministro del emperador Dom Pedro I e idealizador del imperio-luso brasileño, presentó a los congresistas un proyecto llamado. “Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil” que con base en falaciosas argumentaciones de un indio imaginado sugiere la creación de un “Tribunal Conservador de los Indios” para erradicar la “indianidade” de los indios a partir de la mezcla de las razas y del entrelazamiento de los “interesses recíprocos dos índios com a nossa gente” para que constituyan “um só corpo da nação, mais forte, instruída, e empreendedora” (RAMOS;2000:270).

Posteriormente el ideario de esta Asamblea vino a servir como marco jurídico para la formación del derecho nacional en la primera mitad del siglo XIX. Las propuestas de Bonifacio no fueron llevadas adelante (RAMOS, 2017), pero tampoco la cuestión sobre “¿quiénes son los indios en Brasil?” fue encerrada en esta Asamblea.

En 1845, al considerar la narrativa histórica de Brasil en un período de la construcción de la nación, cuestionó: “Que povos eran aqueles que os portugueses acharam na terra de Santa Cruz, quando estes aproveitaram e estenderam a descoberta do Cabral?” (Chillón,2015:1). En este contexto no se trataba solo de saber quién eran estos pueblos, sino “qual era su papel no novo Estado e, num plano simbólico, como iriam ser representados e com que finalidade” (Chillón,2015:1).

A lo largo de la historia esta pregunta ocupó otros ámbitos, no como una urgencia en saber, definir y visibilizar la población indígena o para constituir un banco de datos, porque el censo ya venía siendo realizado desde el Brasil imperio, sino principalmente, desde una preocupación acerca de cómo estos pueblos se insertarían imaginativamente en los diversos "momentos críticos" de la construcción de la nación y cómo se podrían proteger los proyectos modernos de la nación. Como resultado, el "indio" y su imagen se han convertido en un problema que necesitaba una solución. Es importante destacar que la pregunta siempre ha sido formulada desde un individuo: ¿quién es el indio?, en lugar de ¿quiénes son los pueblos indígenas?, ya que el término "pueblo" implica un proyecto de existencia histórica (Segato, 2021).

En este sentido, podemos observar que el deseo de conquistar territorios, grupos étnicos y pueblos, así como el interés en determinar la posición de los indígenas dentro



de la nación, ha sido un factor determinante en los esfuerzos por establecer una nación moderna. Esta era moderna se caracterizó por la ocupación de vastas extensiones de tierras indígenas, sustentada en la narrativa de que estas tierras estaban deshabitadas.

Este discurso se originó en el período de la invasión portuguesa, cuando se argumentaba que "Pindorama" era una tierra desierta, lo cual se utilizó para justificar la conquista y la colonización, ya que se sostenía que no había población en el territorio y, por lo tanto, no se reconocían derechos a considerar.<sup>6</sup>

*En tiempos contemporáneos, el Marco Temporal de 1988 se erige como la manifestación más reciente dentro de este amplio espectro que sugiere la "desaparición" de los pueblos indígenas en el contexto de la nación.* De manera más profunda, esta tesis desafía la existencia misma de estos pueblos en sus territorios tradicionales al imponerles una temporalidad política que los vincula al tiempo de nacer y morir del derecho moderno.

El Marco Temporal de 1988 establece que, a menos que los pueblos indígenas pudieran demostrar que ocuparon sus tierras tradicionales exactamente en la fecha de promulgación de la República brasileña en 1988, sus territorios no serían reconocidos como "tradicionales". Esto se debe a la falta del requisito de "permanencia" en la tierra, lo que los deja en una situación de dependencia con respecto del concepto territorial según el Estado.

En contraposición a esta exigencia, varios líderes indígenas comenzaron a plantear la pregunta: si no ocupábamos nuestras tierras en tiempos pasados, ¿dónde estábamos? Este cuestionamiento fue reforzado durante el juzgamiento del Marco Temporal de 1988 por el abogado indígena Luis Eloy Terena, que, al pronunciarse frente a la Suprema Corte brasileña contra el Marco Temporal, dijo: "gostaria que o estado brasileiro explicasse onde os povos indígenas estavam antes de 1988. ¿Estaríamos desaparecidos?"<sup>7</sup> La interrogante formulada por Eloy ejemplifica la consonancia del Marco Temporal de 1988 con el concepto de aguardar la extinción y la concepción del territorio como un vacío.

---

<sup>6</sup> Sergio Buarque de Holanda, Raíces do Brasil, y Eduardo Viveiros de Castro.

<sup>7</sup> PLENO. (2021). [Video]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=VBEWbxG99QI&t=307s>.

Como podemos ver, *la discusión del Marco Temporal de 1988 retoma la pregunta sobre quiénes son los indios en Brasil, cuáles son sus territorios y dónde están*. Debido a que esta pregunta está motivada por intereses relacionados con el control y la dominación, en lugar de buscar datos estadísticos, no la encontraremos en ningún archivo específico. Sin embargo, estas interrogantes nos recuerdan lo terrible que es hacerlas, una vez que nos enseñan su armazón colonial.

Al mismo tiempo, nos incitan a sumergirnos en las páginas de la historia, con el fin de comprender algunas repeticiones y cómo los actores políticos defensores de la aplicación del Marco Temporal usan teorías, categorías e ideas coloniales mencionadas en el inicio de este texto como justificación y pedagogía de invasión y legalidad, el mismo lugar que en este contexto es simultáneamente “colonial, pós-colonial e paracolonial” (Santos, Schor, 2013).

## **El censo brasileño**

Después de enseñar este breve cuadro de la espera de la desaparición de los pueblos indígenas desde fragmentos de los enredos históricos y materializaciones, me gustaría apuntar que esta espera también puede ser leída desde un análisis de *la exclusión de la categoría indígena en los censos brasileños*.

La crónica de la exclusión de la categoría indígena tiene sus raíces en el primer censo llevado a cabo en el Brasil imperial en 1872. En aquel entonces, las estadísticas poblacionales obedecían a una coyuntura determinada y respondían a los intereses tanto de la metrópoli como de las autoridades eclesiásticas. El reconocimiento étnico previo de una comunidad indígena por parte de la Fundación Nacional del Indio (Pacheco de Oliveira, 1999) se veía contaminado por estas narrativas.

Hasta la década de 1990, la categoría "indio" no estaba presente en la estructura censal institucional; recién en el censo de 1991 se incorporó la opción para que las personas se autoidentificaran como indígenas. Por esta razón, antes de la década de 1990, los registros estadísticos oficiales adscribían a la población indígena bajo la etiqueta de "caboclos" o "pardos", lo que, según el análisis del antropólogo João Pacheco, implicó un período de borramiento de identidades indígenas (De Oliveira, 2019).

Si confiamos en los datos del censo brasileño, teniendo en cuenta algunas de las muchas maniobras coloniales usadas para realizar los estudios demográficos, nos encontramos con el resultado espantoso de la “desaparición” que redujo una población que en el inicio de la conquista era de millones a 800 mil de acuerdo con el IBGE de 2010.

De acuerdo con el penúltimo censo demográfico de 2010, realizado por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) de Brasil, la población brasileña autodeclarada indígena en el territorio brasileño consta de 896,900 indígenas distribuidos en 305 grupos étnicos, hablantes de 274 lenguas, lo que equivale al 0.4% de la población del país. Un 36,2% vive en áreas urbanas y el 63,8% en áreas rurales.

Los datos del Censo de 2022 revelan que Brasil cuenta con 1.693.535 personas indígenas, lo que representa el 0,83% del total de la población. Según el IBGE, un poco más de la mitad (51.2%) de la población indígena se concentra en la Amazonia Legal (La región compuesta por los estados del Norte, Mato Grosso y una parte de Maranhão). Gran parte de los indígenas del país (44.48%) se encuentra en la región Norte, con 753.357 indígenas viviendo en esa área<sup>8</sup>.

El aumento demográfico registrado entre la población indígena, que representó un incremento significativo del 88.82% con respecto al censo demográfico anterior, encuentra su explicación primordial en transformaciones metodológicas más que en el efecto de una expansión sustancial de políticas públicas en dicho periodo.

Antes del censo de 2022 la pregunta que se planteaba en censos previos era relativa al "matiz de tez": ¿cuál es su color?. Sin embargo, el IBGE notó que muchas personas con ascendencia indígena respondían que su color era "pardo". Por lo tanto, en 2022, los encuestadores comenzaron a hacer la pregunta "¿se considera usted indígena?" como parte de la lista de preguntas en áreas que no son oficialmente tierras indígenas, pero donde se sabe que hay presencia de pueblos originarios.

La metodología usada en el censo de 2022 fue la recopilación de información a través de entrevistas presenciales (entrevistas directas, cara a cara, con los residentes de los hogares), siguiendo las directrices del IBGE, transmitidas durante diversas etapas de capacitación, incluyendo capacitación a distancia. Este proceso se llevó a cabo a

---

<sup>8</sup> IBGE. (s.f.). Indígenas. Recuperado de <https://indigenas.ibge.gov.br/>.

través del contacto entre el censista y el residente, estableciendo una relación de colaboración entre ellos.

Además de esta modalidad tradicional, se abrió la posibilidad de recopilación de datos a través de Internet. El censista podía ofrecer esta alternativa si el residente lo solicitaba, en casos de restricciones de acceso a áreas específicas, o cuando se encontraba cualquier otra dificultad para llevar a cabo la recopilación en la modalidad de entrevista presencial. También se incrementó la recopilación de datos en relación con los Pueblos y Comunidades Tradicionales, incluyendo por primera vez las comunidades *quilombolas*.

El Censo de 2022 presentó una innovación significativa al incorporar la colaboración activa de organizaciones representativas de los pueblos indígenas, como la Articulación de los Pueblos Indígenas en Brasil (APIB) y la Federación de las Organizaciones Indígenas del Río Negro (FOIRN), en la elaboración tanto del proyecto técnico como del operativo de dicho censo. Se organizó una primera reunión con el propósito de exponer los resultados de la primera prueba y discutir los ajustes necesarios en los cuestionarios, focalizando especialmente en aspectos metodológicos. En la segunda reunión, se amplió la participación con la presencia de dos organizaciones adicionales: la Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Amazonia Brasileña (COIAB) y la Articulación de los Pueblos Indígenas del Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Durante este encuentro, se expusieron los resultados de la Segunda Prueba, dando lugar a debates sobre mejoras en la difusión y ejecución de la operación censitaria.

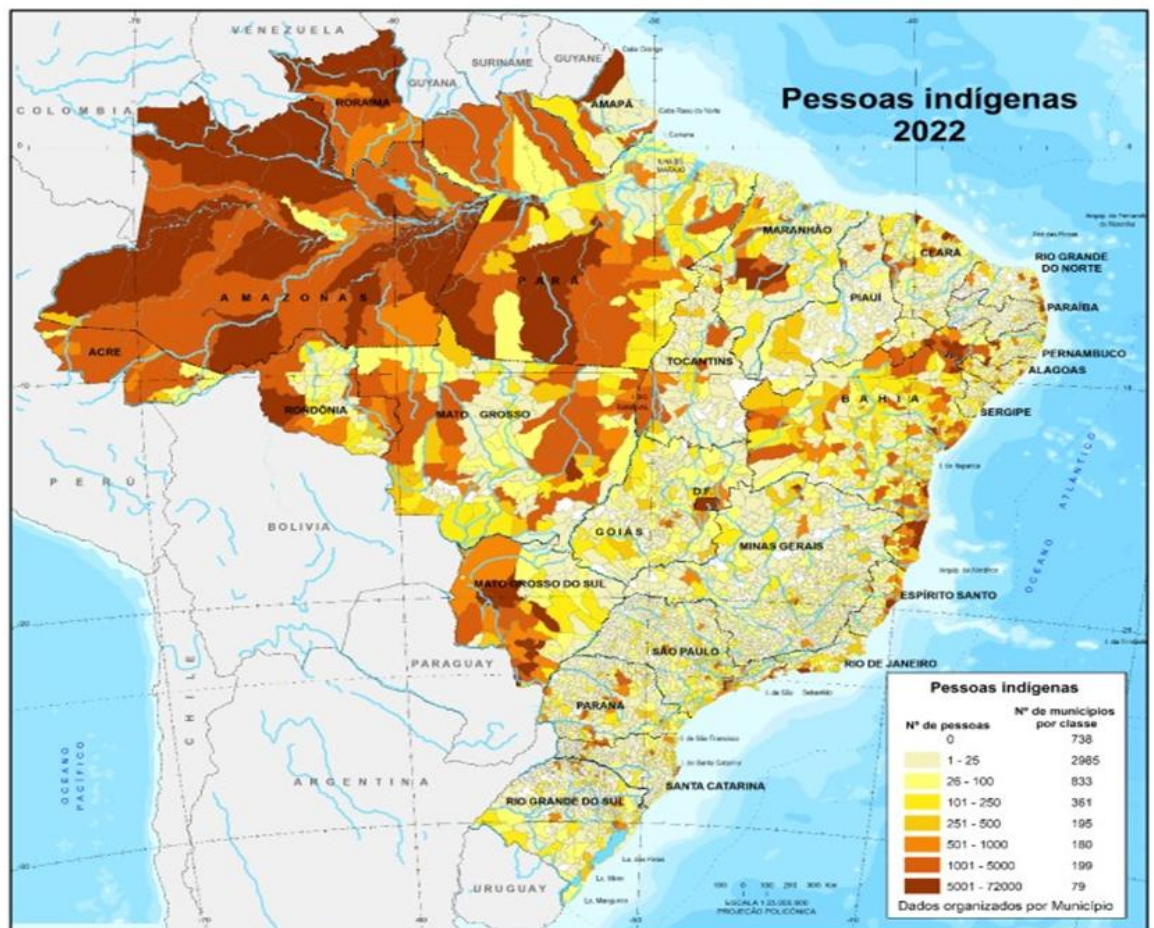
De acuerdo con el material elaborado, la tierra indígena con el mayor número de personas indígenas en la actualidad es la Tierra Indígena Yanomami (AM/RR), con 27 mil habitantes, lo que equivale al 4,36% del total de indígenas en tierras indígenas en el país. El segundo mayor número se encuentra en la Tierra Indígena Raposa Serra do Sol (RR), con 26.176 habitantes indígenas.

Los datos del censo de 2022 no proporcionan una explicación clara sobre por qué la mayoría de la población indígena del país se concentra en la región Norte. Ni tampoco es posible afirmar las razones de esta concentración; se supone que una de ellas podría ser el hecho de que estas tierras fueron codiciadas y ocupadas relativamente tarde en comparación con otras regiones.

La historia de Brasil revela que las incursiones y apropiaciones de tierras indígenas se originaron inicialmente en las zonas costeras del noreste, así como en áreas contiguas a Río de Janeiro y São Paulo. Sin embargo, fue solamente en el siglo XVII que comenzó un proceso significativo de colonización en la vasta y exuberante región amazónica, lo que posteriormente dio lugar a una mayor concentración de territorios indígenas en la Amazonia. Este proceso histórico se encuentra marcado por una serie de acontecimientos y dinámicas socioeconómicas, lo que hace que la explicación sea un asunto complejo y sujeto a un análisis más profundo.

## MAPA 1

**Cartograma 2 – Pessoas indígenas por Municípios – Brasil – 2022**



Fonte: Censo Demográfico 2022.

Mapa población indígena en Brasil. Censo 2022. Fuente: IBGE.

## La Demarcación de las Tierras Indígenas en Brasil

En el informe del Consejo Indigenista Misionero correspondiente al año 2021, se estima que en la actualidad existen un total de 1393 territorios indígenas en Brasil. Esta cifra abarca diversas categorías, a saber: 429 tierras que ya han sido oficialmente demarcadas, 871 que están con pendencias administrativas y 598 territorios que aún no han sido objeto de ninguna acción por parte del Estado para iniciar su proceso de demarcación<sup>9</sup>.

El acto de demarcación de los territorios indígenas implica la concreción física de los límites geográficos de dichos territorios, los cuales han sido objeto de exhaustivos estudios previos llevados a cabo por la Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Este organismo, en estrecha colaboración con el Ministerio de Justicia, asume la responsabilidad de llevar a cabo estos procesos de demarcación.

Los protocolos concernientes a la delimitación de los territorios indígenas en Brasil son regidos por disposiciones consagradas en la Constitución de 1988, específicamente en sus artículos 231 y 232, complementados por el Decreto 1775/96. Además, estas tierras gozan de protección conforme a acuerdos y tratados internacionales, de los cuales Brasil es signatario, ratificando su compromiso con la preservación y respeto de los derechos de las comunidades indígenas.

Antes de empezar a hablar sobre las normas reguladoras de tierras indígenas, es importante mencionar que, a diferencia de México, en Brasil no hubo el reconocimiento de las tierras comunales como un componente fundamental del derecho agrario. La Constitución Mexicana de 1917 sentó las bases para la reforma agraria en el país, reconociendo el derecho de las comunidades indígenas a la propiedad de sus tierras comunales. La consolidación de estas disposiciones se vio fortalecida con la promulgación de la Ley Agraria de 1992, que instituyó procedimientos específicos para el reconocimiento y titulación de tierras comunales. Este marco legal establece que las tierras indígenas en México son consideradas propiedad comunal, subrayando la

---

<sup>9</sup> CIMI. (2022). Relatório sobre a violência contra os povos indígenas em 2021. Consultado en <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/08/relatorio-violencia-povos-indigenas-2021-cimi.pdf> (diciembre de 2022).

naturaleza colectiva de la tenencia de la tierra, en contraposición a una propiedad exclusiva por parte de las comunidades (Barié,2003).

En el contexto brasileño, la ausencia de una reforma agraria ha generado debates en torno a las tierras indígenas, que se desenvuelven en las complejas dinámicas entre las nociones del derecho civil y constitucional. En el ámbito del derecho civil, las discusiones abordan temas de posesión y propiedad privada, mientras que la perspectiva constitucional se centra en la ocupación tradicional como un fundamento válido. Este dilema se evidencia especialmente en el contraste entre quienes respaldan el Marco Temporal de 1988, que establece condiciones restrictivas para la demarcación de tierras indígenas, y aquellos que defienden la protección constitucional de las ocupaciones tradicionales.

La clasificación de "tierra indígena" no se ajusta a una descripción sociológica, sino que más bien constituye una categoría jurídico-administrativa establecida por la Ley 6.001 del 10 de diciembre de 1973, conocida como el Estatuto del Indio. Dicho estatuto incorpora las disposiciones sobre los derechos indígenas delineados en la Constitución de 1969 (arts. 4; 8 y 198).

Sus puntos más destacados abarcan la definición y clasificación de los indígenas (artículos 3 y 4), la tutela mediante un organismo de asistencia (artículo 7), la integración como objetivo de la política indigenista (artículo 1), la posesión y usufructo (artículo 2) y la demarcación a cargo del organismo de asistencia en un plazo de cinco años (artículos 19 y 65). Aunque existen propuestas de sustitución, como el Estatuto de las Sociedades Indígenas de 1994 y el Estatuto de los Indios y de las Comunidades Indígenas de 2000, este Estatuto aún no ha sido reemplazado (Barié,2003).

La categorización de "tierra indígena" estuvo intrínsecamente vinculada a una estructura jurídica y administrativa diseñada para regular y supervisar la vida de las comunidades indígenas bajo la tutela estatal, y este esquema se vio robustecido mediante la promulgación del Decreto 1775 de 1996. Este decreto fue promulgado por el ministro de Justicia, Nelson Jobim, en un momento crítico marcado por la anticipación de una declaración oficial sobre la delimitación de la tierra indígena Raposa Serra do Sol. En este contexto, los interesados en estas tierras abogaron por que la demarcación se realizara en forma de islas. Sin embargo, la problemática reside en que dicha disposición no solo resultaría en una reducción territorial, sino que, al mismo tiempo, simplificaría

el control y la movilidad en estos territorios, generando así un escenario de mayor vulnerabilidad.

Con el advenimiento del Decreto 1775-96, se incluyó aún en la fase administrativa de la demarcación de las tierras indígenas, la impugnación por empresas, agricultores o gobiernos estatales, municipales, hacenderos, *garimperos* y de cualquier otra persona física o jurídica que se consideraba perjudicada con la demarcación de la tierra indígena, en los procedimientos de demarcación de las tierras indígenas. Además, de permitir el efecto retroactivo de las tierras ya consolidadas, permitiendo la revisión de todas las tierras indígenas que habían sido demarcadas.

Esta disposición, que dificultó los trámites de legalización, suscitó una serie de reacciones tanto a nivel nacional como internacional. La Fundación Nacional del indio (FUNAI) recibió un total de 419 apelaciones que impactaron en 34 territorios. La opinión pública, tanto a nivel nacional como internacional, se movilizó en oposición a este nuevo Decreto, siendo objeto de críticas incluso por parte del Parlamento Europeo, según lo reflejado en una Resolución emitida el 15 de febrero del mismo año. A pesar de las numerosas objeciones, Jobim declaró improcedentes todas las contestaciones, aunque 8 de las 34 áreas en cuestión serían sometidas a una revisión adicional por parte de la FUNAI debido a la carencia de datos antropológicos. Paralelamente, en 1998, las agencias de prensa brasileñas documentaron numerosos casos de invasiones ilegales de tierras indígenas y masacres de comunidades (Barié, 2003).

Con la introducción del “contradictorio” justo en el momento de la gran agitación del “neoliberalismo multicultural” (Hale, 2006), el proceso de demarcación de las tierras indígenas pasa a atender siete etapas: 1. Los estudios de identificación que incluyen un estudio antropológico de TI y la identificación a través de un grupo técnico. 2. La aprobación del informe por la FUNAI y publicación del resumen en el Diario Oficial de la unidad federativa correspondiente. 3. Las disputas. 4. Las declaraciones de límites de TI. 5. La demarcación física, en la cual INCRA llevará a cabo el reasentamiento de eventuales ocupantes no indígenas. 6. La aprobación por la presidencia de la República. 7. El registro, en la oficina de bienes raíces del distrito correspondiente y en la SPU (Secretaría de Patrimonio de la Unión).

Lo contradictorio favoreció a los sectores interesados en la modernización agrícola y agropecuaria, así como en la economía del agronegocio, que empezaron a



utilizar esta tesis como manejo político con la intención de promover la exploración económica y de las fronteras agrícolas. Por esta razón la referida tesis fue fácilmente extendida a los sectores de los poderes ejecutivo y legislativo.

La demarcación de territorios indígenas en Brasil enfrenta dos desafíos significativos. En primer lugar, se trata de la necesidad de proporcionar *pruebas concretas de que la tierra en cuestión ha sido ocupada de manera tradicional*, tal como lo exige la Constitución de 1988. Esta comprobación material es un requisito indispensable en el proceso de demarcación de las tierras indígenas en Brasil.

En segundo lugar, la FUNAI, encargada de llevar a cabo este proceso, a menudo dificulta su avance mediante maniobras que están relacionadas con su histórica militarización. Además de su función original de tutela e integración de los pueblos indígenas, la FUNAI ha tomado decisiones políticas que parecen estar directamente ligadas a los intereses de sectores como el agronegocio, la minería y la industria de la infraestructura. Esto se manifiesta en el hecho de que la FUNAI ha designado a los últimos cuatro presidentes, todos provenientes del ámbito militar (Verdum ,2019)".

De tal manera, cabe señalar que la FUNAI no solamente obstruía el proceso de demarcación de los territorios indígenas, sino que, estaba configurando un paradigma que podría ser caracterizado como un "indigenismo neoliberal", al mismo tiempo que "estimula e apoia (nas comunidades com terras já demarcadas) maneiras de pensar, agir e organizar a vida que abrem as portas aos negócios da terra" (Verdum, 2019).

Es oportuno destacar que, a pesar de la existencia de disposiciones normativas desde los tiempos de la conquista, los pueblos indígenas raramente contaban con vías efectivas para acceder al sistema judicial. Inicialmente, los indígenas estuvieron bajo la tutela del Servicio de Protección al indio (SPI) en la década de 1990 y posteriormente, estas áreas fueron sometidas a la supervisión de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), entidad que persiste como el órgano oficial encargado de salvaguardar los intereses de los pueblos indígenas. Cabe destacar que, desde el comienzo de 2023, la presidencia de esta institución está ocupada por una mujer indígena, por la primera vez en la historia de Brasil. Además, la imposición del idioma portugués y la estructura política y jurídica moderna representaron formidables barreras para su acceso a la justicia.

Los pueblos indígenas obtuvieron reconocimiento procesal para reivindicar sus derechos originarios solamente a partir de la Constitución de 1988. Antes de esta fecha, debido a su estatus de tutela, se les dificultaba cumplir con el requisito de demostrar la ocupación tradicional de la tierra. Además, previo a la inclusión de la "autodeclaración" en los censos brasileños, el reconocimiento de una etnia indígena solo podía ser otorgado si la FUNAI emitía una "certidão" que reconociera oficialmente dicha etnia. A lo largo de la historia fueron emitidas por la FUNAI "certidões negativas" (Cunha, 1992; Lacerda 2023) "de la presencia indígena em determinados territórios onde incidiam projetos de interesse de grupos econômicos". Vale recordar que durante "o regime militar de 64 tais certidões foram utilizadas em larga escala principalmente ao longo da expansão econômica sobre os territórios indígenas da região amazônica" (Lacerda, 2023, p.3).

Además de la escasez de pruebas, el problema de reconocimiento de un territorio indígena como tradicional, se acerca de las propias dinámicas históricas de los territorios, tales como: "destrucción, sumisión, alianza y recomposición de estos pueblos, desde los primeros contactos con los variados instrumentos de conquista portuguesa, hasta los más recientes períodos de expansión nacional sobre el territorio", bajo las "nuevas tendencias de sustentabilidad, parcería, participación, capacitación y etcétera" (Souza Lima, 2018, p. 80). Concretamente podemos pensar en diversas situaciones de desplazamiento forzoso promovidas, por ejemplo, por grandes proyectos de desarrollo, como mineras e hidroeléctricas, por el avance de los grandes monocultivos y también por la creación de áreas de preservación ambiental.

Si examinamos la historia de Brasil, podemos observar que numerosos grupos indígenas han empleado la táctica del "ocultamiento físico" como una medida de supervivencia. Estos indígenas se escondían deliberadamente para evitar ser localizados y diezmados, lo que imposibilitaba la comprobación de la física en el territorio. El ocultamiento deliberado era precedido del silencio sobre sus pertenencias con la finalidad de evitar discriminaciones. Incluso, en tiempos pandémicos esta estrategia fue utilizada por muchos pueblos para evitar el contagio.

Por otra vía, es posible observar que la exigencia de una permanencia física ancestral en las tierras abre brechas para la entrada de ilusiones de "sociedades

vírgenes" que montan un discurso de que los grupos indígenas de ahora "são a imagem do que foi o Brasil pré-cabralino" (Cunha, 2013,9).

Muchos son los problemas en la comprensión de la dimensión histórico cultural se generan desde ahí, como: 1. el rechazo al mestizaje<sup>10</sup> y consecuentemente de las relaciones interétnicas (incluso en casos de resistencia), pues la FUNAI, se valía de este argumento para no reconocer la etnia de los pueblos y sin el reconocimiento de la etnia, la tierra indígena no será demarcada;2. la manutención de la idea romantizada sobre los "usos, costumbres y tradiciones indígenas" que se comunican con peligrosos dispositivos del imaginario social, como por ejemplo el rechazo a la "posibilidad de que se actualicen sus culturas"<sup>11</sup>, es decir, "de que alcancen su ser contemporáneo que les has sido negado por la dominación colonial" (Caclini, 1987,p.34).

Es importante considerar el complejo juego de apropiación y reinterpretación de conceptos que se despliega en un amplio espectro de actores involucrados en la promoción del Marco Temporal de 1988. Esta amalgama de actores incluye tanto a instancias gubernamentales como a agentes del sector agrario financiero, así como defensores "no indígenas", como organizaciones no gubernamentales, entidades ambientalistas, movimientos sociales centrados en los derechos indígenas, investigadores y activistas, entre otros.

De igual manera, debemos tener en cuenta a los movimientos y organizaciones indígenas, tanto a nivel nacional como en una perspectiva transnacional, así como a los grupos indígenas que, más allá de los confines de la política convencional, llevan a cabo acciones de resistencia frente al Marco Temporal. Al explorar esta situación desde un enfoque imaginativo, nos sumergimos en una intrincada constelación de procesos

---

<sup>10</sup> Una observación fundamental es que mi planteamiento no implica un rechazo al mestizaje como fenómeno histórico, sino una resistencia a las estrategias institucionales de la FUNAI, que han utilizado la noción de mestizaje como herramienta de control y deslegitimación identitaria. Es importante subrayar que el criterio social de pertenencia entre los pueblos indígenas se basa principalmente en los lazos comunitarios y en el reconocimiento colectivo, más que en rasgos fenotípicos. En aquellos grupos indígenas donde los individuos son visualmente percibidos como negros debido a que su fenotipo refleja su ancestralidad africana, esta característica podría tener una menor importancia en las clasificaciones existentes dentro del grupo indígena o en las representaciones que estas comunidades ofrecen frente a la sociedad nacional.

<sup>11</sup> En México, las prácticas indígenas conocidas como "uso y costumbres" pueden recibir diferentes denominaciones, como "reglamento interno" o "estatuto comunal". Esto evidencia que estas costumbres están en movimiento y consonancia con las decisiones políticas de las comunidades.

espaciotemporales, donde las narrativas en torno al territorio y la ocupación tradicional se entrelazan y se configuran con una gama de significados.

En relación con la noción de "ocupación tradicional", es importante destacar que existe un amplio y complejo debate en los ámbitos antropológico y jurídico sobre sus significados. Este debate se sumerge en las profundidades de las dicotomías entre "inmemorialidad" y "modos de vida". No obstante, resulta más pertinente abordar esta discusión en el segundo capítulo, donde se analizarán con mayor profundidad los conceptos esenciales para comprender las deliberaciones en torno al Marco Temporal durante el proceso judicial ante la Suprema Corte brasileña.

En otro plano, los pueblos indígenas se sumergen en una afirmación simbólica de su esencia "pura", un acto que despliegan con fines políticos para reivindicar sus derechos territoriales y, al mismo tiempo, tejen un cautivador juego con el imaginario modernista, pues permiten que esta pureza se someta a los discursos ambientales y del rechazo del mestizaje.

Estas estrategias ofrecen un camino para obtener respaldo en el proceso de demarcación de tierras indígenas; sin embargo, surge un riesgo latente de configurar una concepción territorial susceptible de ser cooptada por los intereses territoriales inherentes a la modernidad. Este fenómeno introduce una fisura sustancial en el desarrollo de dicho proceso, suscitando cuestionamientos sobre las construcciones de sentido derivadas de estas tensiones, especialmente en lo que concierne a la despolitización de los procesos históricos territoriales.

Por tal razón, abordar la cuestión de la demarcación territorial nos sumerge en el meollo de desafíos interpretativos de considerables envergaduras, cuyo inicio se halla inmerso en las tensiones que gravitan en torno a las variadas acepciones del concepto de territorio y sus apropiaciones concomitantes.

### **Una Breve reflexión sobre el concepto de territorios**

El concepto de territorio y sus diferentes significados a lo largo de los procesos históricos indígenas de los más de 500 años, nos abre múltiples horizontes reflexivos ya que su definición misma nunca existió, sino que sigue siendo repensada dentro de

dinámicas históricas muy marcadas por despojos y saqueos, pero también por temas de alianzas y luchas a favor de la tierra.

Al adentrarnos en la exploración de la noción de territorio junto a las comunidades indígenas, nos sumergimos en un complejo paisaje conceptual. En este contexto, la comprensión del territorio se presenta como un panorama de complejidades, caracterizado por la significativa variabilidad de concepciones. Este escenario no solo requiere llevar a cabo un exhaustivo ejercicio etnográfico debido a la diversidad de pueblos, sino también a la profunda multiplicidad de interpretaciones presentes dentro de cada una de estas comunidades.

Esta apreciación se hace patente cuando nos sumergimos en sus expresiones verbales, sus manifestaciones públicas o cuando compartimos una charla acompañada de una taza de café. En estas interacciones, aprenderemos que el concepto de territorio deviene de procesos de construcción de eso mismo, como un trayecto abierto y dinámico entrelazado a procesos de territorialización (De Oliveira, 1999) como construcciones de múltiples modos de organizarse, fluir e incorporar o rechazar elementos sociales y políticos.

Dentro de los límites de los territorios, emergen "paisajes" según la concepción de Segato (2022), los cuales representan una oportunidad analítica para comprender una inserción dinámica en la cual el territorio no es un agente. Estos paisajes no solo reflejan la configuración geográfica del entorno, sino que también abrazan dimensiones sociales, políticas y simbólicas, que son moldeadas por la historia, la cultura y las interacciones humanas a lo largo del tiempo. Además, dichos paisajes albergan la posibilidad de transformación en la organización del territorio, ya sea mediante procesos de colonización, resistencia indígena, movimientos migratorios o cambios económicos y tecnológicos. Estas transformaciones dan lugar a encuentros políticos, retornos a prácticas ancestrales, retomadas de tierras invadidas y configuraciones no "capturables" por narrativas estáticas. Por tanto, el territorio refleja las dinámicas y situacionalidades en las que sus construcciones corresponden a la creación de espacios simbólicos.

Más allá de una inscripción en un espacio físico y relaciones instrumentales y de uso, los territorios involucran lo que podríamos describir como "dimensiones ontológicas". Dentro de estas ontologías, los territorios emergen como "espacios-

tiempos vitales de toda comunidad es el espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural que circunda y es parte constitutivo de él” (Escobar,2015.33).

A lo largo de mi involucramiento profesional con comunidades indígenas cuando trabajé en el Consejo Indigenista Misionero (CIMI), pude hacer una lectura del territorio como un espacio de inicios de conversaciones políticas y discusión sobre situaciones jurídico-políticas de las tierras indígenas. Digamos que esa fue mi introducción a territorios que habité, aunque de formas transitorias cuando era invitada, habitualmente por temas de trabajo.

En esta trayectoria laboral junto a los pueblos indígenas, mi comprensión de los territorios no se restringió a una mera apreciación de sus dimensiones físicas y de sus dinámicas leídas por muchos como exóticas. Más bien, mi perspectiva se hallaba en la tejedura de afectos políticos. La prestación de servicios jurídicos no constituía simplemente un desplazamiento hacia la comunidad para la ejecución de tareas; era, una movilización impulsada por un afecto político que buscaba trazar un trayecto que propiciaba encuentros, rompía algunas distancias y creaba un nuevo espacio: el coincidir.

En este nuevo espacio había una composición de voces que comunicaban confianza invitándome a participar en rituales íntimos, a compartir comidas, a realizar tareas domésticas en conjunto, a cuidar de los niños y a bañarnos en las aguas del río como comunidad. Sin embargo, este mismo escenario también albergaba narrativas de sororidades truncadas, de lamentos por la pérdida de líderes asesinados previamente por agentes gubernamentales, así como de niños que habían fallecido a causa de la desnutrición o negligencia del Estado.

Estas narrativas cargadas de dolor socavaron la vitalidad de los sonidos, configurando un territorio dominado por un silencio cargado de miedos, dolores y amenazas. Fue un momento en el que diversas perspectivas se entrelazaron, ampliando el espacio de las emociones entre los cuerpos.

La contundencia de la impotencia me asaltó mientras me aproximaba a una comprensión de la vulnerabilidad, avivando la llama de la responsabilidad colectiva. Este proceso demandó el tránsito activo de estas emociones desde la impotencia, transformándolas en un recurso político, una suerte de alquimia emocional orientada hacia la acción colectiva.

Así, observé que la concepción del territorio era inherentemente dinámica, sujeta a variaciones que se entrelazaban con los encuentros, las conversaciones, el momento y el lugar específicos. Estas variaciones se vinculaban a los anhelos subyacentes en lo que se compartía, a la construcción de la confianza y al desarrollo de la amistad en interacción con otros sujetos.

Todos estos procesos "nos vincula a los otros, nos transporta, nos deshace y nos implica en vidas que no son las nuestras" (Butler, 2006, 39). Estas relaciones no son sólo construidas entre las personas presentes, sino que después de que los afectos flotan en los territorios es posible sentir la presencia de los encantados, seres míticos y espirituales que pueden otorgar dones, conocimientos o advertencias a aquellos que entran en contacto con ellos.

De esta manera, el territorio emerge como un constructo significativo tanto desde la perspectiva intrínseca de la comunidad como a través de las interacciones, ya sean de poder o afectivas, generando así espacios adicionales dentro de los confines físicos de la tierra indígena. Mi afirmación sobre la construcción autóctona del territorio se vincula con la reflexión de Doreen Massey (2008), quien argumenta que el territorio carece de una historia genérica y neutral; es más bien un espacio vivido que da forma a significados, pertenencias y temporalidades, pues acumula tiempos y también genera sus propios tiempos.

Por consiguiente, la interrogante sobre el concepto o categorización del territorio debería trascender la mera delimitación geográfica para adentrarse en la compleja trama de relaciones que lo conforman. Estas relaciones no solo se entrelazan en un contexto de luchas y vínculos afectivos, sino que también se entablan en negociaciones de poder inherentes al extractivismo. Por ejemplo, podemos considerar las interacciones entre las comunidades indígenas y diversos actores, como ambientalistas y empresas multinacionales interesadas en transacciones de créditos de carbono, las cuales dan forma a dinámicas de poder y negociación que influyen profundamente en la configuración y gestión de los territorios.

Reflexionar sobre los territorios desde estas praxis engendra una profusión de interrogantes respecto a sus significados, permitiéndonos liberar la imaginación en estas construcciones conceptuales. Esta libertad imaginativa es, de hecho, fundamental para

politizar el concepto y abordarlo desde narrativas afectivas y de violencia, en lugar de restringirlo a un límite espacial geográfico.

La exploración del concepto de territorio desde un enfoque imaginativo y expansivo puede, en un primer plano, enriquecer el panorama analítico. No obstante, esta expansión conceptual, paradójicamente, puede generar ciertas complicaciones en el contexto de la defensa de los territorios, no por su contenido, sino por la soltura de su definición. Esta, cuando se despliega en un contexto de urgencia, se torna una desventaja a la lucha política.

La urgencia de la lucha contra el Marco Temporal de 1988 nos mostró que reside ahí una batalla de conceptos normativos sobre territorios. Por un lado, la derecha se ampara en el concepto jurídico del Código Civil y la propiedad privada para respaldar el Marco Temporal. Por otro lado, la izquierda se apropia de un concepto jurídico constitucional para sostener que los territorios son originarios y no propiedades.

En este contexto, la necesidad imperante de un concepto definido y preciso se erige como una herramienta esencial en el campo de batalla. Es decir que las imaginaciones sobre territorio, en lo que se refiere a su gramática, no poseen fuerza suficiente para disputar un espacio de lenguaje en un espacio dominante y colonial, como es la Suprema Corte brasileña.

El razonamiento subyacente a esta necesidad de precisión radica en que, en las circunstancias de disputa territorial, los argumentos legales y políticos a menudo pivotan en torno a un concepto amplio y fluido de territorio que, paradójicamente, puede obstaculizar la presentación de argumentos contundentes y persuasivos ante instancias legales o gubernamentales, las cuales se comunican desde un lenguaje burocrático.

Comunicarse a través de un lenguaje burocrático implica que, en el contexto de disputas territoriales, los argumentos normativos se centran en definiciones y delimitaciones precisas de los textos legales. Por lo tanto, se hace necesario utilizar un concepto específico que se pueda plantear demandas y reclamos que serán escuchados debido a la adopción de este lenguaje. Dentro de esta dinámica, reconocemos que la burocracia confiere estabilidad al Estado, por lo que estratégicamente manipular dicha estabilidad se convierte en un elemento fundamental en el juego político.



Asimismo, al realizar un análisis más detenido, durante la subsiguiente indagación sobre el caso del Marco Temporal de 1988 ante la Corte Suprema de Brasil, se observa que las experiencias y conceptos relacionados con los territorios, que reflejan la historia de despojo y del extractivismo en el contexto del argumento del Marco Temporal, parecen inaudibles ante los oídos de los ministros de la Suprema Corte.

Por esa razón, el equilibrio discernido entre la amplitud conceptual o de su enfoque como categoría analítica y la precisión política que se alza como un factor determinante para el éxito en las luchas territoriales tiene que poner en marcha una dinámica de huella (visibilidad) / silencio (invisibilidad). Esta dinámica, a su vez, requiere ser abordada desde las tensiones inherentes a la disputa de poder en torno al concepto de territorio. |

### **Marco Temporal de 1988 y su estructura como tesis político-jurídica**

Las tensiones vinculadas al Marco Temporal de 1988 en Brasil alcanzaron su punto álgido en el año 2019, coincidiendo con el momento en que el asunto fue incorporado a la agenda judicial de la Suprema Corte, a través del Recurso Extraordinario 1017365 presentado por el pueblo Xokleng, perteneciente a la Tierra Indígena Ibirama La-Klãnõ, ubicada en el estado de Santa Catarina.

Reconocido en Brasil como el juicio más relevante del siglo XXI, el veredicto de la Suprema Corte desempeñará un papel crucial al proporcionar pautas para el gobierno federal y todas las instancias del Poder Judicial en asuntos relacionados con la demarcación de tierras indígenas. Además, influirá en la formulación de propuestas legislativas relacionadas con cuestiones ambientales y derechos territoriales de los pueblos indígenas.

Sin embargo, no hay un camino genealógico preciso que pueda señalar los orígenes de esta tesis. Gran parte de los juristas brasileños defienden que la referida tesis nació formalmente en la Suprema Corte brasileña, a través de la Petición 3.388/2006, conocida como el caso “Raposa Serra do Sol”, relativa a los pueblos indígenas Yanomami.

En este caso los estudios de la demarcación de la tierra comenzaron en 1977, pero el trabajo no fue concluido. En 1979 y en 1984 otros nuevos grupos de trabajo

fueron instituidos e igualmente el grupo anterior no presentó una relatoría conclusiva. En 1988 otro estudio antropológico fue realizado resultando en una propuesta de delimitación aprobada por la FUNAI y encaminada al ministro de la Justicia en 1993. La demarcación se quedó paralizada al pendiente de la aprobación del referido ministerio.

La apertura a las contestaciones promovidas por el Decreto 1775/96 permitió que todo el proceso demarcatorio del caso Raposa fuera contestado, siendo objeto de numerosas demandas que permitieron en la práctica las invasiones ya mencionadas. Debido a los conflictos, el ministro visitó el área indígena, hizo la promesa a los indígenas de que emitirá una decisión favorable. Sin embargo, dos meses después publicó en Despecho n.80 proponiendo la reducción de la extensión identificada por el grupo de estudios de la FUNAI. Esta propuesta consta de ser la primera reducción de tierra indígena en los años 90.

La tesis del "Marco Temporal" fue oficialmente introducida en la Suprema Corte brasileña a través de la Petición 3.388/2006, conocida como el caso "Raposa Serra do Sol", que involucraba a los pueblos indígenas Ingarikó, Macuxi, Patamona, Taurepang y Wapichana, ubicados en el estado de Roraima, en Brasil. Aunque la decisión de Raposa estableció diecinueve condiciones para guiar la demarcación de la referida Tierra Indígena, ellas no tenían un efecto legal "vinculante", lo que significa que los fundamentos adoptados por la Corte no se aplicaban automáticamente a otros casos de demarcación de tierras indígenas similares.

Los pueblos indígenas obtuvieron una victoria en este juicio y el Marco Temporal no fue aplicado en dicho caso. Sin embargo, la demarcación de tierras indígenas no garantizó una seguridad jurídica duradera, ya que entidades agrícolas continuaron ejerciendo presión sobre el poder judicial y otros poderes para imponer la tesis del Marco Temporal.

Sin embargo, el Marco Temporal de 1988 no fue el único marco usado en la historia brasileña para impedir la demarcación de las tierras indígenas. Otros juristas defienden que las tesis del Marco Temporal fueron aplicadas por primera vez en el caso Xukuru de Oribá, (Pesqueira/PE), juzgado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En este caso, el Marco Temporal de 1934 fue usado para justificar la acción de reintegración y desacreditar la posesión tradicional de los Xukuru, o sea, el referido

territorio sólo sería reconocido como tierra originaria si comprobada la pose indígena en la fecha de la Constitución de 1934<sup>12</sup>.

En esta investigación, no me propongo rastrear los orígenes del Marco Temporal de 1988, sino más bien exponer sus síntomas, dado que este Marco representa una amenaza significativa debido a su capacidad de conferir autoridad y legitimar un vasto proceso de desposesión material y simbólica a nivel nacional.

### **Marco temporal de 1988 y sus síntomas**

El Marco de 1988 presenta su fijeza en la fecha de la promulgación de la Constitución Ciudadana brasileña, desde ahí muchas contradicciones se entrelazan. La Constitución ciudadana marca en Brasil, por un lado, la fuerza popular de los movimientos sociales en el momento en que el país transitaba de un gobierno militar a un gobierno democrático. En términos normativos, el fin de la tutela aplicada a los pueblos indígenas, además de reconocer jurídicamente la autodeterminación, la ciudadanía y a los indígenas como sujetos de derechos. Desde una perspectiva positivista, la referida Constitución es vista como un gran avance en relación con el reconocimiento de los derechos indígenas. No obstante, no podemos perder de la vista que la aplicación de la ley no depende de su existencia, sino de una trama compleja de juegos de poder.

La aprobación de la tesis del Marco Temporal de 1988 estuvo en manos del Supremo Tribunal Federal, a través del juicio del Recurso Extraordinario 1017365, durante 4 años (2019-2023). Este caso se originó a partir de una solicitud de embargo presentada por el Instituto de Medio Ambiente de Santa Catarina (IMA) en contra de los pueblos indígenas Xokleng, quienes reclaman el derecho a su territorio ancestral Ibirama/Laklanõ. A lo largo del siglo XX, este territorio en disputa ha sido reducido, a pesar de haber sido reconocido como tierra tradicional por estudios antropológicos

---

<sup>12</sup> Los Xukuru, un grupo indígena en la Serra de Ororubá, Pesqueira, Pernambuco, enfrentaron violencia durante dos décadas en la lucha por la tierra, con asesinatos, incluyendo el del hijo del Pajé y el líder Chicão Xukuru. El caso fue denunciado a la CIDH en 2002, que responsabilizó al Estado brasileño, pero las recomendaciones no se han cumplido. En 2001, tras casi 20 años de lucha, lograron la homologación de las 27.555 hectáreas donde viven. La acción de reintegración de posesión utiliza el marco temporal desde la Constitución Federal de 1934.

realizados por la FUNAI y declarado como tal por el ministro de Justicia. Debido a su carácter de repercusión general, la aprobación de la tesis del Marco Temporal en este caso abarcaría automáticamente a todos los casos similares de comunidades indígenas en Brasil, sin realizar un análisis histórico específico de cada situación.

El recurso mencionado fue presentado en el sistema electrónico de repercusión general el 1 de febrero de 2019. No obstante, el inicio del juicio se postergó hasta el 1 de septiembre de 2021. Es importante señalar que la segunda semana del juicio coincidió con la segunda Marcha de las Mujeres Indígenas, una de las manifestaciones indígenas más grandes desde la Asamblea Nacional Constituyente de 1986-87. Este evento contó con la participación de más de 4 mil mujeres indígenas de todo el país.

Cabe destacar el peso de este juicio durante el gobierno de Bolsonaro. A lo largo de su carrera profería discursos racistas contra los pueblos indígenas, los cuales reproducen los discursos del período de la dictadura civil-militar alineados a la concepción racista, patriarcal y evangelizadora del progreso. Durante la destitución de la expresidenta Dilma, Bolsonaro exaltó al mayor torturador de Brasil, el mismo que había torturado a Dilma.

En su campaña electoral presentó como propuesta la expansión de Agronegocios (el sector que más amenaza a los pueblos indígenas y tradicionales), la liberación de armas y reformas importantes que dañan a los pobres, los negros, los indígenas y las mujeres. Declaró en la red nacional que los indígenas, los negros y los pobres deberían morir, que los defensores de los derechos humanos no tenían hogar y debían recibir una bala. Destacó que no registraría ni legalizaría ninguna tierra indígena o "quilombola". Fue en el gobierno de Bolsonaro que empezó la política de demarcación cero, o sea, ninguna tierra indígena sería legalizada en su gobierno. Sin embargo, lo más desconcertante fue el apoyo de la sociedad civil en las urnas a su política de muerte como campaña política.

Mientras no se tomaba una decisión normativa sobre el futuro de las tierras indígenas en Brasil, los pueblos originarios continuaron siendo víctimas de violencia material, como despojos, invasiones y saqueos, según lo revela el informe anual conocido como "Relatoría Violencia contra los Pueblos Indígenas del Brasil", elaborado por el Consejo Indigenista Misionero - Cimi. Los datos de este informe documentan violencias instrumentales, es decir, actos utilizados como medio racionalmente escogido

para alcanzar un objetivo específico, a menudo en nombre de la restauración de un orden que se percibe como amenazado. Estas acciones dialogan con representaciones imaginativas marcadas por la ambigüedad, presentes en el imaginario de quienes perpetran estas violencias.

Sin causar mucha conmoción social, las violencias perpetradas contra los pueblos indígenas han llegado a formar parte del paisaje social de devastación de significado, ya que las personas se han habituado a estas violencias no porque sean cotidianas, sino porque se han normalizado. Sin embargo, para los pueblos indígenas, estas experiencias continúan siendo fuente de dolor y memoria.

Todos los efectos de la violencia provocada en defensa del Marco de 1988 se despliegan y ponen en juego una serie de símbolos, narrativas y relaciones. La violencia material vivida de forma cotidiana se entrelaza a “una serie de gestos de violencia simbólica que la inscriben textualmente, la legitiman legalmente y la conciben históricamente” (Añón; Rufer, 2018, 1).

Estos efectos no solo estaban repercutiendo en el escenario político-jurídico a nivel nacional e internacional, sino que también llegaban informaciones más sensibles que me hicieron contemplar la situación desde otra perspectiva. La principal lucha en contra de este marco se centra en la demarcación de las tierras indígenas. Sin embargo, los asuntos relacionados con la demarcación no se entrelazan de manera conjunta con las demandas críticas de temas sectorizados, como “cuestiones de género”.

Durante mi periodo de trabajo en el Cimi, recuerdo un día en el que acompañé a una delegación indígena Xavante a la Suprema Corte. En esa ocasión, noté la escasa presencia de mujeres, siendo solo dos en toda la delegación. Mientras el líder grababa una entrevista para la Tv Justicia, una mujer indígena Xavante me condujo a un rincón apartado en las inmediaciones de la Suprema Corte para expresarme el deseo de las mujeres Xavante de una mayor participación política. En ese momento, cuestionó la falta de respaldo real desde mi institución. Resultó llamativo que dirigiera su interrogante hacia mí, aun cuando otros miembros de la dirección de trabajo también estaban presentes.

No fue la primera vez que una mujer indígena compartía una inquietud conmigo. En otra ocasión, estábamos recibiendo en la sede de Brasilia a una delegación indígena del norte del país para abordar la situación de las tierras indígenas de dicha delegación

y las medidas que debíamos tomar al respecto. Al término de la reunión, una mujer indígena me solicitó un momento para conversar en privado, argumentando que, como mujer, entendería. Acepté y ella me relató las violencias contra las mujeres de su pueblo, describiéndolas como una segunda violación, pues esta memoria se inscribía en los cuerpos de su linaje materno.

Su angustia por no poder abordar la cuestión de género durante la reunión me hizo reflexionar sobre cómo la prioridad en torno a la demarcación de las tierras indígenas transita entre silencios latentes y cómo transformar en asuntos relevantes esas pequeñas voces que resuenan en segundo plano. Aunque podría citar otros ejemplos, estos dos son suficientes para ponderar que las voces de estas mujeres no estaban siendo escuchadas en las reuniones de articulación política, donde no todos tenían el mismo derecho de expresarse políticamente.

¿Qué observamos, qué escuchamos, qué acontece, y hacia dónde se dirigen estos reclamos, que no se centran únicamente en el territorio en sí, sino también en las realidades de los cuerpos que lo habitan? Esta experiencia política, que resonó de manera afectiva en mí, ha permitido desvelar diversas capas de complejidad. Una de las más destacadas es la idea de que las reivindicaciones de tierras no solo se relacionan con la afirmación de derechos “originarios”, sino que también se entrelazan con principios “progresistas” difundidos en los movimientos sociales, a menudo vinculados con fragmentos de discursos hegemónicos.

En otras palabras, las acciones políticas destinadas a la demarcación de los territorios indígenas pueden y deben ocupar un lugar prioritario, pero ¿sería factible incorporar también estas otras cuestiones, categorizadas como de “género”, en esta lucha política, sin que se perciban como temas sectoriales independientes?

La reflexión se amplía al considerar la relación entre los cuerpos y la sociedad, destacando que los cuerpos son "territorialidades sociales" que reflejan la violencia resultante de la construcción y destrucción de relaciones sociales. En otras palabras, los cuerpos humanos son un reflejo de las dinámicas políticas y sociales. Cuando se destruyen cuerpos, también se destruyen relaciones políticas y sociales. Este efecto es lo que podemos observar dentro de algunos movimientos sociales (Marín, 2010).

Este interrogante podría replantearse considerando que el patriarcado no es generalmente identificado como una herencia colonial que deba ser abordada dentro

de los movimientos progresistas. Esto se debe a que, al examinar quiénes ocupan predominantemente las posiciones de poder y toman las decisiones, encontramos que son en su mayoría hombres blancos. Este hecho plantea la pregunta de si sería factible abordar la cuestión de la demarcación de tierras indígenas desde una perspectiva que incluya la crítica al patriarcado, o, como lo expresaría Bell hooks (2020), el "patriarcado capitalista", en estos mismos espacios. La premisa subyacente es que, sin dismantelar el patriarcado en los proyectos neoliberales y en las organizaciones progresistas, no puede haber una verdadera descolonización. Por esta razón, la comprensión sobre las tensiones que giran en torno de la discusión del Marco Temporal de 1988 exige una observación y escucha sensible de las potencias que atraviesan las demandas de este tema y nos enseñan sobre nuevas imaginaciones políticas.

Además de considerar los efectos tangibles del Marco Temporal de 1988, es fundamental analizar sus implicaciones simbólicas en relación con el vaciamiento histórico de las tierras indígenas. En este sentido, resulta imprescindible reconocer que la exigencia de la presencia física de los indígenas en sus territorios en 1988 conlleva una imposición de una temporalidad política que estratifica tanto el pasado como el futuro. Esta temporalidad instaaura una narrativa que sugiere la inexistencia de los pueblos indígenas hasta 1988, lo que implica una concepción de vacío histórico en las tierras reclamadas. Según la interpretación de aquellos que apoyan el Marco Temporal de 1988, la ausencia de pruebas de la presencia física indígena en dichos territorios sugiere que estas tierras siempre estuvieron deshabitadas, lo que niega la existencia de vidas indígenas en dicha área. Este enfoque implica una visión esencialista, tanto territorial como identitaria, que delimita la existencia de un tipo específico de "indígena permitido" según criterios predeterminados.

Otro punto importante radica en que la comprobación de la prueba de la ocupación tradicional de las tierras indígenas en la fecha de la promulgación de la Constitución de 1988 suscita interrogantes acerca de los vínculos y conexiones inherentes al uso de una temporalidad democrática para legitimar una temporalidad que, de manera subyacente, implica una negación de la existencia histórica de los pueblos indígenas hasta dicho año. Este enfoque, en última instancia, obstaculiza el ejercicio pleno y normativo de las disposiciones constitucionales establecidas en 1988.

Lo que pretendo resaltar es que el referido Marco de 1988 instaure, a partir de una referencia temporal conflictiva, una concepción de espacio “como parte integral de la generación, la producción, de lo nuevo”, además de crear un “modelo de indio” que nace en la contemporaneidad, pero que no es contemporáneo. Este Marco condiciona la existencia de los indígenas por medio de la gestión y administración de una temporalidad que sirve no sólo al capitalismo en el marco simbólico del tiempo democrático, sino también a la manutención de la estructura colonial de la nación.

De esta forma, más que el cambio de los procedimientos de la demarcación de las tierras indígenas, lo que está en juego con la tesis del Marco Temporal de 1988 es el manejo del expurgo, lo cual afecta los modos de vida y las subjetividades.

La instauración de una nueva narrativa, construida mediante omisiones al negar la existencia de indígenas antes de 1988, trastoca la historia al invertirla: los indígenas, propietarios de las tierras, son convertidos en invasores y los invasores, en propietarios de la tierra. Además de reubicar a los sujetos en la historia, el Marco Temporal de 1988 busca revertir la explotación capitalista y la dominación política (Briones, 1988: 12). Bajo esta lógica, los pueblos indígenas dejan de ser percibidos como contemporáneos y son situados en la historia lineal del progreso como memorias atávicas.

### **El concepto de expurgo: una apuesta**

La implementación del Marco Temporal en 1988 marca un hito que evidencia los primeros indicios de la era neoliberal, generando narrativas que destacan las potenciales ganancias, especialmente en relación con las tierras indígenas debido a su significativa preservación. Esta preservación se constata en un estudio reciente llevado a cabo por la organización MapBiomás, el cual se apoya en imágenes de satélite y el uso de inteligencia artificial para analizar el periodo comprendido entre 1985 y 2020. Los resultados de dicho estudio indican que, durante las últimas tres décadas y media, las tierras indígenas han permanecido como los espacios más conservados en Brasil.

Es imperativo resaltar que el neoliberalismo fue adoptado como principio rector en el fundamento del Marco Temporal en 2009 por la Suprema Corte Brasileña, con el propósito subyacente de legitimar el despojo de las tierras indígenas. A partir de dicho fallo judicial, esta construcción política-jurídica ha sido utilizada como capital político, es



decir, el Marco Temporal ha sido instrumentalizado por agentes políticos para consolidar su poder y promover sus agendas a costa de los derechos y territorios de los pueblos indígenas.

Las rutas del neoliberalismo proyectado desde esta tesis están marcadas por huellas de un escenario saturado por la explotación de los territorios, que, en su impávida voracidad, no solo se cierne sobre las tierras, sino que también arrebató vidas, como nos enseñan las relatorías de violencia producida por el Cimi y el Informe anual de Conflictos en el Campo en Brasil, de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT).

No obstante, cuando nos referimos a la explotación territorial, no podemos obviar la compleja dinámica que involucra asedios que a menudo son etiquetados como procesos de negociación. Un caso ilustrativo de estas negociaciones se encuentra en el ámbito de los créditos de carbono y proyectos de infraestructura, entre otros ejemplos. Estas circunstancias ponen de manifiesto que, junto con la explotación de los territorios, también se observa un proceso de homogeneización y mercantilización de vidas, lugares, espacios y modos de vivir. Entre los múltiples sistemas de explotación, hay uno que se destaca en el referido contexto brasileño, que es la “generación de empleo” en el sector agrícola. Los trabajos agrícolas son ofrecidos principalmente por agentes del agronegocio, con el objetivo de formar organizaciones mixtas compuestas por indígenas y no indígenas.

Los medios de comunicación brasileños, en particular el grupo Globo, respaldan la agricultura a partir del lema: "agro é tech, agro é pop, agro é tudo", lo que se podría traducir como "la agricultura es tecnología, es popular, es todo". A través de este lema, se presenta una imagen favorable a las actividades del agronegocio. Esta representación se presenta de manera atractiva y construye una narrativa positiva que subraya la importancia y la diversidad de la agricultura en Brasil, destacando su papel tecnológico y su popularidad, con el propósito de ganar el apoyo del público. Además, esta estrategia se utiliza para reforzar estereotipos negativos sobre los pueblos indígenas, perpetuando la imagen del “indio flojo”.

Con todo, la Carta Magna estipula que las tierras indígenas son de goce exclusivo de los pueblos originarios, lo cual torna ilícita esta intermediación. No obstante, lo que se intenta hacer es usar la oferta del trabajo agrícola como una mediación interesada en disimular la política de entrada económica en las tierras indígenas. La introducción de

estos trabajos se caracteriza por la monopolización de un territorio específico a través de una burocracia civil y militar permanente, bajo su propio control, en contraste con la lógica comunitaria fundada en vínculos sociales y políticos que buscaban que se articulasen para sostener lo común.

Por esta razón, los empleos creados y gestionados por esta lógica tenían como objetivo “reproducir no sólo los bienes materiales sino la comunidad como tal” (Zibechi, 2022,79). Esta reconfiguración no solo transformó la dinámica de uso de los territorios, sino que también propició la emergencia de nuevas identidades y roles dentro de las comunidades, convirtiendo los lugares antes dedicados a la memoria y la convivencia en tierras destinadas al ganado, la soja y el uso de venenos que validan y legitiman estos procesos de despojo territorial.

Desde un enfoque marxista, la función económica que subyace en la creación y expansión del capital se revela como un proceso inexorable dirigido hacia la producción de la devastación como la producción de una economía. Esto se manifiesta en la búsqueda de obtener ganancias mediante la explotación potencial de recursos económicos, como es el caso de la tierra. Las dinámicas económicas que rodean a los territorios indígenas los incorporan como componentes dentro de un conjunto de inversiones destinadas a fomentar el progreso y la modernización. En este contexto, la tierra no solo adquiere valor en términos de su potencial productivo, sino también como un activo que puede ser aprovechado en aras de un presunto avance socioeconómico.

Por esta razón, vemos excesivamente el uso del concepto “despojo” con el propósito de nombrar los efectos del neoliberalismo en las tierras indígenas. Este concepto es meticulosamente esculpido para promover agendas de crecimiento económico, industrialización y desarrollo tecnológico, suelen enfocarse en aumentar la eficiencia y la productividad en diversos sectores económicos, como la agricultura, la industria y los servicios, de modo a ocultar su propósito principal, que es la acumulación de capital por desposesión.

Aquí retomo el concepto de despojo desarrollado por La Cruz (2017), ya que nos ayuda a situar de manera más clara esta discusión. Según La Cruz, el despojo de los territorios indígenas es parte de un modelo económico nacional que se centra en la explotación de los recursos naturales. Este enfoque ha facilitado la llegada de inversiones extranjeras en sectores como la energía, el petróleo y la minería, lo que se

ha convertido en una práctica habitual donde quienes detentan el poder se apropian de recursos, bienes y vidas, incluso cuando estas acciones pueden ser consideradas éticamente cuestionables.

La definición mencionada sobre el despojo contribuye a fortalecer la lucha política contra la visión del territorio como una mera fuente de lucro, mientras también sirve como un obstáculo frente a una interpretación modernista desenfrenada sobre territorios.

Inicialmente, estos conceptos pueden parecer adecuados para describir los efectos del Marco Temporal de 1988, especialmente cuando lo analizamos desde una perspectiva crítica del despojo como una ocupación económica y territorial. Sin embargo, resultan insuficientes para comprender completamente los procesos implicados en su línea ontológica y epistémica.

El despojo que se lleva a cabo a través del Marco Temporal implica una desposesión no solo de tierras, sino también de la memoria, de los procesos de historización y politización de las comunidades indígenas. Además, estos despojos están intrínsecamente vinculados a procesos de racialización, tema fundamental del monopolio neoliberal.

Tanto Aníbal Quijano como Rita Segato han explorado la noción de racialización dentro de las estructuras de poder. Según Quijano, la "invención de la raza" fue un elemento fundamental en la configuración del sistema-mundo moderno/colonial. Esta invención de categorías raciales contribuyó a la creación de jerarquías sociales y al establecimiento de relaciones de dominación colonial y capitalista (Quijano, 2000).

En la misma línea, Segato argumenta que la racialización se define como el proceso mediante el cual se crea un capital racial positivo para las personas blancas, mientras que se asigna un capital racial negativo a las personas no blancas. Este fenómeno de asignación de valor racial fue fundamental para justificar la exclusión de las personas no blancas del espacio hegemónico de la sociedad. En este contexto, se trata del territorio que les había sido arrebatado, donde residía el grupo dominante que controlaba los recursos de la nación y tenía privilegios y acceso a las instituciones y sellos estatales (Segato, 2007).

Si nos hubiéramos limitado a considerar el Marco Temporal exclusivamente desde una perspectiva jurídica, habríamos restringido nuestra comprensión a los

aspectos prácticos relacionados con su discusión sobre su constitucionalidad o inconstitucionalidad. Sin embargo, al apartarnos de este enfoque legal y explorar sus conexiones con la cultura, la construcción de identidades y las memorias racializadas, hubiéramos pasado por alto aspectos fundamentales de su impacto. En otras palabras, trascender el marco jurídico temporal no significa simplemente generar teorías abstractas o desconectadas de la realidad tangible, sino más bien emplear la teoría como una herramienta estratégica para una comprensión más profunda sobre sus complejas interacciones.

Por ende, intento abordar una cuestión relacionada con las implicaciones analíticas del concepto de "Marco Temporal" en el ámbito jurídico y cómo se emplean conceptos económicos para ilustrar sus efectos. Mi preocupación se centra en los límites que a menudo restringen estos conceptos, los cuales suelen quedar atrapados en una dicotomía entre el neoliberalismo y el anti-neoliberalismo. Esta oposición suele ser paralizante y ofrece una sensación de seguridad engañosa al limitarse a lo que parece ser inmediatamente evidente.

Incluso si lográramos desautorizar el neoliberalismo, los despojos persistirían. Esto se debe a que el problema no radica únicamente en la ideología neoliberal, sino en un juego de poder más amplio que busca imponer un "modelo indígena" en la nación, un aspecto que detallaré más adelante. Esto implica que los conflictos de tierras en Brasil no pueden reducirse únicamente a la tensión entre quienes ocupan las tierras y los movimientos sociales indígenas e indigenistas, sino que involucran a una variedad más amplia de actores políticos y sociales.

Por esta razón es fundamental cuestionarnos qué sucede en los márgenes de los conceptos económicos (Bal, 2002), vemos que para que el Marco Temporal advenga, se depende de la presencia de otras dinámicas que lo atraviesan y otras que repelen su flujo. Este Marco no existe de manera homogénea; más bien, coexiste con diversas interpretaciones, análisis y experiencias, al tiempo que enfrenta conflictos y tensiones que desafían su vigencia. Se generan múltiples formas de vivir y experimentar tanto el pasado como las contemporaneidades.

El despojo, por ser un concepto económico atrapado en linealidad, no abarca estas contextualizaciones y temporalidades distintas del Marco Temporal, que no se limitan únicamente a un contexto jurídico ni a una temporalidad definida por el

neoliberalismo. Esta ausencia produce una contaminación en la discusión, ya que ésta se reduce a una dicotomía en la que se toma una posición a favor o en contra de los intereses neoliberales, encerrándola dentro de una estructura jurídica en la que se espera que los ministros de la Suprema Corte Brasileña se pronuncien a favor o en contra del Marco Temporal neoliberal.

Estos conceptos económicos no nos permiten explorar las complejas dinámicas y puntos de fricción presentes en los márgenes del debate. Por esta razón, pensé en utilizar el concepto de "expurgo", originario de la religiosidad, pero trasladado a disciplinas como la biblioteconomía. No se trata de un concepto fijo, sino de un concepto "viajero" (Bal, 2002) que puede ser moldeado y utilizado de diferentes maneras según las necesidades y objetivos de quienes lo emplean.

El concepto de "expurgo" desempeña un papel crucial en mi perspectiva, ya que nos insta a prestar atención a las sutilezas emergentes cuando exploramos las ambigüedades y contradicciones presentes en los procesos de construcción histórica del Marco Temporal de 1988. Estas ambigüedades y contradicciones son fundamentales para identificar las conexiones y desconexiones con ideologías, mitos y creencias que han influido en su formación. Además, el concepto de "expurgo" nos brinda la capacidad de acercarnos a las posibilidades de lucha, resistencia y cambio, en medio de estas fisuras y tensiones. Nos permite concebir proyectos políticos alternativos que no solo sirvan como meros contrapuntos conceptuales, sino que constituyan una fuente de transformación y evolución en un contexto en constante cambio.

Pensar desde la perspectiva del expurgo implica considerar una dinámica en lugar de una característica estática que se aplica en varios contextos y sirve a diversos intereses económicos, políticos y simbólicos. Este enfoque se alinea con la noción de Mieke Bal (2002), quien argumenta que el poder no es algo inherente, sino que se construye, se produce, se negocia y se ejerce a través de discursos y narrativas.

Si abordamos este tema desde la perspectiva del desplazamiento del concepto "expurgo", podemos apreciar con mayor precisión la intrincada trama de estrategias que buscan emplear el Marco Temporal de 1988 como herramienta para fomentar el despojo. Debido a su dinamicidad, puede ayudar de forma más enfática en la construcción de las críticas históricas, sociales y políticas. No rechazo su dimensión

económica articulada a través de la desapropiación de las tierras indígenas, sino que busco resaltar el alcance político y social de lo simbólico.

Además, el uso del concepto de expurgo se revela como una herramienta valiosa para desentrañar las redes simbólicas de poder y para explorar dinámicas y realidades que trascienden lo puramente económico. Este enfoque nos permite analizar una variedad de archivos, como los que se presentan en esta investigación, que incluyen leyes, fotografías familiares, discursos presidenciales y otras imágenes. Al hacerlo, superamos la tendencia a homogeneizar estos archivos y abrimos un espacio para comprender mejor la complejidad de las operaciones políticas en juego.

El concepto de expurgo nos conduce a examinar la colonización de los imaginarios colectivos, tanto por los agentes que ejecutan estas acciones como por aquellos que obtienen provecho de ellas, en un contexto de inestabilidad política. Este período se caracteriza por una serie de acciones y fricciones, articuladas por diversos actores difusos, tanto en el ámbito nacional como en los sectores progresistas.

Tras haber delineado las distintas capas analíticas que se desprenden del concepto de expurgo, nos adentramos en una reflexión de mayor profundidad en torno al significado inherente a esta noción.

El término "expurgar", al ser utilizado como verbo, denota un proceso dinámico que conlleva la selección y representación de un "indígena permitido". Esta práctica se manifiesta como un juego en el que, al mismo tiempo que se realizan nombramientos y se construyen representaciones de un "indígena permitido", se define qué puede documentarse como oficial en relación con esta figura, es decir, lo que se preservaría en las estanterías de los archivos nacionales.

En esa operación de expurgo hay un tipo particular de despojo, dado que se nombra y posee "lo indígena" de otra manera, pero no dentro de un análisis sobre las actualidades de sus procesos históricos. No me refiero a una integración a un archivo físico, sino a un archivo simbólico, algo que habite el mundo del imaginario y funcione como una herramienta para evocar la violencia simbólica y material en sus múltiples formas.

Esta dinámica responde a la necesidad social de mantener un control político acorde con el proyecto nacional (Rufer, inédito). Se refiere a la creación de un "modelo de indígena" aceptado dentro de la nación, caracterizado por elementos coloniales,

masculinos, de tutela, sumisión, sujeción y fijación cultural. Este modelo, en muchas ocasiones, se presenta como un emblema nacional o una estampa distintiva.

La idea de “indio permitido” encuentra respaldo en los trabajos realizados por Claudia Briones sobre nación y alteridades, así como en la teoría de Alcida Ramos sobre movimientos indigenistas y alteridades. La primera autora muestra que “toda la construcción hegemónica de la nación construyó ayer y construye hoy versiones de indios permitidos, de nacionales apropiados e inapropiados” (Gleizer; Caballero, 2015:47). Lo que urge en este sentido es observar cómo se define y modifica en parte o en su totalidad esta selección.

En otras palabras, se trata de un análisis sobre “con base en qué criterios solo algunos sujetos y algunas de sus características o prácticas van quedando catalogados como inapropiadas, o incluso amenazantes” (Gleizer; Caballero, 2015:47). Esta inquietud gira en torno del cuestionamiento sobre que se desea preservar como memoria indígena en la nación y que no, lo que se pretende que sea asimilado y lo que no. Se trata de un debate que nos invita a tomar en cuenta el tema de las políticas de las emociones en la construcción de la nación. Además de ser un cuestionamiento sobre qué puede ser o no memoria nacional, se trata de preguntar qué siente la nación (Ahmed, 2015).

La autora Alcida Ramos ya esbozaba una crítica importante sobre la creación de un modelo idealizado de indígena, particularmente en el contexto de las organizaciones no gubernamentales (ONGs). Argumenta que la causa indígena ha seguido un camino que podría compararse con la teoría weberiana, caracterizada por la racionalización y la burocratización. Sin embargo, esta representación de los indígenas ha alcanzado un extremo que puede describirse como un “simulacro”: un modelo preconcebido que reemplaza por completo “la experiencia real” de interactuar con las comunidades indígenas.

El término “simulacro” se refiere a la creación de una imagen idealizada de un indígena que se convierte en esencial para las ONGs para movilizar recursos y esfuerzos en función de la imagen idealizada de un “indio perfecto”: “dependiente, sofrendor, víctima do sistema, inocente das mazelas burguesas, íntegra em suas ações e intenções e de preferência exótico.” Este “modelo de indio” se convierte en una especie de holograma ético que guía las acciones de los activistas (Ramos, 1995, 6).

La crítica de Ramos se centra en la distancia entre este "indio modelo" y los "indígenas reales", que pueden ser complejos, diversos y problemáticos en su experiencia cotidiana. Esto conduce a una representación estereotipada, alejada de la realidad indígena y, en última instancia, a una desconexión con las necesidades y aspiraciones políticas de las propias comunidades.

La autora sugiere que esta situación se relaciona con la competencia por recursos financieros y la necesidad de cumplir con los estándares éticos occidentales para recibir apoyo financiero. Si bien las organizaciones dependen de los indígenas para justificar su existencia, también imponen condiciones que a menudo no reflejan la realidad de las comunidades indígenas. Esto genera un dilema ético y práctico, poniendo en cuestión la integridad de la colaboración entre activistas y comunidades indígenas.

Se enfatiza que estos patrones burocráticos, que a menudo se confunden con el compromiso político, se instalan en las entidades, “reclamando que se faça a assepsia da alteridade indígena como contrapartida da colaboração: não é com o índio real que se colabora, mas com o índio-modelo: as entidades dependem dos índios, mas dos índios criados por elas” (Ramos, 1995, p. 8).

Por último, destaca la necesidad de repensar la dinámica de cooperación y financiamiento en el activismo indígena que se vale de un lenguaje “consumo simbólico da alteridade”, convirtiendo en posible que “imagens recapeadas desses índios sejam vicariamente vividas pela indústria do ativismo indigenista” (Ramos, 1995, 8).

Podemos observar que las huellas del expurgo son como marcas de una selección; constituyen fronteras que unen y separan el campo de los sentidos. Esta selección interactúa con lógicas sociales y económicas necesarias en determinado momento histórico.

El expurgo instaaura un “modelo indígena” que, al mismo tiempo en que fija un tipo de memoria, expulsa otras. Aquello que no se ajusta o que se percibe como una amenaza para el proyecto nacional y la restauración del orden es eliminado, mientras que se preserva lo que contribuye a dichos objetivos. La clasificación y selección de lo que se considera útil y lo que no, se lleva a cabo mediante el control de la memoria y la supresión de voces subalternas, lo que conlleva procesos de borrado e invisibilización.

Cuando hablo de "imagen/modelo de indio", me refiero a un producto generado de manera constante y difusa por las interacciones sociales, políticas, históricas y



psíquicas, manifestándose en una variedad de discursos e imágenes con el propósito de construir una "realidad" (presuponiendo una representación fija del indígena) y una racionalidad sobre ciertos pueblos y grupos (Castoriadis, 2000).

Durante este proceso de nombramiento e instauración, se llevan a cabo ciertos borrados que van más allá de simplemente eliminar archivos, implicando la supresión de ciertas formas de entender lo "indígena". Lo que se permite conservar y lo que se borra reflejan paradigmas impulsados por la nación. Esta selección de imágenes indígenas, que nunca se centra en el indígena como sujeto contemporáneo, tiene el propósito de mantener y perpetuar la colonialidad al obstaculizar una comprensión crítica sobre estos sujetos.

En efecto, la aceptación o no aceptación de lo indígena en la nación tiene que ver con la articulación de la colonialidad, puesto que nos "permite ver la persistencia colonial". El carácter ambivalente de esta lógica y sus desdoblamientos sociales y políticos no solo niegan los procesos de historicidad indígena, sino que también los despojan de su politización.

Abro un paréntesis para decir que tampoco la salida sería defender el reconocimiento de los indígenas como sujetos de derechos o sujetos políticos. La condición de "ser sujeto" viene de un modelo liberal, así que se ajusta a las leyes de razón universal y del positivismo, creando un concepto de libertad que está atrapado en códigos y sistemas. Yo veo el sujeto de derecho como una cristalización para que sea posible alcanzar el progreso y la modernización.

Esta dinámica de despolitización implica una especie de negación de "lo indígena" en diversas temporalidades. En este sentido, el expurgo no solo se refiere a la eliminación o supresión de ciertos aspectos de la realidad indígena, sino también al control y domesticación del tiempo de las historicidades que perpetúa el despojo de estos pueblos. Trabajar desde el concepto del expurgo nos invita a pensar cómo el extractivismo, el despojo y la expropiación ocurren desde lo simbólico, y, principalmente, la selección de un "modelo del indio" muestra una dominación política que constituye como síntoma la pérdida del derecho elemental de decidir sobre su propio destino. En el próximo capítulo, analizaremos el expurgo en el contexto de la cultura.

## CAPÍTULO 2

### EXPURGO Y PACIFICACIÓN DE LA CULTURA INDÍGENA

“El neoliberalismo es generoso y quiere incluir a los indígenas para que se fortalezca el proyecto democrático neoliberal” (María Galindo-14-08-22).

La preservación de la naturaleza y de la diversidad ecológica surgió como una de las principales preocupaciones hacia finales del siglo XX, generando una transformación significativa en el enfoque de la cuestión indígena. La “cultura” de los pueblos indígenas experimentó también una transformación conceptual, al dejar de ser considerada únicamente como una herencia para ser reconocida como una valiosa contribución al multiculturalismo.

En América Latina los años noventa estuvieron marcados por una característica sobresaliente que fue la llegada del neoliberalismo y sus políticas impulsadas por el capitalismo. Durante estos años, “el mercado y la economía” pasan a ser el “centro de la vida social”, y “el capital financiero” pasa a ser “el centro del mercado en un nivel transnacional” (Curiel Pichardo, 2013:59).

Como consecuencia de las recurrentes crisis económicas, en muchos países, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) emitieron una serie de recomendaciones como la privatización, apertura de mercados y estabilidad macroeconómica a todas las naciones de América Latina bajo el argumento de que los pueblos de estas naciones vivirían una etapa de crecimiento económico.

Podemos citar como ejemplo el informe del Banco Mundial bajo el título “Crecimiento Económico y Comunidades Tribales: consideraciones de ecología humana”. En este documento había propuestas “para um controle dos efeitos dos projetos de desenvolvimento financiados pelo banco sobre as populações indígenas” y un pedido a los estados nacionales para que reconocieran sus etnias y culturas ancestrales (Carneiro Cunha, 1987:133).

Esta “preocupación” por los derechos culturales, llevó a la formación de diversas alianzas con instituciones financieras multilaterales y organizaciones no gubernamentales. No obstante, las acciones requeridas en relación con las comunidades indígenas reflejaban una serie de directrices alineadas con el neoliberalismo.

Las concepciones ampliamente difundidas acerca de un hipotético crecimiento económico derivado del reconocimiento y la incorporación de las diversidades contrastaron significativamente con la realidad, pues “desde el surgimiento de este modelo, la pobreza y la miseria han llegado a niveles exorbitantes” (Curiel Pichardo, 2013:60).

En Brasil, las nuevas políticas impulsadas por el Banco Mundial ejercieron un impacto significativo en la materialización de proyectos emblemáticos como "Ferro-Carajás" y "Polonoroeste". El primero de estos proyectos se erigía en torno a la ambiciosa meta de producir no menos de 15 millones de toneladas de mineral de hierro, empleando técnicas de voladura controlada, y con miras a satisfacer primordialmente la creciente demanda del mercado asiático por estos recursos minerales (Zonta y Trocate, 2016).

Los argumentos que fundamentaron los desembolsos destinados al Proyecto Grande Carajás a comienzos de la década de 1980 se sustentaban en la noción de que Carajás, a través de su explotación minera, poseía el potencial de saldar las obligaciones financieras vinculadas a la deuda externa del país (Zonta y Trocate, 2016).

El programa Polonoroeste, en vigor entre 1982 y 1987, tenía como misión principal la pavimentación de la carretera que conecta Cuiabá y Porto Velho. Este emprendimiento puede ser considerado como un símbolo de la apropiación territorial por parte del sector empresarial en la vasta región centro-oeste de Brasil. A raíz de estos acontecimientos, desde el año 1986 en adelante, se ha suscitado una marcada ausencia en cuanto a la demarcación de tierras indígenas en el país.

Asimismo, estas recientes políticas promovidas por el Banco Mundial incidieron con firmeza en el ámbito del poder ejecutivo, generando una fuerte influencia en la incorporación de estas directrices en los procedimientos administrativos relativos a la demarcación de tierras indígenas (Cunha, 1987:133).

A esta agenda de derechos culturales Charle Hale (2006) la denominó “multiculturalismo neoliberal”. A través de este concepto, la autora muestra que el

proyecto neoliberal no se trata sólo de políticas económicas o de reforma del Estado, sino que incluyó políticas de ajuste social informadas por un proyecto cultural, referente, pues, de una defensa de la cultura que sería organizada dentro de la matriz de diferencia, alteridad y diversidad cultural (Segato, 2007).

El principal mensaje difundido por este proyecto supuestamente implicaría el reconocimiento de las diferencias culturales en el sentido de lograr una sociedad y una ciudadanía multiétnica o pluriétnica. A la distancia podría ser leído como un acto progresista, pero tales discursos estuvieron muy marcados por ambigüedades con respecto al reconocimiento de la diferencia cultural, resultando en una dicotomía entre sujetos reconocidos y rechazados socialmente, mostrando que la demanda de reconocimiento tenía fines distintos al multiculturalismo defendido por las minorías (Hale, 2002).

Bajo este prisma, la defensa del multiculturalismo no constituye un dispositivo de promoción de la inclusión, sino un discurso político engañoso que convertiría la humanización del neoliberalismo en una capa de protección de las relaciones de dominación. En tal sentido, la implementación de este multiculturalismo hueco no serviría como concepción política para cuestionar lógicas capitalistas y patriarcales, tampoco produciría algún tipo de transformación política o social.

Sin la debida critica a la implementación multicultural, los gobiernos latinoamericanos transformaron la democracia en “un mecanismo de selección de gobernantes que administran el sistema político con criterios de mercado, al tiempo que se abren procesos para la participación ciudadana” (Curiel Pichardo, 2013:59). A la par de este endurecimiento económico, hubo un cierto uso político involucrado con una reorganización de los equilibrios entre política y economía, enfocada en los derechos culturales como un medio para promover las propias agendas políticas.

En el año de 1990, en Brasil, ya se podía oler el proceso de redemocratización. Fernando Collor de Mello asumía la presidencia mediante el primer voto directo, marcando un hito después de cinco elecciones indirectas bajo regímenes militares. Estas elecciones fueron altamente disputadas, con la presencia del candidato de izquierda Luis Ignacio Lula da Silva, quien asumió la presidencia en el año 2002 como representante del Partido de los Trabajadores (PT).

La agenda política de Collor no se alineó explícitamente con una agenda de multiculturalismo neoliberal, sin embargo, algunas de sus políticas y acciones pueden ser examinadas desde esta perspectiva debido a la paradójica acentuación de una política que buscaba la emancipación de las comunidades indígenas y la valorización cultural, al mismo tiempo que promovía la integración, la explotación, la manipulación de intereses de empresas multinacionales y la invasión de territorios indígenas.

En este contexto, el propósito de este capítulo radica en llevar a cabo un examen crítico de las políticas indigenistas bajo el gobierno del expresidente brasileño Fernando Collor de Mello (1990-1992). Este análisis se basa en el estudio de un documento titulado "A reconquista da América: série de diretrizes para um novo Brasil" (una síntesis de su mandato presidencial) y se relaciona con los marcos políticos vigentes en ese período, como la demarcación de la tierra indígena Yanomami y la conmemoración del Día del Indio. Además, se recurre a la consideración de la ECO-92, la primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, que tuvo lugar en Río de Janeiro en 1992, para destacar aspectos de resistencia política y cultural.

Mi propósito es estimular la reflexión en torno a una nueva forma de poder que ha dado forma a las políticas indigenistas implementadas durante el gobierno de Collor. Este nuevo enfoque opera en diversos registros: a partir de requerimientos de lo que Charle Hale (2006) denominó como "multiculturalismo neoliberal" y "bajo una lógica de "pacificación de la cultura" (Rufer, 2019), vinculando de un modo "armonioso" la presencia indígena a la vida política para que el proyecto de modernización y democracia se desarrolle conjuntamente.

Con esto no estoy afirmando que la política cultural se reduce al tratamiento de este tema a lo que hacen los gobiernos (García Canclini, 1983). Más bien, durante la década de los noventa, los debates sobre políticas culturales pasaron de un enfoque centrado en las expresiones artísticas a un ámbito esencial para la gobernabilidad, según lo argumentó Arqueros en 2013. Este cambio se vuelve crucial al abordar políticas que involucran la diversidad cultural y los procesos de expurgo de "lo indígena" en la nación.

De modo complementario, intento enseñar que durante el gobierno de Collor, la demarcación de las tierras se redujo a un acto performativo, una exhibición política a los ojos imperiales, un acto vaciado de sentido. Esta estrategia evitó involucrarse de

manera directa en un enfrentamiento frontal con los regímenes neoliberales y las movilizaciones indígenas.

Comprendo que este trasfondo, construido a través de diferencias, esencialismos y otros marcadores de racialización, facilitó la introducción de la tesis político-jurídica del "Marco Temporal de 1988". Por un lado, esta perspectiva puede interpretarse como una "deshistorización de la experiencia", dado que requiere la evidencia de la presencia física en el territorio en la fecha de 1988, desatendiendo las dinámicas históricas de movilidad inherentes a estas comunidades.

En el centro de la discusión reside una preocupación personal sobre el reconocimiento de este gobierno como un *gobierno exento de ejercer prácticas violentas contra los pueblos indígenas debido al gran número de demarcaciones de tierras indígenas*. Aquí también se encuentra un dilema político incómodo acerca de cómo estas observaciones eludieron el escrutinio crítico de la izquierda. En este contexto, la crítica cultural, carente de matices, se transformó en una narrativa considerada como una historia ya superada y, por ende, estéril.

### **La política indigenista en el gobierno de Fernando Collor de Mello (1990-92)**

Es importante destacar que Collor no centralizó todas las decisiones de su Gobierno, ya que estas elecciones se enmarcaron en una serie de estrategias orquestadas por grupos de poder que ejercían influencia sobre el Estado. En la década de los 90, esta influencia fortaleció la permanencia de una sociedad estamental y una cultura patrimonial que mantenían intactas las profundas inequidades oligárquicas que socavaban la democracia. En reiteradas instancias, Collor era percibido como integrante de un conglomerado más extenso de actores políticos, en vez de ser concebido como el protagonista central. En lugar de centrarse en la personalización, resulta más ilustrativo para este análisis entender las múltiples trayectorias que llevaron a la formación de su gobierno, el cual se distinguió por la presentación de propuestas políticas contradictorias.

El gobierno del presidente Fernando Collor de Mello estuvo simbólicamente marcado por la transición democrática de la política brasileña que empezó en 1985. El régimen militar de 1964-1985 había otorgado la hegemonía al sector más

internacionalizado de la economía, configurando un régimen basado en el modelo de dominación burocrático-militar, cuya política interesó tanto a la burguesía internacionalizada como al propio grupo militar y a algunos sectores de clase media. Estas circunstancias demandaron nuevas articulaciones políticas compatibles con la propuesta del modelo de desarrollo económico y social.

Según Ruy Marini, durante el gobierno de Collor se construyó un discurso orientado a combatir la corrupción, estabilizar la situación financiera, reformar el Estado y modernizar la economía. Esto resultó en la obtención de apoyo de un segmento empresarial que había experimentado un significativo crecimiento en la década de 1980, particularmente en campos como la informática, las telecomunicaciones y otras industrias avanzadas (Marini, 1992).

El gobierno de Collor levanta la bandera en defensa de la modernidad, como un buen “representante de la derecha moderna” ofreciendo un relacionamiento con sus lectores marcado por “elementos populistas”, pero que no se aplicaba a prácticas populistas (Pereira, 1991). Así, logró consolidar el respaldo de las élites terratenientes, quienes se valieron de la nueva coyuntura política para ejecutar los planes de modernización acumulados durante la era Vargas (1930-1945) y por Juscelino Kubitschek (1956-1961): la construcción de un nuevo Brasil bajo el diseño de la modernización.

En su primer año de mandato, Collor instauró el Programa Nacional de Desestatización (PND), que desembocó en la transferencia de la riqueza del país, las empresas estatales y los servicios públicos al ámbito privado. Esta acción se alineó con los intereses del poder económico y las empresas multinacionales, que buscaban maximizar sus ganancias, y a lo largo del tiempo esto resultó en la reducción gradual de los derechos laborales y la desprotección del mercado interno.

Al realizar un análisis detallado de la política indigenista en el período del mandato de Fernando Collor de Mello y la relación de su gobierno con las comunidades indígenas, se revelan más contradicciones que ambigüedades. A pesar de que durante mucho tiempo se consideró que la política indigenista de Collor carecía de una definición clara, en realidad, estaba impregnada de una estrategia deliberada. Esta estrategia buscaba promover la convivencia pacífica y garantizar la estabilidad nacional, apelando a conceptos como la tutela, la ciudadanía, el desarrollo y la modernización.

Examinando el informe "Brasil Indígena", coordinado por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) y publicado por la Presidencia de la República en 1992 como una extensa síntesis de los dos años del gobierno de Collor, se pone de manifiesto la contradicción entre el discurso de desarrollo propugnado por su administración y su abordaje de la política indígena.

Al comienzo de este texto, el mencionado presidente comienza a manifestar una profunda inquietud en relación con la salvaguardia de los derechos y la herencia cultural de los pueblos indígenas, así como en lo que respecta a la cuestión de la demarcación de sus territorios. Estos discursos se difundían de manera constante a través de los canales de comunicación políticos de la época.

A lo largo de la obra "Brasil Indígena", Collor realiza una revisión minuciosa de los actos violentos perpetrados contra los pueblos indígenas desde el inicio de la conquista. Se adentra en el período imperial, donde la política indigenista se cimentaba en la catequización llevada a cabo por los misioneros. A medida que el texto aborda el siglo XX y el proceso de modernización en Brasil, el autor ofrece un análisis detallado de la labor desempeñada por el Serviço de Proteção ao Índio (SPI) entre 1910 y 1967.

En su lectura, el SPI había logrado prevenir la exterminación física de las comunidades indígenas "arredias", es decir, aquellas que se mantenían distantes de la sociedad circundante y evitaban contactos frecuentes con agentes externos, incluso con el propio Estado. Esto se logró mediante la implementación de políticas de pacificación, que, según Collor (1992:10), hicieron que "el SPI fuera fundamental para el surgimiento de una tradición indigenista. Sin ello, numerosos grupos no habrían tenido ninguna posibilidad de supervivencia" (Collor, 1992:10).

La tradición indigenista a la que hacía referencia Collor estaba vinculada al concepto de tutela, pero no tanto en su aspecto normativo, sino en su aplicación práctica y funcional. Según él, la promulgación de la Constitución de 1988 había abandonado la postura integracionista al paso en que introducía los conceptos de la diversidad cultural y del derecho a la diferencia, al reconocer en el art. 231, *caput*, a los indios, su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> A pesar de la Constitución de 1988, los derechos políticos y la capacidad de los pueblos indígenas para ejercer plenamente su autonomía y participación en la vida política y social de Brasil no están respaldados. Esta carencia de respaldo adecuado a los derechos políticos de los pueblos indígenas es una de las causas principales de la escasa efectividad de estos preceptos constitucionales.



Un punto curioso es que en el discurso de Collor, la política integracionista fue dejada de lado, mientras que, simultáneamente, se llevaron a cabo refinamientos en el sistema tutelar. En sus palabras: “a tutela, que até então tinha um carácter restritivo, com base numa relação autoritária e paternalista, **foi aperfeiçoada** objetivando estabelecer uma prática **mais moderna e limitada**” (Collor, 1992:12- negrita própria).

Los referidos discursos presidenciales de Collor parecían diluirse social y políticamente mientras él ponía en marcha los procesos de demarcación de tierras indígenas, en especial de la tierra indígena Yanomami que ya enfrentaba hacía dos décadas la invasión sistemática de *garimpeiros* en sus territorios, lo cual resultó en un cuadro de violencias, enfermedades y muertes que continúa hasta la actualidad.

Paralelamente, el gobierno de Collor implementaba políticas que resultaron perjudiciales para las comunidades indígenas. Esto incluyó la aprobación de proyectos hidroeléctricos que generaron el desplazamiento forzado de comunidades enteras y la devastación de sus territorios. Asimismo, se redujo la financiación destinada a la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), entidad encargada de promover los derechos relacionados con la salud, educación y territorio de los pueblos indígenas.

En los registros históricos de demarcaciones de tierras indígenas, Collor ocupa el segundo lugar como el presidente que más demarcó tierras indígenas, siendo el primer presidente Fernando Henrique Cardoso (1995-2002).

GOVERNO	PERÍODO	Nº DE HOMOLOGAÇÕES	MÉDIA ANUAL
JOSÉ SARNEY	1985-1990	67	13
FERNANDO COLLOR DE MELO	JAN. 1991 – SET. 1992	112	56
ITAMAR FRANCO	OUT. 1992 – DEZ. 1994	18	9
FERNANDO HENRIQUE CARDOSO	1995-2002	145	18
LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA	2003-2010	79	10
DILMA ROUSSEFF	JAN. 2011 – AGO. 2016	21	5,25
MICHEL TEMER	AGO. 2016 – DEZ. 2018	1	0,5
JAIR BOLSONARO	2019 – AGOSTO 2022	0	0

Fuente: Relatoría de Violencia de los pueblos indígenas del CIMI, datos de 2022<sup>14</sup>.

<sup>14</sup>Relatoría disponible en: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/08/relatorio-violencia-povos-indigenas-2021-cimi.pdf>. Acceso en 10 de marzo de 2024.

Con la publicación del Decreto n. 22, del 4 de febrero del año de 1991, asignada por Collor, fueron demarcadas cerca de treinta y cinco millones de hectáreas de tierras indígenas, equivalentes a trescientos cuarenta tierras indígenas. El referido decreto fue considerado el más favorable con respecto a la demarcación de las tierras indígenas en Brasil.

Estos datos marcan una gran contradicción en el escenario político brasileño, una vez que *hubo más demarcaciones de tierras indígenas en Brasil en los gobiernos considerados de derecha que en los gobiernos de izquierda*. Esto subraya la importancia de la pragmática de lo posible: la época en que se demarcaron la mayoría de las tierras indígenas coincidió con un período de auge del neoliberalismo en América Latina y sus propuestas de lo multicultural en sus dimensiones materiales e ideológicas.

Sin embargo, también es relevante destacar la significativa resistencia de los movimientos sociales en Brasil, en particular el protagonismo político del Movimiento Sem Terra (MST), que abogaba por la "reforma agraria" durante esta era de ascenso neoliberal. Todo esto plantea interrogantes sobre las dinámicas y rastros dejados por estos procesos en la política.

Por un lado, la mayor cantidad de demarcaciones de tierras indígenas durante los gobiernos de derecha podría interpretarse como un intento de apaciguar tensiones y conflictos en un contexto de creciente presión internacional y de movimientos indígenas en ascenso, lo que podría entenderse como una estrategia para mostrar compromiso con los derechos indígenas dentro de un marco neoliberal.

No obstante, esta aparente concesión también podría estar relacionada con la expansión de la agroindustria y otros intereses económicos en tierras indígenas, con el propósito de facilitar la explotación de recursos naturales como la minería y la agroindustria. Esto suscita cuestionamientos acerca de las auténticas motivaciones subyacentes a dichas demarcaciones y si efectivamente perseguían la salvaguarda de los derechos indígenas.

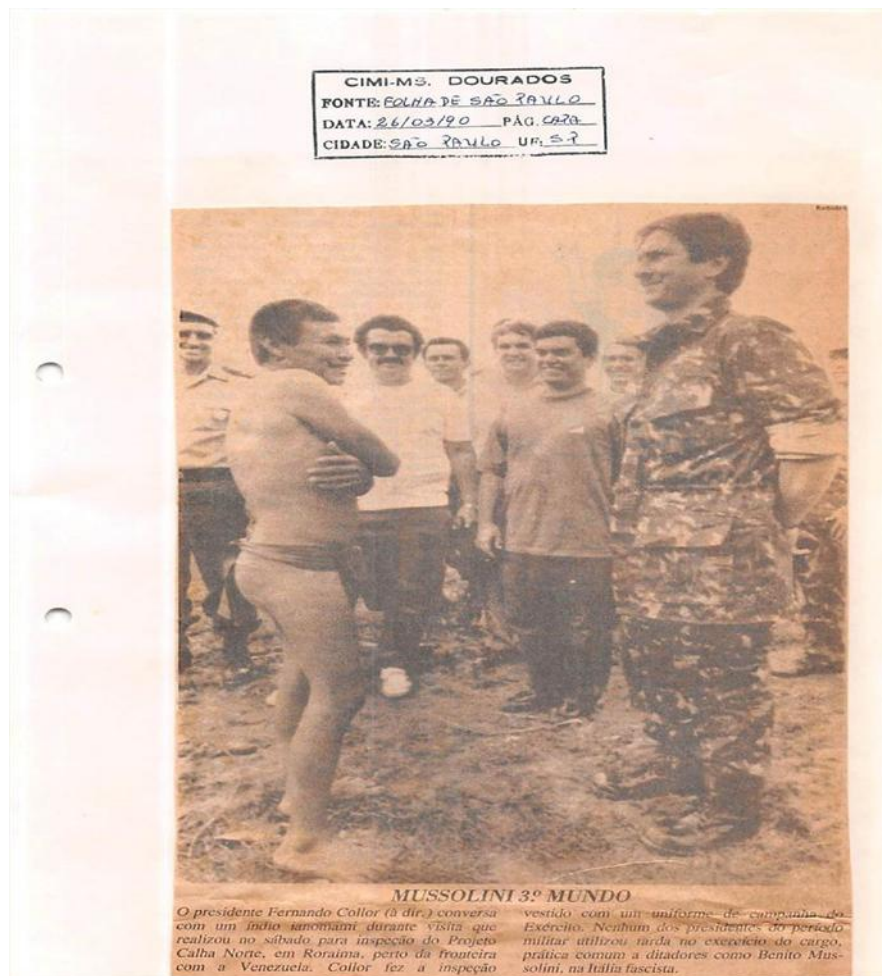
Por otro lado, la resistencia de movimientos sociales, como el Movimiento Sem Terra (MST), que abogaban por la reforma agraria, también influyó en este proceso. La presión ejercida por estos movimientos pudo haber llevado a una mayor demarcación de tierras, con el fin de evitar conflictos y mantener la estabilidad social.

Mi propósito no consiste en obtener una respuesta concluyente acerca de por qué se llevaron a cabo más demarcaciones de tierras indígenas durante un gobierno considerado de derecha. Más bien, se busca analizar y reflexionar sobre las dinámicas complejas que rodean la demarcación de tierras indígenas en Brasil. A través de la exploración de estos temas, se aspira a alcanzar una comprensión más profunda sobre la temática del expurgo y cultura.

### **Acercamiento de los Discursos Presidenciales de Fernando Collor de Mello**

A inicios de su gobierno, en los años 90, Collor visitó el Territorio Yanomami. El proceso de demarcación del territorio indígena Yanomami había sido iniciado a finales de la década de 1970 y encontró resistencia de diversos sectores, principalmente de los mineros ilegales en búsqueda del oro.

Su visita provocó una notable agitación en los medios de comunicación, principalmente derivada del empleo de uniformes del ejército brasileño, lo cual resultó en su clasificación como "Mussolini del tercer mundo". En este contexto, Collor parecía replicar un episodio que tuvo lugar en 1985, cuando facciones paramilitares, ataviadas con uniformes del ejército, llevaron a cabo una invasión en la mencionada zona.



Fuente: documentación interna del Consejo Indigenista Misionero -Cimi-MS Dourados.

Según la nota publicada por Folha de São Paulo, el propósito de Collor era inspeccionar el proyecto “Calha Norte”, lo que propició la apertura de una pista de aterrizaje en Paapi, la cual, poco tiempo después de su construcción, facilitó la invasión garimpeira en los territorios indígenas, consolidando un acceso estratégico que tendría profundas implicaciones para la ocupación y explotación de estas tierras.

El proyecto Calha Norte fue una estrategia militar brasileña para fortalecer la presencia del Estado en la región amazónica, especialmente en el área al norte del río Amazonas. Esto implicó el establecimiento de bases militares, la construcción de infraestructura y la promoción del desarrollo económico en la región.

Este proyecto fue desarrollado de forma encubierta como “seguridad nacional” fue formulado por los militares en 1985 y luego aprobado por el Consejo de Seguridad Nacional de Brasil con el objetivo de instalar puestos militares, pistas de aterrizaje y asentamientos cerca de la frontera con Venezuela de modo a evitar un supuesto “estado

Yanomami independiente” en la zona. Sin embargo, la justificación explícita en los documentos oficiales mostraba una preocupación por la expansión del tráfico de drogas en la frontera<sup>15</sup>.

El plan no preveía ninguna demarcación de territorios, tampoco implementar políticas de protección a los referidos pueblos, al contrario, sus efectos se acercaban a una reducción drástica del territorio Yanomami. En el diseño de la estrategia militar estaba la regulación del acceso al territorio y el control de los recursos de la naturaleza a lo largo de la frontera norte.

Collor también visitó el Parque del Xingu, ubicado en el Estado de Mato Grosso, Brasil. En la década de 1950, el Servicio de Protección a los indios - SPI reservó para los indígenas las tierras comprendidas entre la frontera de los estados de Mato Grosso y Pará, las cabeceras del río Botovi al sur, y desde el río Liberdade al este, hasta el río Teles Pires al oeste.

Diez años después, el Decreto nº 50.455/1961 creó el "Parque Nacional do Xingu," excluyendo de sus límites a diversas comunidades indígenas que habitaban en sus proximidades. No obstante, documentación histórica y un conjunto diverso de investigaciones acreditan la preexistencia del Parque del Xingu como un hecho antropológico mucho tiempo antes de la emisión del Decreto que lo consagró<sup>16</sup>.

Durante este período, las tierras indígenas abarcaban aproximadamente ochenta millones de hectáreas, lo que representaba casi el diez por ciento del territorio nacional. Mientras Collor abogaba por la modernización del país a través de la promoción del desarrollo y la expansión de sectores como el agronegocio, al mismo tiempo hacía una solemne promesa de acatar las disposiciones constitucionales que exigían la demarcación de las tierras indígenas antes del plazo fijado para el año 1993.

Los discursos pronunciados por Collor durante su visita al Parque Indígena Xingu se encuentran documentados en un trabajo titulado "A reconquista da América: série de diretrizes para um novo Brasil". Este compendio, disponible en la biblioteca de la Presidencia de la República, contiene varios discursos del presidente durante su breve mandato presidencial.

---

<sup>15</sup> Fuente archivo interno- Cimi- MS Dourados.

<sup>16</sup> Información disponible en: <https://pib.socioambiental.org/es/Povo:Xingu>. Acceso en marzo 2022.

En el discurso pronunciado en la ceremonia que tuvo lugar en el Parque Indígena Xingu, Collor destacó que la cuestión indígena era una prioridad en su gobierno. Reiteró su compromiso, alineado con las promesas de su campaña electoral, de demarcar todas las tierras indígenas en Brasil y de instaurar una nueva política indigenista. De manera enfática, se comprometió a validar la demarcación de la tierra indígena Xingu, enfatizando que esta medida tendría un impacto significativo en el abordaje de la cuestión indígena en el país (Collor, 1991, p.42).

Parecería que Collor buscaba establecer una sensación de confiabilidad como parte de una estrategia destinada a aliviar las tensiones y traumas heredados de la política de asimilación, tutela y asistencia del gobierno anterior bajo la presidencia de Sarney (1985-1990). Aunque tanto Collor como Sarney encarnaron la subordinación a los intereses más conservadores del país, la candidatura de Collor exhibió una nueva faceta caracterizada por eficiencia y una mayor consideración de las dinámicas internacionales.

En su discurso, Collor recurrió de manera evidente a la misma táctica colonialista empleada durante el régimen dictatorial, con la intención de fijar la posición de los indígenas en la nación brasileña. Sin embargo, en esta ocasión, adoptó una perspectiva de “contribución” cultural en lugar de concebir al indígena como un enemigo o amenaza.

Echemos un vistazo a los detalles:

“O índio ensinou nossos antepassados a conhecer a floresta tropical e os rios que cortam o nosso território. Seus mitos e visões de mundo **estão na base de nossa cultura popular e do nosso folclore**. Seu conhecimento da fauna e da flora iluminou as pesquisas de muitos cientistas, farmacólogos e médicos. **O mais importante é que os índios continuam a ensinar o homem contemporâneo**, e essas lições são o mais perfeito símbolo de relevância de seus conhecimentos para toda a humanidade. As lições da cultura indígena são uma inspiração para que aprendamos os caminhos possíveis da **conciliação do desenvolvimento com o absoluto respeito à natureza**” (Collor, 1991: 43 - negrita própria).

A partir de estos discursos, se observa que el gobierno de Collor aborda la "cultura indígena" mediante un sistema que puede caracterizarse como "fetichista" de la diferencia, según lo señala Baudrillard (1996:73). En este sistema, el valor de un objeto

o idea se determina por su grado de distinción en comparación con otros objetos o ideas. En el contexto de la cultura indígena, esto implica que se le otorga valor porque se la percibe como única o diferente en relación con la cultura dominante o hegemónica.

El mencionado gobierno parece dirigir su atención hacia esta diferencia cultural, empleándola como un elemento distintivo al tratar la cuestión indígena. Esto suscita cuestionamientos acerca de la instrumentalización de dicha diferencia como un signo dentro de un sistema de consumo político simbólico.

El sistema fetichista de la diferencia puede conducir a una suerte de "hiperrealidad", en la cual la realidad se ve distorsionada a causa de la sobreproducción y sobrevaloración de las diferencias. Baudrillard sugiere que este sistema puede tener efectos significativos en la percepción y la comprensión de la realidad de los pueblos indígenas en la contemporaneidad (Baudrillard, 1996).

Cuando analizamos los impactos de estos discursos, observamos varios aspectos, como la desvinculación de los conocimientos y saberes indígenas de la cultura popular y el folclore, la creación de una dicotomía entre la figura del indígena y la del hombre contemporáneo, así como la utilización de la cultura indígena como un recurso para conciliar el desarrollo con la naturaleza y, en última instancia, establecer un estado de bienestar social.

Todos estos puntos demandaban la preservación de lo que se consideraba "moderno", apoyándose, a su vez, en dos movimientos que excluían a los pueblos indígenas de la contemporaneidad: 1) la construcción de una noción de indigeneidad considerada como "no moderna" en absoluto; 2) la representación de su modo de vida como algo "ajeno a la cultura moderna", como si estuviera completamente al margen de esta última. (Sánchez Parga, 2013, p.129).

El pronunciamiento de Collor miméticamente presentaba una visión romántica del indio, una táctica utilizada para proteger y legitimar el propio gobierno, aliviar los "ojos imperiales" (van Loon, 2013). En este sentido el gobierno creó una cortina de humo a través de la perpetuación de esta "fotografía indígena tradicional" mientras seguía avanzando violentamente con los proyectos de modernización, los cuales afectaban directa y principalmente los pueblos indígenas.

Esta táctica transversal, se entrelazaba en los tonos pacíficos y en la intención ambigua de las estructuras más crueles de la dictadura civil militar, eliminando así

cualquier rastro de incentivo a una política de autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas, además de retomar de forma explícita el instituto de la tutela:

**“Estamos diante do desafio de adotar uma política indigenista que evite os erros do passado, sobretudo os que impuseram assimilações forçadas e empobrecedoras. O modelo de ação que tencionamos adotar promoverá o desenvolvimento autossustentado das comunidades indígenas e assegurará sua interação harmoniosa com a comunidade nacional. (...) “A tutela do Estado deve garantir o exercício pleno dos direitos do cidadão indígena” (Collor, 1991:44 - negrita própria).**

Collor, de este modo, revela una faceta adicional de la tutela que ya no se basa en la concepción del “indio” como alguien incapaz o incivilizado, como se sostenía en el texto del Código Civil de 1916, sino que se enfoca en el “indio” como ciudadano.

La defensa de la ciudadanía indígena presentaba contradicciones, ya que, junto a esta, se invocaba la tutela del Estado (formalmente abolida con la Constitución de 1988). En este sentido, el indígena ciudadano no constituía una fuente de legitimidad para las instituciones y el gobierno, sino más bien una parte de una estructura funcional dentro del marco del desarrollo y la modernización. Es decir, en un contexto político más amplio, no se trataba de un marco constitucional de ciudadanía, sino de un marco condicional para una forma de integración a la comunidad nacional.

El nudo entre la tutela y la propuesta de ciudadano-indígena en el discurso de Collor engendró un conjunto de normativas que condicionaron la percepción de la ciudadanía. Esta percepción se entiende como una especie de “restricción civilizada”, la cual se desempeña como “función de posesión” (Rama, 1998). Esto implica que, aunque se concede la ciudadanía, se mantiene un cierto grado de control o limitación en el ejercicio de los derechos de los indígenas.

La “noción de posesión” alude a una especificación de un tipo de ciudadanía (en la práctica inexistente) que más bien se refiere a un “reconocimiento” que nace de la dominación ejercida sobre el indio, como un último lenguaje de los procesos del desarrollo capitalista (Rufer, 2019). En otras palabras, se trata de una noción de ciudadanía que bajo el formato constitutivo de Estado, se concibe como una masa de individuos formalmente titulares de derechos y no con una organización comunitaria y colectivista de la vida (Segato, 2013, 132).



Durante el régimen de la dictadura civil-militar en Brasil, se forjó la figura del "indio liberado de la tutela" o "indio emancipado", cuya tarea era contribuir al desarrollo del país a través de la aportación de su fuerza de trabajo productiva o integrándose asimilativamente a la sociedad dominante. La emancipación de los indígenas se llevaba a cabo de acuerdo con las regulaciones internas del SPI, y se sostenía que los puestos indígenas dejaron de ser considerados como tales para ser transformados en centros agrícolas. El concepto de "indio" se veía más como una condición transitoria que implicaba que dejarían de ser considerados como indígenas para pasar a formar parte de la población rural.

Sobre el tema Souza Lima ya destacaba en su análisis:

**“La integración del indio a la sociedad brasileira suponía, desde la óptica de los servicios tutelares del gobierno, transitar desde su condición de nativo salvaje hacia la categoría de trabajador nacional, esa era la vía para su emancipación, por eso precisaba de un gran cerco pacificador que garantizara su colonización, preservara su condición de tutelado y fuera finalmente integrado al concierto de la nación”** (Lima, 2018:16- negrita propia).

De manera análoga, lo que Collor de Mello parecía rescatar era precisamente la retórica del "indio liberado de la tutela", que no se integraría de forma convencional, sino que entraría en una fase de "interacción" o, utilizando sus palabras, "interactuaría" de manera armónica con la comunidad nacional.

El indio liberado de la tutela, una mimesis del proyecto de Decreto de Emancipación, fue presentado en el año 1979 y rechazado por los pueblos indígenas, conforme a lo expuesto en la carta titulada la Palabra del Indio, escrita en la décima segunda Asamblea de jefes indígenas del estado de Goiás. Para los jefes indígenas, el decreto significó un acto hostil puesto que los pueblos indígenas no fueron consultados y no pudieron dar sus pareceres sobre los significados de la emancipación<sup>17</sup>.

El fondo de la idea de emancipación propuesta en 1979 y de la idea de "indio liberado de la tutela" propuesta en los años 90 residía en una lógica política dominante: el indio emancipado o liberado de la tutela, perdería su identidad indígena y sería naturalizado ciudadano brasileño, siendo los requisitos necesarios *los mismos de la*

---

<sup>17</sup> Periódico "A palavra do Indio"- 1979\_01. Archivo interno- Cimi.

*integración*. Cuando emancipados, los indígenas se convertirían en ciudadanos comunes y sus tierras dejarían de tener protección legal. En las palabras de Dallari: *desaparecerían* como “sujetos de derechos territoriales” (Dallari, 1979:79).

En ambos pronunciamientos, Collor emplea una estrategia retórica que refleja la contradicción subyacente en su proyecto político, centrado en una gestión orientada hacia objetivos nacionales y globales de desarrollo y modernización. No obstante, esta contradicción se torna aún más notable al examinar el enfoque cultural que el gobierno de Collor promovió durante las festividades del Día del Indio el 19 de abril de 1991. Este proceso de enunciación cultural, que se refiere a la formulación de la cultura como algo comprensible, legítimo y apropiado para la construcción de sistemas de identificación cultural, implica la articulación, producción y reconocimiento de la diversidad cultural (Bhabha, 1998: 63).

Esta presentación de “lo cultural” desempeñó un papel crucial en la comprensión de la dinámica política que aspiraba a armonizar las metas de desarrollo con el reconocimiento, la demarcación de tierras indígenas y la promoción de la cultura indígena, todo en el marco de un contexto neoliberal.

### **La pirotecnia cultural del Día del Indio**

Al cielo abierto, la Plaza de los tres Poderes ubicada en el centro de Brasilia, Brasil, deriva del encuentro de los tres poderes gubernamentales alrededor de la misma: el Ejecutivo, representado por el Palacio de Planalto; el Legislativo, representado por el Congreso Nacional; y el Judicial, representado por la Suprema Corte. Antes de la Plaza de los Tres Poderes se encuentra la Explanada de los Ministerios con sus edificios repetitivos que crean una apariencia de orden del gobierno.

En la plaza, no solo se elevan las imponentes estructuras modernistas concebidas por Oscar Niemeyer, sino que también se entremezclan las huellas y los aromas de las rutinas de los hombres de toga negra que imponen el orden, los ciudadanos comunes que recorren su vida diaria, los turistas que se maravillan ante la arquitectura, los comerciantes que ofrecen souvenirs de Brasilia y los activistas que, a través de protestas, agitan el tráfico y la cotidianidad. Todos estos actores, individuos que día a día se ven

inmersos en las diversas fuerzas políticas que operan en ese lugar y que generan tensiones constantes.

A pesar de que, desde una perspectiva puramente visual, la plaza podría ser considerada una postal utilizada para destacar la arquitectura modernista, si ajustamos nuestras miradas a una perspectiva más crítica, es posible notar que allí ronda un fantasma personificado por el antiguo ideal de varias figuras masculinas que, a lo largo de la historia, manifestaron sus objeciones a la modernización y al progreso de la futura Capital Federal.

El fantasma parecía estar bien instalado en el “Palacio do Planalto”, “Palacio da Alvorada” o “centro de irradiação de progresso” como denominaba JK. Este palacio es el lugar oficial donde el presidente del país ejerce sus funciones. En lo que se refiere a las demarcaciones de las tierras indígenas, es aquí donde tiene lugar la fase final: la homologación. En el exterior, especialmente en la rampa, es el sitio donde se realizan declaraciones presidenciales y celebraciones.

Era el 19 de abril de 1991 cuando el gobierno de Collor organizó la ocupación de los pueblos indígenas en el paisaje moderno de Brasilia como símbolo de su compasión con estos pueblos, rescatando los “mitos de origen” de la fundación de la ciudad, la cual representaba un “Brasil nuevo”, un “Nuevo Mundo” como indicaron los *outdoors* en el camino del Planalto Central (Holston, 1993). El “nuevo” que estaba allí sugiriendo la reinención de una nueva historia, la instauración de una nueva temporalidad.

¡Era día del indio! Un día que fuera creado por el Decreto-Lei n. 5.540/1943 en el gobierno de Getúlio Vargas. Desde su creación hasta la actualidad, el referido día es celebrado por los gobiernos siguientes de forma folclórica, espectacularizada y exhibitoria mientras las violencias materiales continúan siendo perpetradas contra estos pueblos.

Para la celebración del Día del Indio en 1992, la FUNAI había dispuesto la compra de atuendos, incluyendo sostenes y bragas, para vestir a las indígenas que desfilarían por la rampa del Palacio del Planalto junto al presidente Collor. Los cincuenta indios presentes estarían vestidos con ropas festivas, pintadas y adornadas con plumas, pero tendrían que cubrirse las partes íntimas<sup>18</sup>. Al pie de la rampa presidencial había otro

---

<sup>18</sup> Fuente: Periodico Poratim, XIII n.137- abril 1991- Archivo interno Cimi.

grupo de cincuenta indios, elegidos por el presidente para realizar una danza, debido a su grado de "aculturación", según él.

El indígena "aculturado" según la visión del gobierno de Collor, se perfilaba como un individuo que podía ser asimilado, ya sea como un recurso económico valioso para la nación o como una ficha en su estrategia política, como lo ejemplificó el prominente líder indígena Xavante, Mario Juruna<sup>19</sup>.

El mencionado líder solo pudo presentar su candidatura como diputado federal en 1982, ya que la legislación previa a la Constitución de 1988 permitía únicamente la participación en elecciones de indígenas considerados "aculturados". Sin embargo, cuando Juruna comenzó a abogar por los intereses de los indígenas, fue perseguido y se le negó el pasaporte cuando intentaba presentar denuncias en foros internacionales bajo la justificación legal de la tutela (Verdum, De Paula, Souza Lima, 2023).

Desde una perspectiva simbólica, el "indio aculturado" se concebía como una figura que, paradójicamente, estaba arraigada en la idea de una cultura "tradicional" pero despojada de su vínculo con la tierra, siendo vista como un "indio sin tierra". En este contexto, la aculturación se relacionaba con la pérdida de su conexión territorial, mientras se mantenía la percepción de una cultura inmutable.

Según lo expuesto por Ramos (2000, 279), las categorías de "indígenas aculturados" y "no aculturados" fueron utilizadas "como estratégia de desapropriação de terras, pois os aculturados teriam suspenso seu *status* de tutelados do estado e, em consequência, suas terras deixariam de ser inalienáveis".

La danza en la "rampa", que no surgió de una deliberación entre los indígenas, constituía un espectáculo de signos y símbolos, un movimiento y un tiempo domesticado (Rufer, 2010). Los movimientos se acercaban más a una función sociológica de interpretar el presente en los términos y normas preajustadas políticamente por los sujetos hegemónicos. Además de producir efectos de congelamiento visual, social,

---

<sup>19</sup> Cabe resaltar que, únicamente tras el transcurso de tres décadas desde la promulgación de la Constitución de 1988, Joenia Batista de Carvalho Wapichana se erigió como diputada federal, consolidándose como la segunda mujer indígena en ocupar un escaño en la historiografía política brasileña.

histórico, corporal, somático y mnemónico, la producción de identidades homogéneas y fijas en el tiempo conferiría, instantes después, la medalla al Mérito Indígena a Collor<sup>20</sup>.

Por supuesto, es tentador dejarse llevar en el análisis por los detalles y vestigios de los potenciales constructores de representaciones al crear una experiencia de celebración/solemnidad que luego instalaría en el ámbito político-social una imagen fija del indio.

En medio de escenarios marcados por la violencia, conflictos y desigualdades que despiertan nuestra empatía y generan un llamado a la resistencia, el expresidente Collor de Mello, caracterizado por su imagen de persona amable, optó por conmemorar el Día del Indio sin formular ninguna declaración acerca de las vidas perdidas debido a la negligencia de su gobierno. Además, hizo caso omiso de la persistente invasión de los territorios indígenas que previamente habían sido demarcados.

### **El fondo político de un multiculturalismo neoliberal**

A pesar de la transición del país desde un régimen militar de 21 años hacia un gobierno democrático, la administración de Collor de Mello parecía estar envuelta en una trama secreta que operaba al margen de los canales democráticos. A través de estos análisis, es posible discernir la persistente influencia de la mano militar en los esquemas de desarrollo nacional.

La convergencia de los procesos de democratización y neoliberalización en el contexto del surgimiento del multiculturalismo señala una nueva modalidad de poder y una gobernabilidad operada de manera diferenciada. Esto subraya el intrigante juego que se establece entre la cultura y la política en este período.

Como hemos observado, el multiculturalismo se presenta como una noción de raíces liberales que se centra en el reconocimiento de las diferencias y diversidad cultural dentro de las naciones. Bajo esta perspectiva, los gobiernos implementan políticas destinadas a reconocer la diversidad cultural de pueblos indígenas y afrodescendientes, aunque no solucionan los problemas de carácter social, económico y político que subyacen (Díaz-Polanco, 2010).

---

<sup>20</sup> El DECRETO Nº 71.258, DE 13 DE OUTUBRO DE 1972. Establece la condecoración denominada "Medalla al Mérito Indigenista". Bolsonaro fue galardonado con esta distinción en 2022.

Durante su mandato, se instituyó la diversidad cultural como un paradigma de modernización que se empleó para consolidar los fundamentos de la democracia. De acuerdo con su discurso, Collor afirmaba que "la democracia brasileña se fortalece con el respeto y la valorización del pluralismo cultural" (Collor, 1992:8).

De este modo, el proyecto de Collor se va difundiendo no desde los borramientos, sino desde la estrategia al manejar la presencia indígena en la economía y en la cultura dentro del marco de multiculturalismo neoliberal. En este proceso de incorporación, podemos observar que él se apropia de los dominios simbólicos donde se expresan las diferencias culturales, vaciando estas culturas como espacios de historicidad.

En este sentido, *la diversidad es incorporada como manejo de la expansión neoliberal*, como modo de controlar modos de vida y la producción cultural de los grupos racializados (Hale, 2006). Este manejo, contención y control son operados por diversos actores (como ya ha sido mencionado de forma introductoria), los cuales "capturan el código que se encuentra disponible a la administración del significado" (Rufer, 2019:79) para condicionar y legitimar el reconocimiento de una cultura. En este caso la diferenciación racial entre supremacía occidental y "otro racializando en su cultura" responsable de promover "una evidencia incontrovertible", "neutralizadora" y de "inmutabilidad" (Hall, 2010: 424) parece herramientas de captura.

La cultura era un recurso político estratégico del gobierno de Collor porque "la disputabilidad de lo cultural" formaba parte no sólo de "la conciencia práctica, sino cada vez más de la conciencia discursiva de muchos sujetos" (Briones, 2013: 6).

Briones nos explica que:

"la cultura no se limita a lo que la gente hace y cómo lo hace, ni a la dimensión política de la producción de prácticas y significados alternativos. Antes bien, es un proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propia metacultura (Urban 1992; Briones y Golluscio 1994), su propio "régimen de verdad" acerca de lo que es cultural y no lo es" (Briones, 1998:6).

Si la cultura se tratase de un proceso de significación que genera una "metacultura", la realidad multicultural y sus tensiones en este contexto deberían ser

controladas para mantener la integración de una nación amenazada por las diferencias históricas.

En este sentido, la cultura pasa a tener un carácter amenazante cuando pierde su “discrecionalidad” previa en términos de “rasgos” y “poblaciones” y aparece como praxis y proceso de producción de sentidos históricos, haciendo emerger significados fuera de las zonas hegemónicas. Este proceso impulsa la desmonopolización del control estatal sobre el tiempo y sobre la historicidad de los sujetos. Bajo esta perspectiva, la estrategia adoptada por el gobierno de Collor parece orientarse hacia la pacificación de la cultura.

En este contexto, se observa un avance significativo “en el proceso de integración de territorios y recursos naturales y culturales a los circuitos económicos de producción y comercio regionales, nacionales e internacionales” (Verdum, 2008:3), al mismo tiempo en que crea una idea basada en una supuesta indigeneidad auténtica, autónoma y moderna (De la Cadena; Starn, 2010:11).

### **La cultura “como una estampa pacificada”**

Desde la conquista, la idea de pacificar pueblos considerados salvajes estructuró y gestionó diversas políticas de ocupación del territorio. La política de pacificación ha sido analizada y desarrollada por el investigador Antonio Carlos de Souza Lima (2018). De acuerdo con su investigación, la pacificación se refiere a una estrategia del Estado brasileño que involucra a diversas instituciones gubernamentales, como la policía, la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), el ejército y los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, en colaboración con otras organizaciones no gubernamentales. Esta estrategia se caracteriza por intervenciones tanto temporales como espaciales en la gestión de las poblaciones consideradas “salvajes” en el país.

Desde una perspectiva espacial, según el autor mencionado, esta estrategia de pacificación implicaba una suerte de ataque disfrazado, una invasión encubierta bajo la apariencia de un rescate o salvación. Esto se traducía en la intervención en los territorios ocupados por estos grupos considerados “salvajes”. En cuanto a la dimensión temporal, estaba relacionada con el proceso de integrar a estos grupos en el flujo de la civilización moderna, marcando una transición desde lo que se consideraba un estado de

"salvajismo" hacia una forma de vida más acorde con los valores y las normas contemporáneas.

La noción de pacificación, como plantea el autor mencionado, surge del análisis de la historia oficial en torno al ejercicio del poder tutelar, inicialmente a cargo del SPI y posteriormente de la FUNAI. Este concepto nos invita a reflexionar sobre los procedimientos interpretativos, representativos y simbólicos, especialmente sobre las modalidades invisibles del poder tutelar. Se examina cómo estas prácticas se llevan a cabo y se redefinen dentro del marco de un régimen republicano, en pos de la conformación igualitaria de la nación brasileña. Según Souza Lima (2018), la pacificación implementada en Brasil se basó en una lógica propia de la guerra, caracterizada por un ejercicio específico del poder donde una de las partes en conflicto somete a la otra mediante el uso de la violencia con el fin de establecer un orden nacional.

Sin embargo, algunos puntos merecen cuidado en este análisis. En primer plano, la idea esencialista del contacto. En el contexto de la pacificación en 1910, las comunidades indígenas ya no ostentaban una estructura comunitaria intocada, habiendo cambiado culturalmente debido a los procesos de mestizaje compulsorios y deliberados, además de la aceptación espontánea de nuevos elementos culturales.

La pacificación represiva y militarista, como enseña Souza Lima (2018), fue una política planificada para garantizar la soberanía que en la época de la dictadura civil-militar presentaba un significado más cercano de la seguridad nacional. Dentro de esta lógica los territorios indígenas serían reducidos y los cuerpos amenazadores detenidos en nombre de la soberanía y seguridad nacional.

No obstante, si trasladamos el concepto de soberanía a un concepto moderno-colonial, emergen reflexiones que denotan que la soberanía no es meramente un discurso normativo, relegada bajo la égida estatal o encerrada en los confines de entramados institucionales supranacionales. Más bien, se erige como una facultad que no se limita a salvaguardar el autogobierno y la autodeterminación de un Estado en sus asuntos internos y externos, sino que se extiende hacia la capacidad de conceptualizar, cartografiar y catalogar, que ha encontrado cumplimiento mediante la presencia militar.

En las reflexiones de Achille Mbembe (2020), se observa que la guerra ha sido empleada como un medio para establecer y consolidar la soberanía. Bajo esta perspectiva, la soberanía se revela como la facultad de determinar quién debe ostentar



el poder de manera preeminente, así como quién puede mantenerse con vida o perecer. Este concepto de soberanía abarca la capacidad de ejercer un control sobre la mortalidad y configurar la vida como una expresión y un despliegue del poder.

Aunque la perspectiva de Mbembe (2020) se centra en las muertes físicas, su enfoque guarda consonancia con la idea de "muerte simbólica" que incide en las comunidades indígenas en numerosas ocasiones. Esta noción se refiere a procesos de expurgo en los que se determina de qué manera y en qué aspectos pueden perdurar como parte de la representación nacional.

Durante el gobierno de Collor, la "muerte simbólica" se manifestó a través de la estrategia de pacificación de la cultura. El término "indio", que previamente había sido clasificado como un enemigo y percibido como un obstáculo para los proyectos de construcción de una nación moderna durante la época de la dictadura civil-militar, experimentó un cambio en su percepción.

En el contexto del multiculturalismo, los pueblos indígenas pasaron a habitar, en este marco, "una retórica de derechos, de capital social, recurso político (como interlocución y botín de estado) y recurso económico (turismo y promoción de la diversidad)", explica Rufer (2016:280).

Este tipo de pacificación no tenía carácter de medida administrativa de naturaleza militar, la cual apuntaba a la expansión económica de la tierra, sino al manejo y domesticación de la cultura indígena, a través de los discursos presidenciales y en las celebraciones oficiales que inscribían a los indígenas en una especie de modelo de "indio permitido" para así mantener un orden política y social de la nación brasileña.

La pacificación de la cultura, como concepto, puede llevar consigo una connotación positiva y paternalista, ya que sugiere la idea de traer orden y civilización a las sociedades consideradas "salvajes" o "primitivas". Esta noción a menudo se asocia con una actitud tutelar, donde una autoridad externa asume el papel de protector y guía de las culturas indígenas o no occidentales.

Sin embargo, lo que a menudo se pasa por alto en esta representación es la violencia implícita en el proceso de pacificación. La imposición de valores culturales, normas y estructuras sociales a menudo implica la supresión de las prácticas culturales autóctonas, la degradación de las identidades indígenas y la pérdida de autonomía. Esta

violencia puede manifestarse en la apropiación de tierras, la imposición de creencias religiosas, la prohibición de lenguas indígenas y la erosión de las tradiciones culturales.

En síntesis, la pacificación de la cultura opera silenciando o desfigurando la violencia inherente en su gestación, en lugar de ser explícitamente declarada, se invisibiliza o se disfraza bajo el discurso del orden y la paz. Esto, a su vez, contribuye a perpetuar la violencia inherente a la construcción y sostenimiento del neoliberalismo.

### **El Indio Permitido en la Cultura**

La creación de un "indio permitido" se convirtió en un elemento central para mantener la percepción de una cultura pacificada. Durante el gobierno de Collor, se empleó este tipo de "modelo de indio" como representación de una colectividad plural, en consonancia con la idea de multiculturalismo. En la práctica, el "indio permitido" se convirtió en un objeto de construcción imaginaria y manipulación nacional, como lo señaló Ramos (2012:167), actuando como una suerte de "moneda de cambio del capital simbólico", respaldada por el apoyo y la legitimidad conferidos por los discursos globales.

Fijar una figura del "indio permitido" exigía un trabajo de selección de una imagen de indio que fuera capaz de reproducir códigos culturales conocidos, códigos culturales familiares y que no despertasen extrañeza en el universo multicultural de la nación. Hablo de un indio "reliquia" como parte de un grupo étnico cuyas características culturales lo distinguen de la sociedad nacional.

Hago uso del término "indio reliquia", acuñado por Mario Rufer, ya que considero que es de importancia fundamental para emprender una reflexión en torno a la tradición y la pacificación de la cultura. Rufer subraya que el "indio reliquia" no es simplemente un símbolo de un pasado pretérito, sino más bien un "fragmento-testigo", una "muestra viva" de una era anterior digna de veneración (Rufer, 2016, p.85). Podríamos también decir sujeto pasivo que forma parte de una cultura ancestral que se incorpora a una estética contemporánea a la "tradición".

De acuerdo con Rufer, la reliquia solo existe "cuando una voz exterior es capaz de autorizar el vínculo de lo venerable. No hay reliquia sin autoridad". Como enseñé anteriormente, Collor instaura el "indio reliquia" como parte de un proyecto moderno

de gobernabilidad (Castro-Gómez, 2005). Este “modelo de indio” es usado para manejar negociaciones políticas, las aprobaciones de decretos, los pronunciamientos presidenciales y las celebraciones conmemorativas.

De este modo, el discurso de “tradición inmutable”, amparada en una particular articulación entre un “tiempo pasado y la apropiación del arcaico”, juega un papel crucial porque ella es el único tiempo y destino posible para estos pueblos. El indio se establecería como una figura fundadora responsable de preservar inalterada la identidad étnica tradicional como raíz histórica y no como elemento del presente histórico. De acuerdo con este análisis la cultura se reduciría a “una muestra viva del pasado” (Rufer, 2019 :85-89).

### **Desafiando la Fotografía del "Indio Reliquia”**

Durante el primer año del gobierno de Collor, la política indigenista se mantuvo en línea con la política de integración previamente establecida durante la dictadura civil-militar. El referido gobierno optó por no revocar los decretos promulgados por el gobierno de Sarney y en respuesta a las presiones internacionales, introdujo una política de “pirotecnia cultural”. Según una nota publicada por el Cimi en 1990 durante la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil, Collor implementó una política cultural que tendía a crear una imagen idealizada de un “indio reliquia”. Esta imagen para “encobrir e disfarçar os fatos que ocorriam na realidade cotidiana”<sup>21</sup>.

Si bien, sea en gobiernos conservadores o progresistas, el uso de un “modelo de indio” se repetirá como táctica de esta gobernabilidad, buscando “preservar” una imagen de nación internacional y nacional, a través del uso de la pacificación simulada para garantizar el sometimiento y la dominación, como es enseñado por Oliveira (2016) y Lima (2018).

Durante los años 90-92 el concepto de “indio reliquia” fue empleado con el propósito de inculcar la percepción de la “buena relación que Brasil mantiene con sus pueblos indígenas”. Evidentemente, la concepción de este indígena como símbolo

---

<sup>21</sup> Acervo del Instituto Socioambiental – ISA. Código: J1D-79.

requirió una intrincada trama de maquinaciones e influencias de diversa índole para su instauración.

La implantación de este paradigma en calidad de reliquia no transcurrió de manera imperceptible o sin generar notoriedad. De particular relevancia, cabe destacar la segunda Conferencia de las Naciones Unidas sobre Ecología y Desarrollo, evento pensado para estrechar las parcerías entre las agencias multilaterales como el Banco Mundial, el grupo de los 7 y la Comunidad Económica Europea que recibieron apoyo de la opinión pública internacional, realizado en junio de 1992 en Rio de Janeiro, conocida como ECO 92, (De Oliveira; Freire, 2006:1995).

En 1992, el presidente Collor adoptó una política de internacionalización de la Amazonia sin llevar a cabo ningún tipo de consulta pública, lo que dejó a Brasil en una posición pasiva en la Cumbre de la Tierra de 1992 (ECO 92). La región amazónica, que abarca territorios de Surinam, Guayana, Guayana Francesa, partes de Perú, Bolivia, Ecuador y la mitad de Brasil, adquirió una importancia geopolítica excepcional y se convirtió en el centro de atención de la ECO-92.

La internacionalización de la Amazonia no solamente marcó un quiebre con la doctrina militar previamente establecida, sino que igualmente abrió la puerta para el acceso al mercado estadounidense. En la década de 1990, Estados Unidos evidenció un interés estratégico en utilizar la Amazonia como una pieza clave en un ambicioso proyecto de integración de mercados que abarcaría desde Alaska hasta la Patagonia.

De este modo, lo que parecía estar en juego durante la ECO-92 era una profunda reflexión sobre el papel que Brasil aspiraba a desempeñar en la comunidad internacional y su posición en el contexto global. Esta política de internacionalización planteaba cuestiones esenciales en torno a la soberanía del país y sus relaciones con otros Estados en el escenario internacional.

La conferencia de la ECO-92 estuvo centrada en discursos políticos sobre preservación, sustentabilidad y usos de los recursos naturales desde una perspectiva eurocéntrica, mostró los pueblos indígenas como una representación moderno-colonial del “salvaje ecológico”. Esta representación conllevó estereotipos y prejuicios que despojan a las comunidades indígenas de sus procesos de historización y politización.

A manera de resistencia ante dicho discurso, la comunidad de la aldea Kari-Oca pronunció la siguiente declaración en relación con la mencionada representación:

“o conceito de desenvolvimento significou a destruição das nossas terras. Rechaçamos qualquer argumento de que esse desenvolvimento tenha sido benéfico para nossos povos. **Não somos culturas estáticas e mantemos nossas identidades através de permanente recriação de nossas condições de vida**” (UNESCO: 1992: p.3-5- negrita propia).

La declaración de la aldea Kari-Oca enfatiza que el desarrollo tal como se plantea en la conferencia no ha beneficiado a sus pueblos. En lugar de ser vistos como "salvajes ecológicos", enfatiza los procesos constantes de reinvención y adaptación de sus formas de vida en respuesta a las cambiantes circunstancias y desafíos.

La declaración aborda una lucha política en relación con la cultura que no se basa en la simple promoción de la diversidad cultural (lo multicultural), sino en la valoración de procesos históricos.

La imagen del "indio reliquia", construida a partir de una identidad esencialista, representaba un obstáculo en esta lucha. En lugar de permitir una reflexión sobre las diversas historias y experiencias de los indígenas a lo largo del tiempo, esta imagen bloqueaba la posibilidad de entender sus procesos históricos en su complejidad. Además, limitaba la amplitud de las acciones políticas al reducir las posibilidades de activación y de despliegue de potencialidades en la lucha por los derechos y la preservación de las culturas indígenas.

Además de esa forma de resistencia, se sumó otra a través de una exposición. En contraposición al “modelo de indio”, se lanzó el 14 de julio de 1992 una exposición titulada "Índios no Brasil: Alteridade, Diversidade e Diálogo Cultural" en São Paulo. La exposición realizada en São Paulo tenía como una de las actividades centrales el proyecto cultural de 500 años de la “América 500 anos - Caminhos da Memória, Trilhas do Futuro”.

La exposición proporcionó a la sociedad civil información precisa, contextualizada y accesible sobre la realidad de las comunidades indígenas en Brasil, abarcando el período desde 1500 hasta 1992. Su objetivo era combatir las nociones preconcebidas de "salvajismo", "atraso cultural" y "humanidad incompleta" que a menudo prevalecen en la comprensión común de las sociedades indígenas.

A través de pinturas, maquetas, documentos inéditos, fotos y monumentos, se reanudó una enriquecedora discusión política y teórica sobre la invasión y los primeros contactos con los pueblos indígenas. La exposición se estructuró en torno a tres conceptos fundamentales: alteridad, diversidad y diálogo cultural. El hilo conductor de la exposición afirmaba que "los indígenas están aquí para quedarse", desafiando así la creencia en la disminución de la población indígena en la población brasileña. Además, se abordó el tema de la demarcación de las tierras indígenas como un símbolo de vitalidad.

En la primera sala se proyectaron interpretaciones de los viajeros naturalistas del siglo XIX, junto con las idealizaciones producidas durante el período del romanticismo, así como las percepciones irónicas de estos pueblos por parte de artistas contemporáneos, como Portinari, Di Cavalcanti y Volpi. Esta combinación permitió evidenciar cómo se construyeron múltiples discursos sobre los pueblos indígenas, reflejando tensiones entre la observación científica, la imaginación artística y la crítica social. La idea era mostrar cómo los blancos construyeron una abstracción llamada "indios" y cómo las imágenes creadas poco tenían que ver con la realidad observada. El esfuerzo de abstracción que caracterizaba al otro o indígena también implicaba la delimitación del sujeto blanco y civilizado (Schwarcz, 1992).

En adición a estos archivos, se reflexionó sobre la alteridad a través de un abanico indígena confeccionado con plumas y el escudo de armas de la monarquía portuguesa, que se ofrecería al emperador Dom Pedro como símbolo de contacto e intercambio. También se presentó una pequeña muestra de productos comerciales cuyos nombres e imágenes indicaban una incorporación de patrones indígenas. En las primeras transmisiones de la TV Tupi, otro indígena aparece representado quizás como un personaje despojado de su historia, y permanece únicamente como una idealización, símbolo de una nacionalidad siempre esquivada (Schwarcz, 1992).

Adicionalmente, se exploró la alteridad desde otra perspectiva: los indígenas como caboclos, es decir, como una figura del indio en las religiones afrobrasileñas. Hubo interacción del público, que hizo ofrendas a los caboclos (Schwarcz, 1992).

En la sala dedicada a la diversidad, uno se encuentra en primer lugar con la irónica frase oswaldiana "Tupi or not Tupi". Se trabajó con elementos destinados a demostrar que la sociedad tiende a reconocer la diversidad solo entre nosotros mismos,

convirtiendo al otro en una gran y monótona homogeneidad. Se buscó provocar una reflexión sobre el hecho de que la dinámica cultural no es exclusiva de una sola cultura y que no es adecuado seguir reproduciendo mecánicamente una única imagen de los indígenas (Schwarcz, 1992).

En la última sección, que abordaba el diálogo entre las culturas, se presentaron los trabajos de organizaciones no gubernamentales (ONGs) y organizaciones indígenas. Estos trabajos abordaron temas relacionados con los derechos indígenas, la legalización de tierras, así como cuestiones vinculadas a la minería y la actividad de *garimpo*. La sección incluyó debates y proyecciones de videos (Schwarcz, 1992).

La exposición no se limitó únicamente a trabajar con las líneas conceptuales mencionadas anteriormente, sino que también introdujo una dinámica interactiva para los espectadores. Invitaba a los visitantes a experimentar un proceso de familiarización, acercamiento y distanciamiento en un momento en el que, como señaló Lilia Schwarcz (1992), el país estaba en busca de descubrirse como nación.

Mientras se llevaba a cabo estos modos de resistencia, y reflexiones hacia nuevas formas de cooperación locales, regionales y globales, circulaba en los pasillos del gobierno un documento, el cual mostraba que el gobierno de Collor dio prioridad a la demarcación de la tierra indígena Yanomami y Guaraní, pero con intenciones de evitar malas repercusiones internacionales en la referida conferencia internacional sobre medio ambiente.

El documento indicaba que la demarcación de las tierras indígenas solo se completaría después de la aprobación del reestudio del área por parte del ministro de Justicia. El referido estudio debería ser concluido en noventa días. Durante este plazo se permitía la impugnación (aún en la fase administrativa) por empresas, agricultores o gobiernos estatales, municipales, hacenderos, *garimperos* y de cualquier otra persona física o jurídica que se consideraba perjudicada con la demarcación de la tierra indígena.

Además de consentir el efecto retroactivo de las tierras ya consolidadas, permitiendo la revisión de todas las tierras indígenas que habían sido demarcadas. Estos requisitos que apenas circulaban como posibilidades, fueron introducidos en el siguiente decreto sobre las demarcaciones de las tierras indígenas n.1175/96 asignado por el expresidente Fernando Henrique Cardoso (FHC).

Para enfatizar, estas dos articulaciones ocurrieron simultáneamente. Los cambios en el Decreto, hechos de modo encubierto, señalaban más una fuerte condenación del indígena en una lógica colonialista de saqueo<sup>22</sup>, la cual permitiría que sus cuerpos y territorios aún fueran vistos y usados como colonias que se pueden conquistar y usar para poner en marcha los proyectos de desarrollo del país.

Como cara de la misma moneda fue creada una fachada de aceleración de la demarcación de las tierras indígenas. La decisión sobre demarcar la tierra Yanomami exigió a Collor la retención de la reacción militar. El ministro de la justicia tuvo que negociar con las fuerzas armadas que defendían la reducción del territorio, siendo una de las negociaciones la construcción de más de cinco puestos militares en la frontera, en consonancia con la propuesta inicial del proyecto “Calha Norte”.

Luego de anunciar la demarcación de la Tierra Yanomami, Collor lanzó un plan de desarrollo en la Amazonia, defendiendo la sustentabilidad ambiental en la región. De acuerdo con las directrices de la acción gubernamental para la Amazonia, “o desenvolvimento da Amazônia requer uma nova concepção desta riqueza e redefinição dos mecanismos de integração com a economia nacional, presentes, também, uma cosmovisão e o papel geopolítico da Nação brasileira”<sup>23</sup>

Para recapitular la discusión, observamos la adopción del multiculturalismo como paradigma dominante de diversos países, los cuales comenzaron a utilizar la figura del indígena como una suerte de fachada, representándose a sí mismos a través de estas imágenes. El multiculturalismo, en su aplicación práctica, a menudo se convierte en una de estas fachadas que enmascara la política hegemónica que en su paradoja conlleva procesos de conquista y asimilación en lugar de preservar y proteger las diferencias culturales.

La producción de lo multicultural se apodera de los dominios simbólicos donde se expresan estas diferencias culturales y, en última instancia, deriva en la extracción del poder social y político. A partir de este contexto, los sectores populares y pueblos

---

<sup>22</sup> Saqueo, como denomina Nader (Mattei; Nader, 2017), como “una regla del modelo capitalista de expansión” que al servicio de la cultura occidental se vale de las nociones de civilización, desarrollo, modernización, democracia.

<sup>23</sup> Diretrizes de Ação Governamental para a Amazonia. Disponible en: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/10D00583.pdf>. Acceso en 10 d abril de 2022.



indígenas asumen un extracto de minorías dependientes de las decisiones y exigencias formales ante burocracias estatales.

La "pacificación de la cultura" no implica la neutralización ni la ausencia de conflictos, y tampoco se opone a la cultura de la violencia. Más bien, este proceso de pacificación a menudo se basa en criterios racistas y elitistas que tienden a la paz y armonía mediante la "homogeneización forzada" de las minorías. Esto conduce a un proceso de racialización de las comunidades indígenas, como si pertenecieran a una categoría fija de sujetos, lo que implica una naturalización cultural que limita, estabiliza y oculta su autonomía política.

Según la interpretación de Mattei y Nader (2017), la noción de armonía ha operado históricamente como un mecanismo de control cultural. Su eficacia se manifiesta especialmente en contextos institucionales, siendo utilizada de manera efectiva en proyectos de colonización tanto en el periodo colonial como en la actualidad.

Toda medida constitutiva de estos estereotipos se encuentra ocupada por la extensión gramatical que coincide con la idea de nación como lugar de referencias, la promoción de la ciudadanía indígena es entonces expresión política de estos estereotipos. Como hemos observado, la cuestión de la ciudadanía indígena en Brasil se presenta a través de una propuesta de emancipación, donde el indígena, al emanciparse o ser liberado de la tutela, perdería su identidad originaria para adquirir la condición de ciudadano brasileño. Alejarse de la clasificación de pueblos originarios implicaría la imposibilidad de reclamar la demarcación de sus territorios.

El poder político parece emplear perpetuamente una suerte de guerra silenciosa para reinscribir esta relación de fuerza, plasmándola en ambos casos como una solución a un problema moderno, cuando resume una marca colonial contra la politización de las demandas por territorios o sujetos contemporáneos.

Mientras este juego es articulado, se percibe una existencia cada vez más ardua para las comunidades indígenas, ya sea en sus aldeas o en las reservas. Se enfrentan a situaciones derivadas de conflictos incesantes con intrusos, pérdidas de vidas y una carestía total de recursos para satisfacer necesidades primordiales como salud, educación, transporte e incluso la alimentación.

El gran número de demarcaciones de tierras indígenas en el gobierno de Collor veló otros modos de violencia ejercidos durante su gobierno. La relatoría de violencias

publicada por el Cimi en los años 90-92 muestra que la expulsión del garimpo del territorio Yanomami no fue integral. Además de la permanencia del garimpo, se sumaba a este escenario el suicidio del pueblo Guarani-Kayová y Guarani-Nhandeva de Dourados, ubicados en el estado de Mato Grosso do Sul, así como el asesinato de trece indios amazónicos, prisiones ilegales, estupros y agresiones físicas. Estos datos enseñan que, así como los indígenas, la violencia tampoco es una reliquia del pasado.

Durante el gobierno de Collor la demarcación de las tierras se redujo a un acto performativo, una exhibición política a los ojos imperiales, un acto vaciado de sentido. La pacificación de la cultura y consecuentemente la creación del indio reliquia además de constituir una nueva modalidad de desapropiación de la tierra, nos enseñaba otro diseño de indigenismo que se valía del artefacto de la cultura para impulsar otro tipo de construcción ideológica sobre la alteridad. La instauración del indio reliquia aludía a un control sobre la potencia política a través de la manutención de un modelo de indio impotente y no contemporáneo.

A partir de este contexto vemos que la cuestión indígena transita por algunas esferas: la mentalidad ociosa que se conforma con reproducir únicamente estereotipos y clichés secularizados; la dinámica progresista del movimiento indígena y las organizaciones de apoyo que trabajan de manera articulada para proporcionar insumos destinados a una verdadera consolidación democrática de las instituciones; la visión anacrónica de militares y nacionalistas, la barbarie, la avaricia y la ley del más fuerte que prevalecen en el campo y en las reservas indígenas, donde invasores sin escrúpulos someten los territorios indígenas a un auténtico saqueo.

De esta manera, se observa una operación de expurgo que utiliza justificaciones fundamentadas en sistemas racionales y en dispositivos de control social: 1. por la selección de un modelo del indio que estaría siempre en estado de tradicionalidad inmutable, lo que los oculta como sujetos temporales. 2. por la expulsión de los indígenas entramados en los procesos de historicidad, por ejemplo, los que estaban vivenciando conflictos territoriales (como los Yanomami) y otras tensiones en movimiento. Estas operaciones de expurgo forman parte del régimen de credibilidad de la esfera pública y conducen a la instauración de nuevas prácticas institucionales de dominación, como veremos más adelante.

### **CAPÍTULO 3**

#### **EXPURGO Y LEY**

“Hoje é sem dúvida em torno da terra indígena que se concentram os conflitos. O solo e subsolo dessas terras são cobiçados por latifundiários (agropecuáristas, cacauicultores, fazendeiros em geral), garimpeiros e mineradoras nacionais e transnacionais, por empresas madeireiras, assim como por camponeses que as grandes fazendas empurram para dentro das terras dos índios” (Cunha, 1987:20).

En este capítulo, mi objetivo es analizar el proceso de "expurgo de los indígenas" a través de la implementación de normativas en el marco de un sistema jurídico establecido, considerando tanto a los individuos integrados en la estructura estatal como a los que están fuera de ella. Esto implica evaluar el uso de discursos jurídicos que entran en conflicto con las narrativas políticas defendidas por los sectores indigenistas e indígenas. La pregunta de investigación que orienta este análisis es: ¿Cómo se manifiesta el proceso de "expurgo de los indígenas" mediante el intento político-jurídico de aplicar el Marco Temporal de 1988, tomando en cuenta tanto a aquellos integrados en la estructura estatal como a aquellos externos a ella?

Como sustento teórico de esta reflexión, he recurrido a los trabajos de Laura Nader, Ugo Mattei y a las investigaciones realizadas por los autores Luis Tapia y La Cadena. Estos estudios nos instan a llevar a cabo un análisis crítico en el que se cuestiona la concepción del Estado de Derecho como una entidad completamente neutral y protectora, evidenciando su frecuente instrumentalización por parte de intereses poderosos para justificar y legitimar la explotación de otros países y comunidades.

Desde la perspectiva de Luis Tapia, el Estado de Derecho, aunque comúnmente asociado con conceptos como la república y la democracia, no debe ser directamente equiparado con estas nociones. Sostiene que su afinidad conceptual más próxima se encuentra en el contexto de la tiranía, que él conceptualiza como "la manifestación de una voluntad de dominio mediante la consolidación del monopolio en el ejercicio del poder político" (Tapia, 2011, 183).

Basado en fragmentos de la historia de Bolivia, el referido autor destaca que la judicialización de las demandas legales se acompaña del ejercicio de control sobre el pluralismo político. En este contexto, se da lo que se conoce como "judicialización de la política", uno de los ámbitos donde se puede observar la dialéctica del colonialismo interno (Tapia, 2011, 184).

La politización de una categoría implica poner de relieve el conflicto inherente entre los intereses en disputa. Mientras que politizar supone sacar a la luz dicho conflicto y mantener el tema bajo vigilancia, preservando viva la tensión, la despolitización implica negar el conflicto y propiciar la indiferencia solidaria, transformando las cuestiones sustantivas en disputas de humo. En estos procesos de judicialización, se advierte que conceptos o categorías —como “el territorio”—, que deberían ser objeto de politización, son convertidos en instrumentos de estatalización y burocratización.

Cuando se lleva a cabo un proceso de despolitización, se tiende a perder de vista el conflicto subyacente, lo que termina por socavar su legitimidad. La ausencia de politización en torno al concepto de territorio durante el juicio ante la Suprema Corte brasileña —como se examinará más adelante—, al despojar dicho concepto de su dimensión política y reducirlo a una mera formalidad normativa, derivó en una visión sesgada y limitada de la complejidad de los intereses en juego, así como en la pérdida de la capacidad para abordar de manera adecuada las reivindicaciones de las partes involucradas.

Además, la despolitización obstaculizó la producción de significados —y, con ella, su contingencia, su capacidad de transformación y la inestabilidad fundamental necesaria para abrirse a nuevas resignificaciones—. Este proceso de despolitización, que ha funcionado como un péndulo al retomar discursos ideológicos de la dictadura civil-militar incluso después de momentos de efervescencia social, implica una reducción excesiva del debate. Dicha reducción tiende a monopolizar la discusión y a desviar la atención de las implicaciones colectivas asociadas con esta cuestión.

Para los autores Laura Nader y Ugo Mattei (2017), el Estado de Derecho es generalmente percibido como una institución destinada a salvaguardar los derechos y la justicia. Sin embargo, a través de estudios globales de saqueo, desde las tierras de los nativos americanos hasta las intervenciones colonialistas en África y América Latina,

hasta el saqueo del petróleo en Irán, los autores enseñan que, en lugar de ser una entidad completamente neutral y defensora, a menudo ha sido manipulado por intereses poderosos para legitimar y encubrir la explotación de otras naciones y comunidades. Destacan que el Estado de Derecho puede servir como un velo que encubre las prácticas de explotación de recursos naturales y riqueza, particularmente en contextos de dominación económica y como una cortina de humo del colonialismo.

Sus críticas se enfocan en el concepto de *saqueo* que ellos definen como la práctica violenta de extraer recursos y riqueza por parte de agentes políticos y económicos de gran poder, quienes victimizan a aquellos que son más vulnerables: “El saqueo no es abiertamente una fuerza detrás del cambio legal” (Nader, Mattei, 2017). De acuerdo con esa reflexión, el saqueo es lo que construye “diferentes razones de buena política”. Esto significa que, aunque el saqueo no se reconozca como la causa principal de los cambios legales, está efectivamente influyendo en la toma de decisiones políticas y en la formulación de políticas.

En consonancia con las contribuciones de Nader y Mattei (2017), es posible enriquecer el debate sobre el saqueo incorporando las reflexiones de Marisol de la Cadena, inspiradas en la conceptualización foucaultiana del poder político. Desde esta perspectiva, el saqueo puede comprenderse como una suerte de “guerra silenciosa” que perpetúa de manera constante dicha dinámica de poder. Esta dinámica se profundiza en las instituciones, en las desigualdades económicas y en el propio lenguaje (De la Cadena, 2018, p. 13).

La “guerra silenciosa” alude a una lucha contra la politización de las demandas colectivas. En este sentido, los intereses económicos vinculados al saqueo suelen camuflarse bajo justificaciones jurídicas que aparentan razonabilidad o que se presentan en nombre del “bien común”, pero que en realidad responden a los intereses de quienes se benefician de dicho saqueo.

El saqueo está presente en la toma de decisiones políticas, a menudo disfrazado bajo argumentos legales aparentemente legítimos, además de estar impulsando o motivando los cambios en la legalidad, lo que perjudica la política y el reconocimiento de las disputas políticas debido a la incapacidad del Estado y de la ley para abordar adecuadamente las complejidades de la situación. En las palabras de La Cadena (2018, 114): “uma disputa política agravada pela condição de sua impossibilidade, pois nem o

Estado nem a lei são capazes – e muito menos equipados – para reconhecer o equívoco ou a disputa política em torno dela”.

El poder judicial, representado por ministros de la Corte Suprema indicados por el presidente de la República brasileña, ha exhibido un incremento en su disposición a respaldar un proceso político que ha sido objeto de influencia y control por parte de grupos de presión específicos, como ruralistas y agentes del agronegocio. Las presiones ejercidas no solo representan un posicionamiento político, sino también la situación de los indígenas en lo que podría describirse como "pacientes del Estado" (Auyero, 2016). Esto es especialmente relevante si consideramos que, en el caso estudiado, el juicio se prolongó durante cuatro años.

Ya sea a través del ejercicio de la violencia manifiesta o encubierta, o incluso mediante una presentación más amable, se persigue la disciplina de los ciudadanos por parte del Estado. Esta estrategia de dominación se reproduce cotidianamente, desde la inducción de ansiedades, incertidumbres y expectativas, hasta la generación de frustraciones, heridas y humillaciones.

Asimismo, examinaremos otra estrategia que se inscribe en esta misma dinámica de poder: la tergiversación, empleada por dos ministros de la Suprema Corte brasileña al respaldar el *Marco Temporal* de 1988. Dicha tergiversación se manifiesta en la manipulación de teorías, la distorsión de fuentes históricas, el uso indebido de categorías y conceptos, así como en la formulación de una aparente teoría crítica desde una posición de enunciación parcial.

La tergiversación, entendida como la alteración intencional del significado en función de la promoción de intereses personales o conveniencias particulares, se materializa a través de sujetos investidos de autoridad y respaldados por recursos tanto materiales como simbólicos. Estos actores, situados en posiciones de poder, poseen la capacidad de influir de manera significativa en las decisiones judiciales, moldeando las narrativas que sustentan el *Marco Temporal* de 1988 y evidenciando la vulnerabilidad de los derechos de los pueblos indígenas cuando estos son interpretados y presentados desde perspectivas sesgadas.

En medio de las estrategias diseñadas para influir en las normativas legales, se plantea la idea de que el Estado de Derecho ha perdido su funcionalidad, convirtiéndose más bien en un discurso meramente retórico, sin la capacidad efectiva de proteger

contra las prácticas de saqueo corporativo. La transformación señalada implica que, aunque se hable de la existencia del Estado de Derecho, su capacidad para salvaguardar los derechos frente al saqueo corporativo es básicamente inexistente.

La falta de capacidad protectora se arraiga profundamente en la cultura occidental, la cual ha sido empleada para fomentar la dominación económica por parte de naciones poderosas a lo largo de la historia. Posteriormente, examinaremos cómo los derechos adquiridos durante la Constituyente brasileña (1986-1987) están siendo distorsionados, no solo por los ministros, sino también por los congresistas, con el propósito de "legitimar el saqueo" desde los primeros momentos de la expansión colonial y hasta la actualidad (Mattei y Nader, 2013: 19). Este análisis arroja una observación relevante: los derechos de protección de los territorios indígenas no han sido relegados ni marginados, sino que han sido despojados de su significado original mediante un ejercicio discursivo interesado en el extractivismo.

El proceso que envuelve la aceptación o rechazo del Marco Temporal se desenvuelve en un intrigante escenario de dinámicas políticas neoliberales. Estas dinámicas, con el objetivo de facilitar formas de explotación y subordinación política, generan estrategias de resistencia que van más allá de lo convencional.

Imaginemos un escenario en el que la repolitización de los conceptos de territorio y tradicionalidad se entrelaza con el simbolismo de los *guardianes de la naturaleza*: la presencia visual de cuerpos pintados y adornados que desafían la solemnidad de las togas y la modernidad colonial encarnada por los ministros del STF (Supremo Tribunal Federal).

Este panorama se enriquece con el uso del lenguaje jurídico por parte de los abogados indígenas, enredado en una danza entre las protestas convencionales en las calles y las expresiones poco ortodoxas, como la provocadora quema de una estatua colonial. En este complejo telón de fondo emergen conceptos como la *teoría del vacío*, la *tierra nullius* y un conjunto de narrativas discursivas que, con maestría, manipulan y controlan el *Marco Temporal* de 1988, como si este fuese una marioneta dentro de un escenario político de gran sofisticación y conflicto.

## Marco Temporal de 1988 en el Centro de las Negociaciones Políticas

En 2016, en un escenario impregnado de turbulencia política, emergió un acontecimiento que dejó perpleja a la nación brasileña. Michel Temer, vicepresidente de la presidenta Dilma Rousseff durante el periodo de 2016 a 2019, protagonizó un verdadero golpe institucional que sacudió los cimientos del país. A medida que las noticias más progresistas se esparcían como un rumor llevado por el viento, comenzaron a circular versiones que insinuaban que Temer mantenía negociaciones tras bambalinas con los poderosos agentes de la agroindustria brasileña.

Con el tiempo, se comprobó que no se trataba de simples rumores, sino de negociaciones sólidamente fundamentadas e incuestionables. La intensificación avasalladora de la aplicación del *Marco Temporal* de 1988, especialmente en el ámbito legislativo, despertó sospechas fundadas. Las fuerzas dominantes del entramado político, impulsadas por intereses económicos y por el poder de influyentes *lobbistas*, hallaron en el *Marco Temporal* de 1988 una herramienta estratégica para la consecución de sus fines políticos y económicos.

Se buscaba inaugurar una nueva temporalidad en la noción de ocupación tradicional de los pueblos indígenas. Estos se ven constreñidos a demostrar, mediante pruebas materiales, su presencia tradicional y continua en los territorios que habitan, exactamente en la fecha de promulgación de la Constitución Federal de 1988, con el fin de legalizar sus tierras.

Esta exigencia de probar la ocupación tradicional desconoce una larga historia de saqueo y despojo, atravesada por políticas de asimilacionismo, integracionismo, pacificación y tutela; por desapariciones y destrucciones criminales de archivos que podrían servir como prueba; así como por la manipulación de identidades en los censos brasileños y otros mecanismos orientados a expulsar a los pueblos indígenas de la historia. Todo este panorama ha convertido la concreción de la prueba en una misión prácticamente inalcanzable.

Los fundamentos de la tesis del *Marco Temporal* de 1988 se sustentan en la premisa de que la ausencia de evidencia material implica que los pueblos indígenas nunca han dejado huella en la historia brasileña en ningún otro momento temporal. Esta afirmación permite establecer conexiones con otras líneas de reflexión: 1. Su origen



remonta a la creencia arraigada en el siglo XVII de que, con el transcurso del tiempo, los indígenas en Brasil desaparecerían, noción que posteriormente se vinculó con discursos políticos y científicos del siglo XIX, los cuales los catalogaban como “pueblos desaparecidos” en virtud de los procesos de civilización y mestizaje; 2. Se relaciona con la interacción recíproca entre la conquista y la construcción jurídica de *Terra Nullius*, articulada con la ideología de tierras desocupadas.

Mientras explorábamos las agendas que respaldaban el Marco Temporal de 1988, nos sentimos impulsados a investigar más a fondo a los actores que promovían estos discursos. Dada la amplia influencia de la política como un espacio de articulación, es precisamente en este ámbito donde la acción simbólica puede facilitar la formación de grupos y, especialmente, su identificación (Bourdieu, 1989).

Nos encontramos reflexionando sobre la multiplicidad de actores políticos que, tanto en el pasado como en la actualidad, han intervenido activamente en la disputa por establecer imágenes adecuadas de pertenencia nacional del indígena. Estos actores incluyen a los medios de comunicación, la publicidad, el mercado, las élites políticas e intelectuales, así como los propios sectores populares, cada uno de ellos con distintas capacidades de impacto dependiendo de la época y el contexto en que se encuentren.

En este complejo escenario político, se forjan narrativas que moldean la percepción pública y definen la identidad y el lugar del indígena en la sociedad. Estas narrativas, tejidas por diversos actores y fuerzas sociales, buscan imponer una visión limitada y estereotipada de la pertenencia nacional, excluyendo a los pueblos indígenas y su diversidad cultural de sus propios procesos históricos y políticos de construcción de sus identidades.

En la última década, los movimientos sociales, en particular el Consejo Indigenista Misionero (CIMI) y la Articulación de los Pueblos Indígenas (APIB), han generado estudios que identifican a algunos de los sujetos defensores y promotores del Marco Temporal de 1988. Basándome en este material, destaco en primer plano a los actores políticos de este ámbito, junto con sus principales estrategias y discursos. Por actores políticos entiendo tanto a las autoridades estatales como a las no estatales que buscan legitimar la dominación, no de forma aislada, sino en respuesta a esquemas racistas y patriarcales de la nación, lo que mantiene en el centro de las tensiones del Marco Temporal la conexión con la cultura dominante y otros modelos de opresión.

Mi contribución no solo busca ofrecer una visión general de estos actores, sino también fomentar una reflexión más profunda sobre la relación de las élites blancas con el Marco Temporal de 1988. La implementación de esta medida, además de sus repercusiones en los derechos territoriales indígenas, se revela como un escenario estratégico para las élites blancas, quienes encuentran en esto una herramienta para consolidar y ampliar sus intereses económicos (Arzu, 1992).

En este intrigante escenario, se entrelazan la política, el poder, la dominación y la resistencia. Los actores políticos se mueven en un complejo juego de significados y representaciones, donde la lucha por la reafirmación de los derechos indígenas se encuentra con la perpetuación de los sistemas de dominación y las estructuras de poder. Es en este contexto donde se hace imperativo desentrañar y cuestionar las dinámicas subyacentes que sostienen el Marco Temporal de 1988.

En una segunda fase de mi análisis, me sumerjo en el juicio del Marco Temporal, examinando el uso del lenguaje jurídico tanto por parte de los ministros como una herramienta de la violencia material haciendo "inaudibles" las serias denuncias sobre los efectos de este Marco, así como por parte de los abogados indígenas, quienes lo emplean como su última oportunidad de ser escuchados por estos mismos ministros.

Los abogados indígenas, en calidad de *amicus curiae*, hacen uso del espacio moderno-colonial representado por la Suprema Corte brasileña, trazando un camino poliédrico. Durante este proceso, se apropian deliberadamente de algunas categorías coloniales, mientras rechazan otras, con el objetivo de "resistir" y articular demandas por derechos a niveles locales, regionales, estatales e internacionales. Paralelamente, utilizan las leyes heredadas de la colonia portuguesa para respaldar la demarcación de sus territorios, estableciendo así una intrigante interacción entre el derecho colonial y la Constitución de 1988, la única Carta en la cual los indígenas participaron en la construcción del texto legal.

Por otro lado, la presencia de sus cuerpos en un espacio de poder dominado por "sujetos universales" y sus recursos hermenéuticos hegemónicos desafía una escena de poder común, al tiempo que tensiona con los fragmentos del imaginario racista de la nación. Como sujetos de derechos, actores políticos y sujetos históricos, los abogados indígenas muestran una forma distinta de habitar la contemporaneidad, provocando

reflexiones sobre las conexiones y desconexiones de la temporalidad exigida por el Marco Temporal de 1988 con el tiempo pretérito y de la democracia.

Su presencia y actuación desafían los límites impuestos por una visión del tiempo, poniendo en evidencia las múltiples capas de historia y resistencia que se entrelazan en el tejido de la sociedad brasileña. Así, su lucha se convierte en un testimonio vivo de la capacidad de reconfiguración y transformación de las narrativas dominantes, desafiando los discursos normativos hegemónicos.

### **“Muita terra para pouco índio”**

La idea “Muita terra para pouco índio” se difundió ampliamente en diversas instancias, desde las calles hasta los medios de comunicación, pasando por los corredores del Congreso Nacional y las salas de la Suprema Corte. Su implicación subyacente es que la población indígena en Brasil es reducida, lo que se utiliza como argumento para justificar la falta de demarcación de sus territorios. Considero que esta perspectiva refleja una racionalidad uniformizada que cimenta el conjunto de intereses de los dueños de las tierras y propietarios rurales.

Los discursos gestados en el ámbito judicial entrelazan sus trayectorias de manera sustancial con las narrativas propugnadas por los sectores rurales. La convergencia de los discursos emanados de la judicatura y aquellos provenientes de los ruralistas se materializa en la consolidación y perpetuación de una perspectiva de índole colonial y extractivista en la interacción con las comunidades indígenas. Esta sinergia entre los discursos judiciales y los del ámbito rural contribuye a la instauración de un imaginario social que busca persuadir a la opinión pública de que la demarcación de tierras indígenas carece de imperatividad.

En Brasil, la colonización como proceso de vaciamiento y subordinación empezó a ser implantada durante la conquista portuguesa con la creación de “aldeamentos” indígenas vigilados por jesuitas que buscaban reestructurar las sociedades indígenas y prepararlas para la dominación y explotación, lo que resultó en una definición de la identidad del indio en la sociedad colonial. A raíz de los “aldeamentos”, diversas comunidades indígenas experimentaron impactos significativos, marcados por procesos de homogeneización y pérdida de identidad. Esta estrategia jesuita no solo buscaba la

homogeneización, sino que también perseguía la desarticulación política de los grupos indígenas.

La referida teoría ganó respaldo, principalmente en el inicio del siglo XIX con la Decisión de 1850 y la Ley n.114 de 1860 que crearon “un indio no verdadero”, léase indio “puro” sin mezclas sanguíneas o culturales. De acuerdo con estos documentos las tierras indígenas deberían ser “desapossadas” bajo la justificación de que las personas que en ellas vivían, eran “remanescentes, descendentes, mestiços ou índios misturados à população” (Moreira, 2012:19).

De acuerdo con Lucio Mota (1994) y Nelson Tomazi (1997), esta noción de vaciamiento demográfico adoptó un punto de vista colonizador, que se apoyó en una noción falsa de vacío no solo para encubrir las violencias ejercidas en la zona de colonización sino también las diversas formas de resistencia de los pueblos indígenas. Al sostener el mito del vaciamiento demográfico, se estaba defendiendo también que los procesos de colonización en los territorios indígenas eran armónicos, ordenados y sin conflictos.

En la historia de Brasil, puede constatarse que la noción de vacío demográfico no era una mera abstracción. En la década de 1940 se implementó un plan gubernamental que promovió sistemáticamente el despojo de los pueblos indígenas: la denominada “Marcha hacia el Oeste”, impulsada a raíz del golpe de Estado durante el mandato del expresidente militar Getulio Vargas. Esta marcha consistía en un programa de ocupación de territorios considerados vacíos y desintegrados por colonos, en regiones históricamente desarrolladas del sudeste y sur brasileño, marcadas por la migración europea, con el objetivo declarado de fomentar el desarrollo económico de las poblaciones de las regiones Norte y Centro-Oeste.

Durante este mismo período, la Fundação Nacional do Índio (FUNAI), encargada de iniciar los procesos de demarcación de tierras indígenas, emitió declaraciones asegurando la inexistencia de población indígena en determinados territorios, obstaculizando así los estudios de demarcación. Esta estrategia favoreció la realización de grandes emprendimientos, tal como lo denunció públicamente el Procurador de la República Julio Araújo Júnior.

Asimismo, la concepción de *tierra vacía* empleada durante la dictadura civil-militar se consolidó como un discurso destinado a desestimar tanto la cuestión de la

reforma agraria —la reclamación de tierras— como las demandas territoriales vinculadas a la noción de suelo sagrado. Al legitimar la idea de “tierra vacía”, se eludía la necesidad de abordar las tensiones derivadas del fortalecimiento del monopolio de grandes extensiones de tierra.

Con el recrudecimiento de la dictadura brasileña, se implementó una política indigenista más rigurosa. En 1970 se promulgó el Plan de Integración Nacional (PIN), diseñado para estimular la ocupación de la Amazonia, percibida como una tierra vacía y desprovista de presencia indígena. Para facilitar la integración y el asentamiento de colonos, se construyeron carreteras como la Transamazónica y las BRs 163, 174, 210 y 374. La FUNAI, en apoyo a la ocupación y la integración, suscribió un acuerdo con la Superintendencia de Desarrollo de la Amazonía (SUDAM), ejecutando la pacificación de treinta indígenas “arredios”, al tiempo que promovía el contacto, la atracción y el despojo de los pueblos indígenas de sus territorios, asegurando así la eficacia del proceso de colonización (Cunha, 1992).

Además del PIN, el proyecto de creación de Brasilia compone el imaginario oficial de los territorios internos que deberían ser dominados, cumpliendo igualmente un guion de ilusiones, proyectos y aspiraciones de modernización. La ocupación y modernización de Brasilia fue planeada a partir de la idea de un territorio semiárido vacío, solo había pasto, tierra y polvo, como una tierra virgen que puede venir a ser ocupada y tomada (que nunca consideró la existencia de los indios en estos territorios). Es curioso el dato histórico de que para marcar oficialmente y legitimar este espacio “vacío”, colocaron en suelo una placa con la palabra “zero”. La fijación de la “placa zero” en el suelo fue fundamental para determinar toda la organización espacial de la ciudad capital (Holston, 1993).

Fijar un “marco zero” para organizar el espacio o el tiempo implicaba asumir que algo inicial precedía a memorias o vínculos. Este marco se observa claramente en la tesis del *Marco Temporal* de 1988, que, al sostener que los pueblos indígenas no pueden verificar su presencia física en la tierra, afirma implícitamente que dichos territorios no fueron ocupados. En esta declaración subyace una alusión tácita a las concepciones de *terra nullius* y *tierra vacía*, recuperadas y utilizadas históricamente para justificar la conquista de territorios no habitados y no gobernados por poblaciones consideradas

“civilizadas”. En el contexto contemporáneo, estas tesis se asocian a imaginarios racistas previos y facilitan la configuración de un nuevo orden político.

*Terra nullius* y la idea de tierra vacía se inscribieron en un espacio geográfico y epistemológico presente en diversos momentos de la historia brasileña, constituyéndose como un fundamento central de la creencia en la “desaparición del indio” en la nación. Este aspecto ha sido destacado por Ruy Moreira, quien, al reflexionar sobre la sociedad y el espacio geográfico brasileño, sostiene que la constitución geográfica de la sociedad en Brasil se origina a partir de la previa disponibilidad del espacio indígena (Moreira, 2011).

Esta poderosa idea que descaracteriza los territorios indígenas, producida por viajeros, conquistadores y científicos, fue utilizada, principalmente, como una garantía de que los interesados en estas tierras podrían asumirse como totalidades con derechos para dominar los territorios indígenas y justificar el saqueo desde el inicio de la expansión colonial “que todavía están en uso hoy en día” (Mattei; Nader, 2013: 19).

El saqueo ha sido la estrategia privilegiada para articular tanto la economía nacional como su integración territorial. Su intrincado entramado de legalidades e ilegalidades, vinculado a sus formas particulares de producción que históricamente han dependido de la imposición de la fuerza y la violencia, legitima la exclusión y el disciplinamiento de aquellos individuos que no se ajustan a los perfiles de subjetividad requeridos por el Estado para implementar sus políticas de modernización.

Para entender un poco más sobre los rastros iniciales de la ideología del vacío territorial es crucial rememorar la narrativa de la conquista que describía la llegada del colonizador a “una tierra sin nombre y sin ley”, presentándola como un espacio vacío y deshabitado. Lo que significaba comprender el “Nuevo Mundo” como “un continente vacío de historia, de comunidades reales y de vida”, al mismo tiempo en que suponía “la instauración de ese mundo vaciado del principio lógico y universal de una identidad trascendente y absoluta: el Yo vacío, el sujeto colonizador” (Subirats, 1994:30-31).

Hemos observado cómo la ideología del despojo de tierras ha sido empleada a lo largo del tiempo como una estrategia preeminente de colonización, con objetivos económicos y políticos. La noción de vacío demográfico ha sido esgrimida tanto para aniquilar a los pueblos indígenas como para promover el asentamiento de poblaciones no indígenas en estas áreas. Este concepto no se ha limitado a teorías abstractas, sino

que ha sido respaldado por "acciones concretas de creación de un vacío real", como ha señalado Ramos (1993).

La creación de este vacío real representa más que una referencia espacial, simboliza un "vacío de referencias históricas" (Rufer, 2010), una captura de modos de vivir y transitar en el tiempo, el rompimiento de poder trazar sus propios mapas con base en sus pluralidades históricas (Segato, 2007).

Por otro lado, el deseo de vaciar las tierras indígenas tiene como objetivo reconfigurarlas en un paisaje del Nuevo Mundo que establecerá un paradigma distinto en relación con el paisaje de estas tierras. Este reflejo encubre la rica amalgama que los pueblos indígenas de Brasil resaltan en sus protestas: la fusión de la sangre indígena con la tierra, coexistiendo con la sangre vertida en las tierras para cultivar la soja.

En estos casos el discurso del "vacío territorial", que se inscribe en procesos de racialización una vez que las tierras consideradas vacías eran tierras indígenas consideradas improductivas debido a su uso sociocultural, ha permitido la apertura a las empresas extranjeras y todos los otros tipos de saqueos no sólo materiales, sino simbólicos. Las tierras vacías eran "tierras de nadie", pues no había un límite, imperaba allí el énfasis en domarlas y controlarlas a la brava y el "amparo de la impunidad" del horror de las masacres, la tortura de la impunidad y violaciones (Serje, 2011).

La tesis del Marco Temporal de 1988, en su formulación jurídica, se erige como un instrumento legitimador y justificativo del proyecto de desarrollo económico de la nación brasileña. En la actualidad, dicha tesis se articula con otros discursos contemporáneos, entre ellos el denominado "efecto Copacabana", el cual sugiere que la ausencia de una fecha límite para el reconocimiento de los territorios indígenas podría implicar que cualquier parte del país sea susceptible de ser declarada tierra tradicional. En otras palabras, no existirían fronteras precisas para las demarcaciones, de modo que espacios urbanos emblemáticos, como el barrio de Copacabana en Río de Janeiro, podrían ser reconocidos como territorios indígenas.

En palabras de Oliveira, este síndrome busca "propagar que o número ou o tamanho excessivo das áreas indígenas reduziria fortemente o estoque de terras para a agricultura", lo que conllevaría a una escasez de tierra para los trabajadores no indígenas y agravaría aún más la "pobreza no meio rural e incentivaria o êxodo para as cidades". A ello se suma la creencia de que las áreas indígenas son improductivas y que, por lo

tanto, la asignación de tierras a los indígenas implicaría “subtraí-la à produção de alimentos e ao processo social de geração de bens e riquezas” (Oliveira, 1995, p. 9).

Este discurso, además de perpetuar la noción de que los pueblos indígenas son escasos e insignificantes en términos de presencia, se erige como un pilar legitimador para quienes buscan apropiarse de sus territorios, condenándolos a una supuesta e inevitable desaparición. Tal “desaparición” se presenta como un destino natural, encubriendo la violencia de la conquista, la esclavitud, los despojos y los procesos de asimilación forzada. Del mismo modo, omite las políticas estatales y las estrategias de las élites dirigidas a borrar, domesticar y reconfigurar la identidad indígena.

La preocupación central que se plantea aquí radica en la posibilidad de una “desmemorización” de las poblaciones indígenas respecto de sus propias historias, puesto que es precisamente la memoria colectiva de estos grupos la que confiere profundidad temporal y sentido histórico a sus territorios.

### **Actores políticos del Marco Temporal de 1988**

Existe una multiplicidad de agentes difusos que han ejercido influencia en el escenario del *Marco Temporal* de 1988, tejiendo debates ambiguos, encuentros heterogéneos y desiguales a través de nuevas modalidades de ejercicio del poder. Estos actores movilizan categorías como derechos humanos, derechos indígenas, políticas de identidad racial, modernización y desarrollo, así como orden y progreso, todas ellas reinterpretadas como instrumentos de pacificación dentro del marco del Estado de derecho. No obstante, más allá de la mera utilización de estas categorías, su propósito central consiste en desplazar a sujetos y paisajes hacia los márgenes de la historia.

Estos agentes políticos nos brindan la oportunidad de mapear posiciones y "valores" que estructuran la visualización nacional, racial, cultural y civilizatoria desde los momentos formativos hasta los tiempos más recientes. La compleja interacción entre estas posturas nos conduce a reflexionar acerca de las formas de sujeción y, en consecuencia, sobre los modos de apropiación, uso y rechazo de las categorías indígenas.

Desde una perspectiva panorámica, los agentes que ejercen un dominio visible son los congresistas, los ruralistas, las empresas del agronegocio, las compañías mineras



y las multinacionales. Estos actores han sido identificados y mencionados en numerosos documentos de denuncia y estudios elaborados por los movimientos indígenas e indigenistas, quienes han mapeado minuciosamente la violencia urdida por los sectores antiindígenas.

Estas poderosas fuerzas han utilizado su influencia política, económica y mediática para promover intereses particulares que chocan frontalmente con los derechos y las aspiraciones de los pueblos indígenas. Su agenda se basa en la explotación desmedida de los recursos naturales y en la expansión sin control del agronegocio, sin tomar en cuenta las consecuencias devastadoras para los territorios indígenas y el medio ambiente.

Un documento de suma relevancia ha sido el titulado "Congreso Anti-indígena: os parlamentares que mais atuaram contra os direitos indígenas" ("Congreso Anti-Indígena: los parlamentarios que más han actuado en contra de los derechos indígenas"), el cual abarca las elecciones de 2014 y el periodo legislativo de 2015-2019. Este informe revela que alrededor de cincuenta parlamentarios, cuarenta diputados y diez senadores, han desplegado una destacada actividad en contra de los derechos de los pueblos indígenas. Además, es importante destacar que estos mismos parlamentarios han recibido financiamiento de importantes empresas del agronegocio, compañías mineras, entidades bancarias y empresas de armamento.

Estos hallazgos evidencian la estrecha relación entre intereses económicos poderosos y la oposición a los derechos indígenas en el ámbito legislativo. Estos parlamentarios, respaldados por los recursos financieros y el apoyo de estas empresas, han llevado a cabo acciones y propuestas que socavan los derechos territoriales, culturales y políticos de los pueblos indígenas.

El documento arroja luz sobre las conexiones entre el poder político y económico, subrayando cómo los intereses corporativos influyen en la toma de decisiones y en la formulación de políticas que afectan directamente a los pueblos indígenas.

Esta inversión, a cambio, otorgó a estos parlamentarios el poder de asegurar la aprobación de proposiciones legislativas en el Congreso Nacional, impulsando la expansión del agronegocio, la ganadería, la explotación de recursos naturales y la implementación de grandes proyectos de inversión. Es importante destacar que una de

las estrategias centrales empleadas consistió en la incorporación, directa o indirecta, de la tesis del Marco Temporal de 1988 en el contenido de dichas propuestas.

Otro documento que merece mención es el proyecto llamado *Complicity in Destruction: How Northern Consumers and financiers Sustain the Assault on the Brazilian Amazon and its Peoples* producido por la organización no gubernamental Amazon Watch de los Estados Unidos, en 2018<sup>24</sup>. Las publicaciones son anuales y evidencian los vínculos financieros entre las corporaciones y las empresas en diversos sectores como la agroindustria, las industrias extractivas y los grandes proyectos de infraestructura. El lenguaje usado por estas empresas a favor del Marco Temporal de 1988 no aparece de forma explícita, o sea, el “anti-indigenismo” es practicado desde un lenguaje de saqueo “anónimo”.

De acuerdo con el referido estudio, los discursos utilizados por estos autores se ubican en dos ejes centrales: que la tierra ocupada por los pueblos indígenas está vaciada, pues *no cumplen con una función social y son improductivas*. Aunada a este argumento está la defensa de modernización de los sectores considerados rurales.

Estos agentes “dominantes”, además de poseer un papel importante en la legalización y legitimación del Marco de 1988, debido a sus poderes de influencia social, mediática, política y jurídica, han fomentado también la intolerancia y el racismo hacia los pueblos indígenas. Al justificar la aplicación del Marco Temporal, argumentan que se evitaría la improductividad y la precarización, controlando un régimen de subjetividades. Es decir, controlando “formas de vivir, representar y experimentar la contemporaneidad mientras, al mismo tiempo, inscribe esta experiencia en la mentalidad, comprensión y lenguaje de un tiempo histórico” (Mbembe; Roitman, 1995: 324), desconectado de las historias de estos pueblos.

Estos agentes, a través de su poder de influencia, configuran las percepciones y tejen narrativas que perpetúan estereotipos negativos y estigmatizantes en torno a las comunidades indígenas. Esta construcción narrativa que abraza la idea de improductividad y precarización les brinda la justificación necesaria para explotar los territorios indígenas en pro de intereses económicos y políticos.

---

<sup>24</sup> Publicación disponible en: <<https://apiboficial.org/publicacoes/>>. Acceso 20 de agosto de 2022.

## **Elites articuladoras del Marco Temporal 1988**

La definición de las élites terratenientes en Brasil se presenta como un desafío de considerable envergadura. Regina Bruno surge como una figura pionera en los estudios relacionados con la movilización en pro de la reforma agraria, centrándose específicamente en las élites rurales y agroindustriales. En sus análisis, Bruno resalta la complejidad inherente a la caracterización de estas élites, destacando los cambios en sus perfiles biográficos, los cuales están marcados por la acumulación y la pérdida de capitales. Este proceso interpretativo, según señala, no solo se ve influido por consideraciones conceptuales y discursivas, sino también por diversas posturas políticas. Mientras que la izquierda solía asociar el campo con un modelo feudal, los estudios sociológicos a menudo lo percibían como un ámbito arraigado en el atraso y el folclore (Bruno, 2019).

Cabe destacar que las investigaciones sobre estas élites, generalmente basadas en fuentes archivísticas y encuestas, requerían un delicado proceso de negociación por parte del investigador para adentrarse en dicho ámbito. Esta tarea podía verse facilitada por la existencia de conexiones previas, ya sea a través de lazos familiares y raíces rurales o mediante apellidos de relevancia para estas élites (Arzu, 2018).

La importancia de investigar sobre las élites propietarias, además del tema del nombramiento (pues a menudo se nos insta a pensar que la agroindustria carece de un sujeto definido), radica en comprender que, ante una crisis económica o un vacío de poder, son las élites propietarias y económicas las que dominan la sociedad política y ejercen su influencia desde el Estado, contribuyendo así a sacar al país de situaciones de debilidad. Desde los periodos coloniales, esta combinación de poder político y económico ha consolidado a las élites como estructuras de larga duración (Arzú, 2018).

En Brasil, la política de tierras tuvo sus inicios en el período colonial, siendo las "sesmarias" las primeras en ser implementadas. Esta legislación modificó la concesión de tierras proveniente de Portugal para adaptarla a las condiciones de la colonia. Para obtener la posesión de la tierra, esta debía ser utilizada con fines productivos, como la plantación de caña de azúcar y la cría de ganado, con el objetivo de estructurar una economía de exportación en la tierra (Moreira, 2011). En caso de falta de producción,

estas tierras serían devueltas a la colonia portuguesa y clasificadas como tierras “devolutas”.

Posteriormente, la corona portuguesa promulgó la Ley de Tierras n.º 601 de 1850, que se aplicó junto con la implementación del sistema de capitanías, encargado de dividir los territorios indígenas en dominios de donatarios, siendo el rey de Portugal el donatario mayor. Con la aprobación de esta ley, se abrió la posibilidad de registrar la titularidad de las “sesmarias” y de adquirirlas. Estos procesos se llevaban a cabo en las iglesias y no ante notarios, lo que significa que el control del registro del territorio pasaba de manos de la iglesia a manos privadas (Cunha, 1992).

Como explica Lima (2002), estas titularidades se convirtieron en “candidatas a latifundios”, contribuyendo al mantenimiento de la desigualdad y la concentración de la riqueza. En la interpretación de Faria, “é nesse momento histórico que a propriedade privada capitalista inicia sua tendência à hegemonização, mas não à homogeneização, uma vez que não extinguiu as outras formas, não capitalistas, de apropriação da terra” (Faria, 2020:56).

Durante el período de la dictadura civil-militar brasileña, el debate sobre el conflicto y la reforma agraria ganó fuerza, lo que llevó a la discusión una variedad de actores y complejizó los escenarios, revelando una situación histórica y social del campo caracterizada por contradicciones e imprecisiones, lo que propició la aparición de nuevos espacios de representación de las élites patronales (Bruno, 2019).

En 1964, el primer año de la dictadura civil-militar brasileña, fue implementada la política de “función social de la tierra” a través del Estatuto de la Tierra n.4504/1964 con definiciones legales sobre latifundio, posteriormente reafirmadas en la Constitución de 1988 en el artículo n. 186. Esta definición fue utilizada para legitimar la “grilagem” al mismo tiempo en que efectivaba los intereses de las élites propietarias al permitir la continuidad de la concesión fraudulenta de tierras.

Los grandes propietarios de las tierras se organizaron en defensa de sus intereses económicos y políticos, especialmente en aras de asegurar que la reforma agraria cumpliera un propósito de modernización política y no de justicia social. Censuraron palabras y frases como “ocupación”, que se remete al uso social de la tierra, y la reemplazaron por “invasión”, que no designa ninguna legitimidad. Estas nociones

construyeron una unidad interna, que articula y anuncia un modo de existencia, una causa y un propósito de acción (Bruno, 1997).

En 1985 fue elaborado el primer Plano Nacional de Reforma Agraria en Brasil, pero la preservación del poder patronal ruralista en la redemocratización reforzó el protagonismo de la élite agraria y agroindustrial en el bloque de poder.

Desde un breve análisis histórico, la participación de las élites en la articulación del Marco Temporal de 1988 se puede examinar en relación con dos aspectos principales. En primer lugar, es posible ubicar una élite económica, que ejerce un control significativo sobre los medios de producción y los recursos materiales y simbólicos. Un ejemplo destacado es la Rede Globo, una importante red de televisión en Brasil, cuya propiedad por parte de Roberto Marinho ilustra la influencia de las élites en los medios de comunicación y su papel en eventos políticos clave, como el golpe de Estado de 1964.

El golpe de 1964 fue respaldado principalmente por la clase media y alta, interesada en proteger su propiedad latifundista. Esta coalición presionó rápidamente la reforma constitucional que restringía el derecho de propiedad y la promulgación del “Estatuto da Terra”, frenando así la reforma agraria que venía siendo reivindicada desde los años 50 por parte de los trabajadores rurales.

A medida que la tesis del Marco Temporal ocupaba el centro de la agenda de la Suprema Corte, la Rede Globo de televisión comenzó a difundir una serie de anuncios y reportajes bajo el lema "Agro é Pop, Agro é Tech, Agro é tudo". En una entrevista realizada en 2021, Roberto Schmidt, director de marketing de TV Globo, explicó que el propósito primordial de esta iniciativa era establecer un vínculo directo entre el consumidor y el sector agropecuario, al mismo tiempo que buscaba desvelar los aspectos más profundos de la producción agrícola ante la sociedad urbana.

En este contexto, el término "desvelar" implica revelar que la agricultura no se limita a ser simplemente una industria más, sino que representa una faceta moderna y tecnológicamente avanzada, desafiando así la percepción arraigada de que el ámbito rural es retrógrado y carente de innovación. Schmidt subrayó la importancia de demostrar cómo la prosperidad generada por el agronegocio repercute positivamente

en otros sectores económicos, al tiempo que resaltó el propósito de inculcar un sentimiento de orgullo en la población brasileña en relación con el ámbito agrícola<sup>25</sup>.

Desde este contexto, se observa el uso de una gramática de modernización que no solo es territorial, sino también racial, lo que la convierte en una fuente mistificadora para los diversos grupos del campo.

Ante este contexto, los indígenas que usan celulares, coches, computadoras o tengan cualquier interacción con otro bien o modo de vida considerado moderno (por ejemplo, los indígenas que viven en las ciudades), son considerados integrados a la sociedad y automáticamente desconectados de sus historias y ancestralidades, pues al consumir estos bienes estarían rechazando la “condición innata de ser indio”. En este caso hay una pérdida en el sentido ontológico de “ser indígena” debido a la interacción con el mundo no moderno. Estos argumentos, a su vez, también son utilizados para impulsar acciones violentas contra los pueblos indígenas.

Del mismo modo podemos citar la "liquidación del indio" desde el juego de distinciones del indio “verdadero o falso”, un esfuerzo por suprimir la presencia y las identidades de las poblaciones indígenas. Me refiero a la vinculación de la idea de la integración de los indígenas a la sociedad moderna, al consumo de bienes, “tanto en lo respecta al ideario cívico como a los recursos materiales”, asociados a la modernidad (Segato, 1988:8). Además de promover actitudes violentas hacia las comunidades indígenas y mantener estereotipos que niegan su cultura, estos discursos respaldan la idea de modernización desde alianzas complejas con el extractivismo, legitimándola como una solución.

Un ejemplo contemporáneo lo constituye la polémica en torno al pueblo indígena Paresi, del estado de Mato Grosso, cuya cercanía con los actores del agronegocio ha propiciado la aceptación de la denominada “sojicultura”, incorporada como componente de la cultura agrícola mecanizada de la soja. Esta compleja realidad se encuentra representada en la imagen que se presenta a continuación.

---

<sup>25</sup> O que a mídia esconde quando fala “O agro é pop”. Disponible en: <https://outraspalavras.net/crise-brasileira/o-que-a-midia-esconde-quando-fala-o-agro-e-pop/>. Acceso el 16 de marzo de 2024.



Portada del periódico Globo Rural. Arnaldo, líder de los Paresi, en el cultivo de soja en Campo Novo do Parecis (MT). (s.f.). Globo Rural. Foto de Mayke Toscano & José Medeiros.

Un líder Paresi, al ser interrogado acerca de la aparente contradicción que atraviesa sus modos de vida, respondió que “todo esse trabalho com a soja tem um propósito: superar as dificuldades que o povo indígena passa. A Funai nos deu a terra, garantiu a demarcação, mas a gente não tem condição de sobreviver na aldeia”.

La práctica del arrendamiento en contextos como estos conlleva una forma de desterritorialización de las comunidades indígenas. Inicialmente, este proceso obstaculizó las demarcaciones territoriales y, en la actualidad, ejerce un control sobre la relación de los indígenas con sus tierras ancestrales. Desde esta óptica, los sectores vinculados al agronegocio desempeñan un papel en la construcción de una representación simbólica del "indio", en conjunción con sus estrategias de integración que se materializan a través de proyectos de desarrollo económico.

Tal como se evidencia en la imagen proporcionada, puede observarse al indígena Paresi aparentemente satisfecho con lo que se presenta como su autonomía en calidad de pequeño agricultor. No obstante, la representación visual adolece de una perspectiva integral respecto a las implicaciones de estos proyectos, tales como el empobrecimiento estructural que afecta a las comunidades indígenas y la amplia difusión de formas de violencia sistémica. Además, no se visibilizan los elementos más significativos, como el papel de estos “acuerdos” en habilitar vías simplificadas para acceder a las tierras

indígenas, ejercer control sobre ellas y enmascarar intenciones que, con frecuencia, son confundidas con procedimientos de consulta previa, libre e informada.

Un aspecto adicional de relevancia lo constituye la noción de tiempo transitorio, que describe el proceso de metamorfosis del “indio pobre” al “indio emprendedor”. Esta transición encarna una estructura normativamente ordenada que salvaguarda la propiedad privada —especialmente en el ámbito agrícola— y prioriza la reactivación del desarrollo dentro del marco ideológico del progreso. En consecuencia, dicha metamorfosis temporal puede concebirse como un rito de paso, una fase ritualizada dentro de la trayectoria hacia la consolidación de un “Nuevo Brasil”.

Retomando la reflexión sobre la gramática discursiva de las élites ruralistas y agroindustriales, se constata el empleo estratégico del término “agronegocio”, que no solo se configura como una “identidad” —“nosotros, del agribusiness” o “productores y empresarios rurales” (Bruno, 2019)—, sino que además se erige como una auténtica “palabra política” (Lima, 2018), capaz de sedimentar relaciones de poder y naturalizar una cosmovisión específica sobre la producción, el territorio y la autoridad económica.

Como “palabra política” cumple tres funciones importantes: unifica la actuación ruralista en el Parlamento, refrenda formas históricas de ejercicio de dominación, especialmente en lo relacionado con el concepto de propiedad (como “tierra-acumulación, tierra-patrimonio, tierra-objeto de especulación, tierra-poder, tierra-violencia”), y reinventa nuevas formas que están interrelacionadas con los intereses de la internacionalización de la economía (Bruno, 2019; Lima, 2018).

Además de la élite económica, es importante mencionar la élite “propietaria”, que abarca a la élite agraria, ganadera y ruralista. Estas élites están organizadas en Brasil como una clase y cuentan con el respaldo de sus representantes en el Congreso Nacional y operan de diversas maneras, que van desde la invasión de tierras hasta la compra de votos en los parlamentos para preservar sus privilegios.

La Cámara de Diputados federal es uno de los órganos legislativos de Brasil y cuenta con 513 diputados. De estos, 300 son miembros de la Frente Parlamentaria de la Agropecuaria (FPA), lo cual representa actualmente el 58% de la composición total de la Cámara. En el Senado Federal de Brasil, por otro lado, hay un total de 81 senadores, siendo 47 representantes de la referida Frente Parlamentaria. Estos datos reflejan la



presencia significativa que la FPA tiene en ambos cuerpos legislativos, lo cual indica la importancia que se le otorga a los temas antiindígenas<sup>26</sup>.

La “bancada ruralista”, según la descripción de Mayrá Lima, constituye una “bancada parlamentar que adquirió protagonismo en los años 80 e representa e organiza os interesses da classe proprietária no meio rural enquanto elite política – possui atributos que revelam um grande número de integrantes, capacidade de capilarização e bom posicionamento em lugares”. La actuación de los ruralistas como élite política en el Parlamento se encuentra profundamente articulada a partir de su condición de propietarios de tierras, consolidando así una posición de poder estructural que les permite influir decisivamente en la formulación de políticas agrarias y en la configuración normativa del territorio (Lima, 2018, p. 59).

El referido sector se caracteriza como un espacio de poder donde se gestan identidades y se expresan los intereses de las clases y grupos dominantes en el ámbito rural, cuya integración en la esfera política del Congreso Nacional facilita asimismo la forja de alianzas con otros sectores no necesariamente vinculados a la actividad agrícola (Bruno, 2009, Lima, 2018). En este sentido, podemos hacer una lectura del Poder Legislativo como coautor y figura central en el discurso ruralista y que, dentro de esta esfera institucional, se gesta una legitimidad que respalda la “ideología patronal” (lógicas operacionales e intereses), lo que demuestra el poder de la bancada ruralista para influir en la agenda política nacional (Lima, 2018, 71).

Una de las estrategias centrales desplegadas por estas élites consiste en ejercer un control meticuloso sobre los espacios institucionales, particularmente el poder legislativo, al tiempo que buscan consolidar el apoyo y la adhesión de la clase media. Según Jesse Souza (2017), estas élites se apropian de los deseos, ambigüedades e inseguridades de la clase media para mantenerla subordinada y servil. En este contexto, la clase media queda colonizada y tutelada por los intereses de dichas élites, resultando incapaz de redefinir de manera autónoma su participación en el entramado del poder. Mientras que el dominio sobre las clases populares se ejerce mediante la represión y la violencia material, la dominación de la clase media se implementa a través de la

---

<sup>26</sup> De Olho nos Ruralistas. (2023, 26 de abril). Bancada ruralista no Congresso Nacional. De Olho nos Ruralistas. Disponible en <https://deolhonosruralistas.com.br/2023/04/26/pl-compoe-1-4-da-bancada-ruralista-na-camara-que-chega-a-300-deputados>.

persuasión, la internalización de normas y el resentimiento de clases, consolidando así un mecanismo más sutil y estructural de subordinación social.

Además de las élites mencionadas, es imperativo contemplar la reflexión acerca de las élites familiares y la dominación a través del control de los linajes no blancos. Es ampliamente reconocido que las familias coloniales persisten en el poder, transmitiendo propiedades e influencias de una generación a otra. En el contexto brasileño, podemos hallar ejemplos relevantes en "Casa-grande e senzala", donde se documenta la génesis del patriarcado familiar. Desde las primeras páginas de esta obra, fechada en 1532, momento crucial en la organización económica y civil de Brasil, observamos cómo los portugueses, con un siglo de experiencia en la colonización de regiones tropicales, sentaron los cimientos de esta empresa. En el ámbito económico, se sustentaba en la agricultura de monocultivo con mano de obra esclava, mientras que, en el plano social, se erigía la familia patriarcal, cimentada en la unión entre el portugués y la mujer indígena (Souza, 2017).

La exclusión de la población no burguesa no se limitaba únicamente a las concesiones de tierras, sino que también se manifestaba a través de estrategias como la preservación de matrimonios entre las élites terratenientes. Un caso ilustrativo es el enlace matrimonial entre Jacinto Honório da Silva Neto y la heredera del "rei do café", Geremia Lunardelli, que fortaleció la unión entre distintos propietarios y les permitió ejercer dominio sobre el territorio indígena Guarani Kaiowá (Tekoha Taquara) desde la década de 1950. Este matrimonio entre élites fue fundamental para consolidar setenta años de despojo de tierras del pueblo Guarani Kaiowá en Brasil <sup>27</sup>.

Dentro de los matrimonios entre blancos e indígenas, se aplicaba la lógica colonialista del mestizaje, donde muchos optaban por identificarse como blancos o se ocultaban bajo la categoría de "pardos", negando así su ascendencia indígena. Esto ocurría a pesar de las evidencias históricas, culturales y sociales del mestizaje en nuestro país (Mota; Secreto, 2011).

A partir de la década de 1870 empieza un extenso debate sobre la modernización del país y la construcción de la identidad nacional, siendo uno de los temas centrales “la

---

<sup>27</sup> De Olho nos Ruralistas. (2022, 31 de mayo). Casamento entre famílias consolidou 70 anos de expulsão dos Guarani Kaiowá de suas terras em Juti (MS). De Olho nos Ruralistas. Disponible en <https://deolhonosruralistas.com.br/2022/05/31/casamento-entre-familias-consolidou-70-anos-de-expulsao-dos-guarani-kaiowa-de-suas-terras-em-juti-ms/>.

raza". La base de esta discusión descansaba en teorías científicas que proclamaban la superioridad del hombre blanco y concebían la miscegenación como un instrumento de progreso social. Dichas teorías fueron sistemáticamente empleadas por las élites familiares, conforme a su conveniencia, con el fin de legitimar y naturalizar jerarquías sociales: "selecionar e digerir certas partes da mesma teoria, com a evidente obliteração de outras; enfim, prever um modelo racial particular" (Schwarcz, 1996, p. 89). Esta estrategia de selección y manipulación teórica evidencia la construcción deliberada de un orden social jerárquico, en el que la ciencia se instrumentaliza para consolidar privilegios y reproducir desigualdades estructurales.

Crear una estima, o sea, una "expectativa difundida de que quienes pertenecen a una categoría dada deben no solo apoyar una norma particular sino también llevarla a cabo". Convertir el indígena en menos aceptable, peligroso débil, un "atributo profundamente desacreditador", crea una estratificación de los grupos que se quedarán fuera de las organizaciones que reciben privilegios (Goffman, 2006:16).

Fomentar estos estigmas fue crucial para mantener la estabilidad y legitimidad de las clases dominantes, tanto en el ámbito del poder político como en su percepción de "blancura" racial. Además, contribuyó a despolitizarlos, manteniéndolos alejados de sus propias narrativas históricas, y a purificar los lazos sociales, lo que implicaba no solo romper los vínculos de parentesco, sino también desintegrar las estructuras comunitarias.

Cuando me refiero a una élite familiar blanca y propietaria contemporánea, no me limito a una definición meramente conceptual; más bien, subrayo que el poder asociado a este grupo frecuentemente parece eludir la atención de la historiografía, como si permaneciera deliberadamente oculto a la mirada crítica. Si bien la historiografía clásica de América Latina ha producido estudios sobre las familias durante el periodo colonial, estos rara vez conciben la familia como una unidad de análisis histórico integral. En otras palabras, suelen centrarse en aspectos fragmentarios de la época colonial, sin profundizar en la dinámica familiar como auténtica "estructura de poder" (Arzu, 2018, p. 22).

Lo que sugiero es una reflexión sobre esta élite familiar blanca desde la perspectiva de cómo ejerce el poder a través del género y la raza para mantener su dominio económico, lo cual se relaciona con lo que Rita Segato ha conceptualizado como

"forclusión". La forclusión es abordada por la referida autora como un desconocimiento simultáneo de lo materno, de lo racial y de lo negro, generando una externalidad histórica que transforma estas identidades "subalternizadas" no en un origen, sino en una "contaminación afectiva y cultural" (Segato, 2016, p. 196), inscrita en un contexto de expansión territorial.

La reivindicación de una ascendencia blanca como requisito para la obtención de tierras revela la complejidad inherente a la necesidad de diferenciarse y desvincularse de todo aquello asociado con lo "no blanco". Más allá de sus implicaciones políticas y económicas, esta práctica evidencia cómo estas élites se conciben a sí mismas en relación con los pueblos indígenas, afrodescendientes y otros grupos catalogados como "no blancos", así como la manera en que articulan su relación con la dominación y el racismo, constituyendo espacios donde se amalgaman y reproducen imaginarios sociales de la conquista.

Un punto importante que merece ser destacado es que en los referidos casos el mestizaje físico sirvió como una *ley que desautoriza* todo el proceso de legalización de tierras. La antigua FUNAI (anterior a 2023) utilizaba el conocimiento sobre el mestizaje para negar el inicio del proceso de legalización de tierras, ignorando los procesos históricos y deliberados de mestizaje físico en relación con las poblaciones indígenas.

Por ende, el análisis de las élites va más allá de simplemente contemplar su tradición, pues es mediante el discurso de la tradición que se forjan nuevas estrategias políticas, las cuales perpetúan y fortalecen las estructuras de poder existentes. Las élites representan los grupos dominantes que evocan el legado del poder colonial. Este legado no solo busca preservar sus privilegios económicos y su hegemonía, sino también decidir sobre el destino de las clases consideradas inferiores.

Las palabras de Ruy Marini resultan esclarecedoras al afirmar que el experimento neoliberal implementado en Brasil no puede ser comprendido "fuera del contexto de las sociedades de clases nacionales, y especialmente la composición de la burguesía" (Marini, 1992:1). De ellas, surgen los siguientes cuestionamientos: ¿A quién beneficia verdaderamente el Marco Temporal de 1988, sino a las políticas neoliberales, a los planteamientos de eugenesia, a la historia de la esclavitud o los conceptos evolucionistas? Esta cuestión será explorada y analizada detenidamente en el próximo capítulo.

## Los actores “progresistas”

En las sombras de la narrativa dominante, donde las voces disidentes desafían la hegemonía impuesta por la historia del Marco Temporal de 1988, emergen actores poderosos y audaces, cuyas acciones resquebrajan la estructura misma del discurso oficial. Estos protagonistas, ubicados en el "otro lado" del relato, encarnan un contrapunto esencial frente a la narrativa establecida. Los movimientos indígenas, los defensores de los derechos de los pueblos originarios y las organizaciones no gubernamentales comprometidas con la preservación ambiental se erigen como agentes de resistencia, proponiendo no solo acciones y estructuras organizativas, sino también tejiendo redes de lucha que trascienden fronteras, presentando denuncias tanto en el ámbito nacional como en el internacional.

La tensión sobre las disputas políticas que propongo analizar no es entre el bloque de dominación y el bloque de la resistencia (en el sentido esencialista de oposición a algo), sino desde las articulaciones, fricciones, negociaciones o lo que Evelina Dagnino (1994) llama como “confluencias perversas entre el neoliberalismo y el activismo por la justicia social” que se dan en “un espacio de ausencia y presencia de demandas” (Oto, 2014:56).

La relación entre los modos neoliberales de gobierno y el activismo indígena está profundamente entrelazada y, al mismo tiempo, marcada por fisuras, separaciones y enfrentamientos de diversos tipos de “indigeneidades”, que involucran enunciaciones conflictivas o armonizadoras, desde posiciones de sujetos indígenas y no indígenas (Dagnino, 1994; Ramos, 1995).

La observación hecha por Dagnino (1994) se enfoca en el análisis desde lo nacional, no considera las relaciones globales que existen en torno de este tema. No obstante, como muy bien nos acuerda Segato, las agendas globales son construidas en conexión con las disputas de las agendas nacionales y diseminadas en este ámbito a través de organizaciones no gubernamentales – ONGs, las cuales, al recibir financiamiento, se comprometen a cumplir con ciertas reglas y restricciones de los gobiernos del norte. Muchas de estas reglas están vinculadas al interés de estos gobiernos (Segato: 1998:19).

Sumado a lo anterior, encontramos la crítica planteada por Stuart Hall (2010), quien señala que no existen garantías de que cualquier lucha implique una dirección política única y específica. Mismo tratándose de una lucha “progresista”, la misma puede ser retrasada y convertirse en un vector de reproducción de la colonialidad. Por esta razón debemos vigilar el “romantismo” de las resistencias, las cuales encubren o minimizan estas observaciones. Asimismo, es fundamental no considerar automáticamente que cualquier forma de resistencia es inherentemente “contrahegemónica”.

En este contexto, Ramos (1995) indagaría si estas ONGs y entidades indigenistas (constituidas mayoritariamente por personas blancas) no estarían reproduciendo la lógica estatal de producir un “modelo de indio” que justificaría los recursos materiales y humanos de su defensa. La pregunta también podría venir desde otro lugar: ¿estarían los indígenas solicitantes de derechos inscribiendo su presencia en un modelo definido?

Las críticas planteadas nos hacen invitaciones que serán sacudidas en el curso de este trabajo: cómo las luchas, resistencias y enfrentamientos de la izquierda se vuelven estereotipadas, esencialistas y creadoras de un “modelo de indio” diseñado para satisfacer sus reclamos progresistas al mismo tiempo que coquetea con ciertos aspectos del neoliberalismo; se abre un espacio para una reflexión intrincados procesos de racialización y subyugación de las identidades indígenas. Estos procesos no pueden entenderse simplemente como fenómenos internos o externos, sino más bien como construcciones que se han moldeado de manera concomitante con el estado; nos brinda la oportunidad de examinar con cuidado las tensiones que existen entre el activismo y la victimización; nos invita a criticar epistemológicamente la naturalización y el esencialismo de la categoría izquierda, pocas veces criticada por la academia “progresista”, que sigue ocultando sobre las dinámicas en que están operando, especialmente en los vectores de la indigeneidad.

Además de desvelar interrogantes profundamente perturbadores acerca de las pérdidas o los costos inherentes a la “negociación” de este paradigma de “indio” en el marco de la reivindicación de derechos, se abre un horizonte crítico que invita a una reflexión más profunda. Esta cuestión, que podría replantearse bajo una nueva perspectiva, se traduce en un desafío epistemológico: ¿cómo el acto de “ser sujeto de derecho” no solo comporta una integración al orden jurídico, sino que también implica

una fractura estructural en las identidades, alimentando, así, una forma particular de sujeción a los preceptos de la universalidad?

La concepción y formación de un "modelo paradigmático indígena" dentro de los marcos universales de la noción de "sujeto con derechos", no constituye un tipo de remplazamiento de historicidades, sino una "pretendida uniformidade y forjada pela exclusão material, subjetiva y epistémica de estos povos" (Pires, 2019:3).

Dentro de este ámbito de defensa de los pueblos indígenas como sujetos de derecho, que constituye un eje central de la lucha política, es posible identificar diversas fragilidades en su articulación. Entre las cuales destacan lo que Spivak (2003) ha llamado las *fracturas de una colectividad*, término que Spivak (2003) utiliza para referirse a las dinámicas de represión que se intensifican especialmente durante la performance, momento en el cual los cuerpos que soportan una violencia más abrumadora son los que cargan con el estigma de la "no modernidad". Esta circunstancia nos invita a someter a escrutinio la premisa de igualdad dentro del entramado político y a reflexionar sobre una cierta inocencia en los procesos del sentimiento de colectividad, cuestionando así las sutilezas que ocultan las dinámicas de poder implícitas en dichos procesos.

Sobre este tema, Butler nos recordaría que cada cuerpo ocupa un espacio tanto físico como simbólico en diversos contextos políticos. La manera en que los cuerpos de las personas se involucran en una lucha política puede influir en la concepción misma de lo que es la política y cómo operarla. Aunque luchemos por los derechos relacionados con nuestros propios cuerpos o por derechos creados a través de procesos de solidaridad, debemos reconocer que a menudo no obtienen el reconocimiento ni son considerados desde una posición de igualdad (Butler, 2006). En una manifestación de las luchas indígenas, la hostilidad se dirige principalmente hacia el indígena mismo, antes que hacia aquellos que se solidarizan con la causa.

En este mismo contexto, un aspecto que demanda especial atención radica en que el cuerpo indígena se erige como el epicentro de una narrativa que, si bien lo omite en su dimensión más profunda, se lanza sobre él en un acto de apropiación al confrontarlo con los procesos de solidaridad, frecuentemente exhibiendo una actitud despojadora. Se trata, en consecuencia, de fisuras auténticas que permeabilizan tanto

el cuerpo social como el político, revelando las tensiones subyacentes en la construcción de significados y relaciones de poder.

Si orientamos nuestra atención hacia otro eje, particularmente hacia los movimientos indígenas, formados exclusivamente por representantes de los propios pueblos originarios, y dejamos de lado a los defensores ambientalistas, es posible discernir indicios que apuntan a la complejidad y diversidad de perspectivas y agendas entre los diversos pueblos indígenas, lo que pone en evidencia la ausencia de una uniformidad homogénea dentro de este conjunto.

Los movimientos indígenas comenzaron a estructurarse como organizaciones en la segunda mitad de la década de 1970, lo que supuso un hito trascendental con la celebración de la primera Asamblea Indígena en 1974. No obstante, es pertinente señalar que la organización y representación de las mujeres dentro de estos movimientos siguieron una evolución diferenciada. A partir de la década de 1980, se comenzó a gestar la organización de mujeres en asociaciones autónomas, un proceso que alcanzó una mayor consolidación durante la década de 1990. Algunas de estas organizaciones femeninas, tales como AMARN y AMITRUT, emergieron en la región amazónica y desempeñaron un papel clave en la articulación y visibilización de las voces y perspectivas de las mujeres indígenas, dentro del marco de los movimientos (Belausteguigoitia y Saldaña-Portillo, 2025, 126).

Estas agendas estuvieron signadas por una serie de tensiones, no solo debido a su desarrollo en momentos temporalmente distantes, sino también por las marcadas disparidades que delineaban sus demandas y articulaciones políticas. Tal heterogeneidad se vio de manera patente durante el transcurso del año 1991, en un contexto particularmente fértil en términos de confrontación y reflexión: la VII Asamblea Indígena, convocada de manera conjunta por la Unión de las Naciones Indígenas del Acre y del Sur del Amazonas, así como por la Coordinación Indígena de la Amazonia Brasileña (COIABA). Este acontecimiento, que congregó a líderes provenientes de más de treinta pueblos indígenas, se erigió como una plataforma ejemplar para exponer de forma elocuente la profunda diversidad y las tensas diferencias que constituyen la esencia misma de estas comunidades.

El encuentro propició un diálogo profundamente sustancial al plantear la interrogante: "Quem representa os povos indígenas no Brasil?", abriendo una



importante discusión sobre la representatividad de los líderes de los movimientos indígenas. En este contexto, los liderazgos indígenas enfatizaron de manera enfática la necesidad imperiosa de “construir representaciones auténticas en los diversos niveles, que respeten las organizaciones sociales y políticas tradicionales de los diferentes pueblos”<sup>28</sup>.

Este argumento subraya que los movimientos indígenas no deben concebirse meramente como organizaciones o la simple agregación de sus movilizaciones, sino que la estructuración de sus actividades debe preservar, incluso en los contextos de coyunturas políticas y momentos de crisis, los elementos fundamentales que sostienen y otorgan significación a la politicidad inherente a sus deliberaciones sobre sus propios modos de vivir. En otras palabras, la organización indígena no puede desvincularse de los principios que constituyen su ser político, independientemente de las fluctuaciones y tensiones del escenario contemporáneo.

En la década de 1980, Brasil vivió un proceso progresivo de organización y articulación de los pueblos indígenas, lo cual propició un incremento significativo en la participación de estos pueblos en las diversas instancias de la lucha popular. A partir de este momento, representantes indígenas fueron invitados a las reuniones y asambleas de los trabajadores rurales, a la Central Única de los Trabajadores (CUT) y al Movimiento Sin Tierra (MST). Este fenómeno facilitó la expansión y consolidación de las alianzas indígenas dentro del movimiento popular, estableciendo un vínculo más estrecho con los actores de la lucha social. Es relevante señalar que en ese mismo año se fundó la Unión de las Naciones Indígenas (UNI), constituida por sesenta líderes indígenas, bajo la coordinación de Ailton Krenak.

Simultáneamente, nuevos aliados comenzaron a emerger en el Congreso Nacional, especialmente después de la elección de Mário Juruna, líder indígena Xavante, como diputado federal por el estado de Río de Janeiro, entre 1983 y 1986. Juruna, quien se destacó como el primer diputado indígena del país, también presidió la Comisión del Indio de la Cámara Federal durante tres años, marcando un hito en la representación política indígena en el ámbito legislativo.

---

<sup>28</sup> Archivo del Periódico Porantim. (mayo de 1991). Documentación interna Cimi.

Durante la encomiable lucha para salvaguardar y afirmar los derechos consagrados en la Constitución, entre los años 1986 y 1988, se desencadenó la más sobresaliente movilización de las comunidades indígenas en el seno del Congreso Nacional. Este período, identificado como la etapa de la Asamblea Constituyente, asumió una gran importancia histórica. El movimiento indígena también manifestó su presencia en una escala significativa en eventos tales como la protesta encabezada por los Yanomamis en Brasilia, en 1989; en las protestas emblemáticas en conmemoración del descubrimiento de América (1492) y del descubrimiento de Brasil (1500), siendo su manifestación más reciente el rechazo contundente a la imposición del Marco Temporal de 1988.

Esta alianza, con una trayectoria de más de una década, está compuesta por comunidades tradicionales que se oponen al sistema colonial y esclavista, al tiempo en que proporcionan a sus integrantes una sensación de ser "cuidados y protegidos", en palabras del líder Kum'tum Gamella. Las historias únicas de cada pueblo suscitan un compromiso en contra de ciertas manifestaciones del desarrollo.

Es pertinente señalar que todos estos actores se entrelazan en el entramado de la evaluación del Marco Temporal de 1988, ya sea como partes activas en el proceso legal o como entidades políticas y sociales que dinamizan tanto el debate como la acción en torno a este Marco, en diversos contextos. Este fenómeno se debe a que sus fragmentos se insertan tanto en espacios dominantes y hegemónicos, como en manifestaciones que emergen como formaciones contrahegemónicas, desafiando las estructuras establecidas (Hall, 1996; Williams, 1977).

### **Guardiões de las florestas**

Además de los individuos, las entidades legales y los movimientos sociales, se vuelve patente en el ámbito del Marco Temporal de 1988 un énfasis singular en la categoría indígena, los “guardiões das florestas”, que se erige como un discurso poderoso y preeminente. Este discurso, en su mayor parte, se orienta hacia la articulación y la consecución de apoyo social en oposición a dicho Marco. La razón subyacente es que la falta de demarcación de las tierras indígenas generaría un impacto directo en la deforestación y en la explotación ambiental, fenómenos con repercusiones

de alcance global, dado que la Amazonía constituye un recurso vital para la preservación del medio ambiente a escala mundial.

Este asunto pone de manifiesto un punto crucial: por un lado, la politización de esta categoría por parte de los pueblos indígenas y, por otro, su romanización y esencialización por parte de los ambientalistas, quienes, al situarlos en el contexto colonial, los encapsulan en un concepto que subyace una noción abstracta de responsabilidad y compromiso hacia la preservación del medio ambiente.

A lo largo de las décadas, la mencionada categoría ha experimentado un proceso de politización impulsado por los movimientos indígenas, transformándose en un dispositivo político de suma relevancia. En el contexto del Marco Temporal de 1988, este término puede interpretarse como un mecanismo político que opera con el fin de sensibilizar a la opinión pública, influir sobre las políticas gubernamentales, propiciar transformaciones en la legislación vigente y movilizar a la sociedad en favor de la preservación de los bosques.

Como ejemplo podemos citar el reciente discurso de Dinamã Tuxá, líder indígena y coordinador ejecutivo de la APIB (Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil). Durante una entrevista que abordó las controversias en torno al Marco Temporal, realizada en el contexto del debate en la Suprema Corte, Tuxá expresó una reflexión de gran trascendencia: “As florestas preservadas nesses territórios freiam o desmatamento e a emissão de gases de efeito estufa. “Esse debate é civilizatório”. Nossa história não começou em 1988.”

Aproximadamente 500 millones de hectáreas del territorio brasileño están cubiertas por una vasta capa de bosques. La selva amazónica, en particular, ocupa más de 334 millones de hectáreas de dicho territorio, lo que equivale al 5% de la superficie terrestre, consolidándola como la reserva de biodiversidad más extensa y rica del planeta.

Al evocar el concepto de los "guardiões das florestas", la mente suele conjurar la imagen de las comunidades indígenas amazónicas, presentándolas bajo una representación esencialista, casi congeladas en una fotografía icónica: un grupo de indígenas, vestidos con sus atuendos tradicionales, se erige en el corazón de una vasta e imponente selva. Los Guardianes, empuñando lanzas y arcos —elementos emblemáticos de su cultura ancestral— se hallan en perfecta simbiosis con la selva que

habitan. Sus vestimentas, adornadas con pieles que ostentan complejos y detallados diseños, y los pigmentos naturales que marcan su cuerpo, expresan una relación profunda y ancestral con la naturaleza circundante, reflejando una cosmovisión que los vincula de manera indisoluble al entorno que protegen.

Esta relación de la Amazonia y los *guardiões de las florestas* aparece de forma insistente en los discursos ambientalistas, lo cual, por un lado, evoca otros mitos que se reeditan, pero que siguen conservando el esencialismo indígena y por otro lado es utilizada como un tipo de vínculo que se puede establecer con la sociedad. Al mismo tiempo en que este discurso es usado como una estrategia de gobernanza para legitimar gobiernos más conservadores, sirve como herramienta para difusión y conmoción social articulada desde los sectores progresistas, principalmente con el objetivo de conseguir aliados a favor de la demarcación de las tierras indígenas.

Desde una lectura más profunda de la perspectiva ambientalista, imbuida de los marcos de los derechos humanos, se puede advertir que esta categoría reconfigura una imagen de pacificación que, según Souza Lima, constituye lo que denomina una "conquista sublimada" (2018, p. 200).

En este tipo de conquista, los indígenas experimentan una transformación: de ser vistos como "minorías" a ser reconocidos como sujetos universales, en virtud de un sentido peculiar de responsabilidad hacia la protección de la Amazonía y, por ende, del mundo entero. Este mensaje subliminal ha estado impregnado de la despolitización de los pueblos indígenas, promoviendo la producción de los guardianes como héroes ecológicos. El heroísmo, en su carga semántica, englobaría principios de virtud y pureza ideológica, así como la disposición a sacrificarse por el planeta; sin embargo, tales nociones no son sino fantasías construidas desde la visión de los colonizadores blancos. Cuanto más el indígena se vea imbuido de esta semántica, más será percibido como merecedor de la solidaridad que los blancos le otorgan.

Como ejemplo, es relevante mencionar la reciente publicación del Instituto Socioambiental (ISA), que durante las campañas contra el Marco Temporal argumentó que las tierras indígenas deben ser protegidas debido a que garantizan lo siguiente: 1. "Clima ameno: en la Amazonía, fuera de las tierras indígenas, la temperatura puede ser de 4°C a 8°C"; 2. "Lluvias y manantiales de agua: en la Amazonía, las tierras indígenas transpiran 5,2 billones de toneladas de agua al día". Además, estas tierras: "combatirían

la crisis climática: en la Amazonía, las tierras indígenas almacenan 28,2 billones de toneladas de CO<sub>2</sub>, o el 33% del total", y "paralizan el desmatamiento: el 98% de las tierras indígenas están preservadas". Como resultado de todo esto, se garantizaría el mantenimiento de la "economía y producción rural", la "regulación del clima, prevención de extremos y desastres climáticos", los "regímenes de lluvias", la "fertilidad de los suelos y control de erosiones", el "control de plagas y enfermedades", la "madera, alimentos, fibras y remedios", y generaría "trabajo e ingresos". La publicación concluye con la siguiente frase: "Las comunidades solo necesitan incentivos adecuados para actividades sostenibles".

Discusiones de esta índole están siendo empleadas con el fin de consolidar una alianza entre las naciones del Norte y del Sur, justificando la preservación de la naturaleza, en especial los bosques y selvas, y la reducción de la contaminación. Sin embargo, cabe preguntarse si este discurso de la "protección ambiental" no estaría siendo empleado como una estrategia para preservar el orden global que favorece a los países desarrollados y perpetúa las desigualdades con aquellos en vías de desarrollo. De este modo, más que constituir una respuesta genuina a los problemas ecológicos y sociales, dicho discurso podría funcionar como un mecanismo de legitimación del propio sistema desigual entre las naciones.

Los proyectos impulsados por las élites globales, tales como la economía verde y el mercado de carbono, emergen de los discursos elaborados durante el período de la modernización y presentan soluciones falaces ante la crisis climática y la catástrofe ecológica. Este enfoque contemporáneo busca la explotación de las tierras indígenas bajo el pretexto de mitigar las emisiones de contaminantes mediante la compensación realizada por las "empresas contaminantes" en los países desarrollados. Dichas prácticas enmascaran las deficiencias inherentes al modelo económico global vigente, presentándose como una fachada de solidaridad ecológica entre el Norte y el Sur.

Las tierras indígenas, que constituyen los espacios más preservados desde una óptica ambiental, se han convertido en objetivos económicos, sometidos a crecientes presiones de índole financiera. Esta situación obedece en gran parte a la falta de una regulación gubernamental efectiva en Brasil en relación con tales iniciativas. Las empresas que buscan compensar sus emisiones de carbono han optado por negociar

directamente con las comunidades indígenas, apelando al potencial ecológico de sus territorios como una estrategia para cumplir sus objetivos de mitigación.

En el año 2007, en la Terra Indígena Sai Cinza, ubicada en el Alto Río Tapajós, Pará, João de Deus Kaba Munduruku hizo constar<sup>29</sup> que la primera empresa que se presentó en su territorio con la intención de adquirir créditos de carbono carecía de comprensión sobre el concepto mismo de carbono. A pesar de ofrecer sumas millonarias, João de Deus Kaba Munduruku subrayó que esta propuesta no se adecuaba a las necesidades ni al contexto de los pueblos indígenas.

Existen registros históricos que documentan la expulsión de comunidades de sus territorios, un ejemplo de esto es el caso de Vila Nazaré en Porto Alegre. Esta expulsión se vincula directamente con la proliferación de proyectos empresariales contaminantes, intrínsecamente ligados a la búsqueda de beneficios económicos por parte del capital transnacional. Estas experiencias históricas nos conducen a formular una pregunta fundamental: ¿cuántos créditos de compensación serían suficientes para borrar una ciudad del mapa?

Desde esta reflexión, podemos identificar lo que Brandt (2021: 25) denominó como "modo de vida imperial". Esta noción se distingue por su rasgo fundamental de carecer de un enfoque democrático, ya que no cuestiona ningún sistema de dominación existente. De este modo, el modo de vida imperial no se refiere simplemente a un estilo de vida practicado por diferentes ambientes sociales, sino "a patrones imperiales de producción, distribución y consumo, a imaginarios culturales y subjetividades fuertemente arraigados en las prácticas cotidianas de las mayorías en los países del norte", pero también y crecientemente, "de las clases altas y medias en los países emergentes del sur".

En una secuencia lógica, Serres (2011) aborda el fenómeno de la contaminación no indagando en cómo se podría reducir, sino cuestionando las razones detrás de su génesis. Su respuesta radica en argumentar que se trata simplemente de un ejemplo de un deseo universal compartido, que consiste en ocupar espacio y convertirlo en algo inutilizable para otros. La contaminación, en resumen, *se percibe como una forma de*

---

<sup>29</sup>Instituto Humanitas Unisinos. (2023, septiembre 11). Comunidades se oponen ao mercado de carbono [Entrevista]. Instituto Humanitas Unisinos. <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/624367-comunidades-se-opoem-ao-mercado-de-carbono>.

*apropiación*, en que contaminar es poseer, es excluir a otros del acceso a los recursos de los cuales el contaminante se apropia. La contaminación, entendida como una acción orientada a satisfacer el afán de ocupación territorial, se articula con otras prácticas vinculadas a la posesión de la tierra.

Retomando el tema de la asociación de los "guardiões de la floresta" en el contexto geográfico de la Amazonia, observamos que esto ha dado lugar a la creación de una imagen de los Guardiões de la Floresta Amazónica que se encuentra arraigada en elementos de una narrativa visual que, en algunos casos, puede ser exclusiva, una vez que plantea un desafío en la concepción del indígena fuera de este contexto culturalmente idealizado es la falta de reconocimiento de los indígenas despojados tanto en las proximidades de las carreteras como de aquellos que han optado por residir en entornos urbanos.

Además de la cuestión de la exclusión, este discurso atribuye una homogeneidad política a los "guardiões das florestas". Sin embargo, es importante reconocer que esta designación genera una variedad de opiniones heterogéneas dentro de las comunidades indígenas, ya que no todos los grupos étnicos aspiran a desempeñar este papel. En este contexto, es esencial recordar que esta heterogeneidad se vuelve aún más evidente en lo que se ha denominado el "potencial performativo" (Briones, p.96) al hablar de la lucha y la protección del territorio y el ecosistema.

Podemos citar como ejemplo los indígenas del Maranhão, Brasil, los cuales son reconocidos como "guardiões", pero desde otro espectro no "funcional". Debido a las constantes invasiones a sus territorios, estos pueblos comenzaron a actuar como fiscales de los territorios, convirtiéndose, por lo tanto, en una especie de guardia indígena. Encontraron sus propias formas de autodefensa para agenciar las expulsiones de los invasores. De esta actuación se desprende la rigidez del discurso esencialista de la protección de la naturaleza, una vez que la justificación usada por estos guardianes se apoya en la negligencia estatal, en el ejercicio de un poder de policía que es deber del estado.

Dicha actuación cuenta con el respaldo de la ONU, como se evidencia en el informe de la Relatora Especial, que documenta las buenas prácticas y los enfoques proactivos implementados por los pueblos indígenas para avanzar en la plena realización de sus derechos. Este respaldo internacional no solo legitima las estrategias

indígenas de reivindicación territorial y política, sino que también subraya la importancia de reconocer y proteger los mecanismos propios de autoorganización y resistencia frente a estructuras de poder históricamente desiguales.

“La Relatora Especial también ha observado las buenas prácticas y los enfoques proactivos por parte de los pueblos indígenas para avanzar en la realización de sus derechos (...)“la autoprotección de territorios, por ejemplo, por medio del uso de guardianes indígenas de la selva establecido por los Ka’apor en el estado de Maranhão; y alianza con órganos del poder judicial para fortalecer sistemas de resolución de conflictos indígenas, como las asociaciones entre los pueblos indígenas de Roraima y el Supremo Tribunal Federal, y para defender sus derechos como aquella entre los Yanomami y el Ministerio Público Federal a favor de su derecho a la salud” (Tauli-Corpuz, 2016, p. 6, traducción libre).

El liderazgo indígena Kum’tum Gamela, del Maranhão, relató que el pilar más importante de esta lucha se ubica en la ancestralidad:

“Fazemos lutas nessa perspectiva contra colonial. Ao mesmo tempo, lutamos pelo território, pensando na terra como o lugar de onde somos, ao qual pertencemos. E não só como o lugar onde produzimos. A terra é o lugar onde a vida se faz e se refaz continuamente” (Brasil de Direitos, 2023).

La crítica de Kum’tum se revela sumamente pertinente, toda vez que incita a una reflexión profunda sobre la manera en que se habita el territorio. Desde su perspectiva, habitar un territorio trasciende la mera protección de la naturaleza; no se limita a una función instrumental, sino que constituye la posibilidad de vivir con dignidad y plenitud, integrando las dimensiones social, cultural y espiritual del espacio habitado.

Los diversos puntos ya expuestos nos conducen a una reflexión sobre la delgada línea que separa el tiempo moderno global de las formas locales de responder a la “ancestralidad”. Esta tensión, en la que las concepciones y usos de los territorios se enfrentan a la modernidad, revela un campo de disputa en el que se definen los sentidos de la conservación. En este escenario, el concepto de conservación no solo se convierte en una cuestión crítica, sino que también adopta una dimensión moderno-colonial, al



ser moldeado y apropiado en función de los intereses y dinámicas del mundo contemporáneo. En otras palabras, nos direcciona a reflexionar sobre cómo la *modernización está emprendiendo el retorno a los orígenes. Desde esta concepción podríamos pensar en el guardián de las florestas como una proyección, se refiere a la representación o construcción de una imagen o concepto en la que la modernización intenta apropiarse o vincularse, capturar con líneas ancestrales.*

Mientras que la apropiación de la noción de "ancestralidad" por parte de los discursos ambientalistas da lugar a nuevas formas de medir la "pureza contemporánea", que a menudo se entrelazan con discursos de racismo y exclusión, los pueblos indígenas están desarrollando y difundiendo una concepción diferente de lo que representa la "ancestralidad".

Ailton Krenak (2020) plantea una idea central al enfatizar que lo ancestral no debe concebirse en términos antropomórficos, es decir, no se reduce a una cualidad exclusiva de los seres humanos. En cambio, lo ancestral está intrínsecamente vinculado a seres imaginarios y salvajes que forman parte de la naturaleza. Esta perspectiva nos lleva a reflexionar sobre las tensiones entre la modernidad y la ancestralidad. En particular, resalta cómo las interpretaciones coloniales y las aplicaciones neoliberales de la ancestralidad pueden distorsionar y explotar su significado original, lo que es esencial para comprender el conflicto entre enfoques contemporáneos y visiones ancestrales de la vida y el medio ambiente.

Sin embargo, el peligro no radica únicamente en encasillar lo indígena en una imagen romántica de un salvaje noble o un "buen salvaje ecológico" que salvará el medio ambiente. Más preocupante aún es la falta de reconocimiento de que esta idea se construye en conjunto con los conceptos de gestión y sustentabilidad (Raymond, 2007).

En este contexto, se plantea un peligro adicional que ya ha sido destacado por Segato. El esencialismo tiende a crear una noción fija de "cultura o hábitos de convivencia de una sociedad nacional" (Segato, 1998:5). La construcción del indígena como guardián, por un lado, habilita y restringe ciertas formas de aceptación del indígena en términos sociales e históricos. Se tiende a aceptar a aquellos indígenas que protegen las selvas, pero no necesariamente a aquellos que residen en áreas urbanas y participan en protestas y actividades políticas.

Por lo tanto, ¿comparten los derechos ambientales y los derechos indígenas el mismo propósito? Con esta pregunta, busco destacar que existe una defensa de una "pureza" que pretende satisfacer determinadas preocupaciones ambientales, pero siempre debemos cuestionar: ¿de quién provienen realmente esas expectativas?

El respaldo social contra el Marco Temporal de 1988, derivado de ciertos usos de la categoría de "guardiões das florestas", se acerca más a una forma de sujeción que a una lucha por la autonomía. Es decir, este apoyo social no surge a partir del reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas, sino de la concepción de que ellos deben cumplir con un deber social de proteger el medio ambiente, no solo en Brasil, sino también en otras naciones. En un plano secundario, se establece la premisa de que, para cumplir con dicho deber, es imperativo que los pueblos indígenas ocupen sus territorios. Este proceso, en consecuencia, limita la capacidad de imaginar y forjar una conexión política y social con los pueblos indígenas fuera de este marco idealizado y romantizado.

Podemos observar una operación de exclusión que se lleva a cabo tanto desde el Estado como desde grupos ambientalistas y sectores de la sociedad. Esta operación selecciona a los indígenas que desempeñan el papel de guardianes de las selvas, ya que este modo de vida específico, centrado en la protección del medio ambiente, es socialmente aceptado. No afirmo que esta operación sea necesariamente intencionada y uniforme, sino que las luchas de los indígenas y las agendas neoliberales no son necesariamente antagónicas cuando se trata de este tema.

Proteger las florestas implica resguardar no solo las vidas humanas, sino también las no humanas, como los ríos y los espíritus ancestrales que componen el entorno. En el marco de las representaciones de la naturaleza en las sociedades indígenas, se destaca la generación de un conocimiento en relación con los elementos naturales. El entendimiento indígena sobre la naturaleza no se reduce meramente al utilitarismo según la perspectiva de la antropología ecológica, ni se limita exclusivamente a representaciones simbólicas según la antropología simbólica.

## **PARTE 2**

### **Entre Togas y Maracás, el juicio de la Tierra Indígena Ibirama- Laklonõ**

Ubicada en la imponente Plaza de los Tres Poderes en la Capital Federal, la Suprema Corte se alza como un símbolo de fe arraigado en la historia de Brasil. Su creación remonta a un hito crucial: la promulgación de la primera Constitución republicana brasileña el 24 de febrero de 1891. En ese mismo año, Brasil abrazó la transformación hacia una República Federal descentralizada, inspirada en el modelo estadounidense.

La majestuosidad de esta Corte se despliega en dos edificaciones distintas. Una de ellas, de naturaleza más antigua, alberga las impresionantes salas de reuniones del Pleno, la biblioteca de renombre y el despacho principal del presidente. Por otro lado, se encuentra el anexo, donde se concentran los engranajes administrativos, los despachos de los ministros y las salas de debates jurídicos.

La cúspide del poder judicial brasileño está constituida por un cuerpo colegiado compuesto por once ministros de la Suprema Corte. En virtud del artículo 101 de la Constitución brasileña, se delinean los requisitos indispensables para ocupar tan ilustre posición: la edad mínima de 35 años, un conocimiento jurídico excepcional y una reputación intachable. Si bien es el presidente de la República quien tiene la prerrogativa de realizar el nombramiento, tal elección requiere la aprobación preceptiva del Senado Federal<sup>30</sup>.

Dentro del escenario judicial, se tejió la trama que decidiría el futuro de la Tierra Indígena Ibirama-Laklãnõ, un asunto que reverberaría en la demarcación de las tierras indígenas en Brasil. La tarde del 25 de agosto de 2021 marcó el inicio del proceso de juzgamiento en la solemne sala de audiencias de esta Corte, un acontecimiento que prometía dejar una huella en la historia de las comunidades indígenas en el país.

Pueblos indígenas provenientes de todos los rincones del país se congregaron en Brasilia, ansiosos por seguir de cerca, o en formato telepresencial, los votos de los ministros de la Suprema Corte, quienes tenían en sus manos la decisión crucial sobre la aceptación o el rechazo del Marco Temporal de 1988.

---

<sup>30</sup> “Art. 101. O Supremo Tribunal Federal compõe-se de onze Ministros, escolhidos dentre cidadãos com mais de trinta e cinco e menos de sessenta e cinco anos de idade, de notável saber jurídico e reputação ilibada. Parágrafo único. Os Ministros do Supremo Tribunal Federal serão nomeados pelo Presidente da República, depois de aprovada a escolha pela maioria absoluta do Senado Federal”.

Con respaldo de los movimientos indigenistas, la APIB llevó a cabo un campamento denominado "Luta pela Vida" para reavivar una movilización intensa en defensa de los derechos constitucionales. El caso Ibirama-Laklãnõ ostenta el estatus de "repercussão geral", lo que significa que la decisión adoptada servirá como pauta directriz para la demarcación de tierras indígenas en la administración federal y en todas las instancias judiciales.

Frente a la Suprema Corte, en un extenso espacio de cemento, los indígenas provenientes de diversas regiones del país y pertenecientes a diversas etnias llevaron a cabo rituales, rezos, desplegaron pancartas y encendieron velas mientras se aproximaba el momento de escuchar la defensa de sus representantes indígenas en el debate constitucional.

En el salón principal del STF, el estridente sonido de una campana anunciaba el inicio de la primera sesión. Si no fuera por el formato telepresencial de la sesión, habríamos presenciado el ingreso conjunto de los doce ministros del pleno de la Suprema Corte, ataviados con sus largas togas negras, mientras el tintineo de la campana resonaba en el ambiente, y luego habrían ocupado sus asientos preasignados.

No obstante, en este día en particular, el ministro relator Luiz Edson Fachin ingresó solo al pleno. De cualquier manera, su presencia constituía el punto de partida de un panorama predominantemente blanco, cristiano y heterosexual que parecía amalgamarse con el mural de mármol beige diseñado por Athos Bulcão.

A pesar de la neutralidad que transmite el mármol en la sala donde se llevaría a cabo el juicio, su paisaje no era en absoluto neutral. En el centro del panel, emergían elementos que destilaban significado: un escudo de armas de bronce de la República Federativa de Brasil, una cruz que sostenía a Jesús crucificado y la enarbolada bandera del país. Estos objetos, al exhibirse en conjunto, proyectaban no solo referencias nacionales, sino también un evocador "sueño de un orden".

El sueño, marcado por imperativos de orden y progreso, el *slogan* de nuestra bandera se instalaba progresivamente en las declaraciones oficiales, leyes, monumentos, peticiones, reuniones, prestigios y negociaciones de acuerdos poderosos no sabidos.

El "sueño de un orden" estaba allí estampado en el panel de mármol, constituyendo una "doble vida", correspondiente, por un lado, al hecho de "perpetuar

el poder y conservar su estructura. Por otro lado, obligaba a cualquier discurso opositor de ese poder a transitar por el “sueño de otro orden”, aludiendo así a un sueño de orden transpuesto: “la peculiar virtud de los signos de permanecer inalterables en el tiempo y seguir rigiendo la vida de las cosas dentro de rígidos encuadres” (Rama, 1998, p.21-23)”

Este era el fondo simbólico del juicio del Marco Temporal de 1988 en la Suprema Corte brasileña. La aprobación de la tesis del Marco Temporal de 1988 estuvo en manos del Supremo Tribunal Federal, a través del juicio del Recurso Extraordinario 1017365, durante 4 años (2019-2023). Este caso se originó a partir de una solicitud de embargo presentada por el Instituto de Medio Ambiente de Santa Catarina (IMA) en contra de los pueblos indígenas Xokleng, quienes reclaman el derecho a su territorio ancestral Ibirama/Laklanõ. A lo largo del siglo XX, este territorio en disputa ha sido reducido, a pesar de haber sido reconocido como tierra tradicional por estudios antropológicos realizados por la FUNAI y declarado como tal por el ministro de Justicia. Debido a su carácter de repercusión general, la aprobación de la tesis del Marco Temporal en este caso abarcaría automáticamente a todos los casos similares de comunidades indígenas en Brasil, sin realizar un análisis histórico específico de cada situación.

El recurso mencionado fue presentado en el sistema electrónico de repercusión general el 1 de febrero de 2019. No obstante, el inicio del juicio se postergó hasta el 1 de septiembre de 2021.

### **El Juicio de 1 de septiembre de 2012**

El 1 de septiembre de 2021, se llevó a cabo la segunda sesión plenaria en la que las partes involucradas presentaron sus argumentos en favor del Marco Temporal de 1988. La sesión fue inaugurada por el ministro Luiz Fux, quien otorgó el turno de palabra al Instituto del Medio Ambiente de Santa Catarina (IMA), marcando así el inicio de las exposiciones orales en el proceso.

El IMA alegó inicialmente que la demarcación de las tierras indígenas depende de circunstancias probatorias y que el pueblo Xockleng no tenía forma de comprobar su ocupación tradicional del territorio. Además, enfatizó:

**“como sociedad democrática elegimos el estado de derecho. Não se trata de colocar indígenas contra os**

proprietários ou contra produtores rurais e a partir de esta dicotomia resolver o tema fundiário. **O assunto desse processo versa sobre o que se entende por povo brasileiro e como vamos construir uma sociedade livre, justa e solidária**" (PLENO 2021 -negrita propia).

En un sentido común, la Unión que también es parte litigiosa del proceso, argumentó: que el Marco Temporal servía para **"harmonizar o direito à posse permanente dos índios"**, siendo así, las "savalguardas do caso Raposa Serra do Sol podem geral total **segurança jurídica e estabilidade** nos processos demarcatórios". Del mismo modo, defendió que "a União defende que as salvaguardas institucionais sejam aplicadas em prol da maior **pacificação social**" (PLENO, 2021- negrita propia).

En ambos argumentos observamos un intento de legitimar el Marco Temporal bajo la premisa de promover la seguridad jurídica, la estabilidad social y la pacificación de conflictos, buscando construir una narrativa que aparentemente persigue el bienestar general, pero que, en la práctica, pasa por alto los derechos e intereses de los pueblos indígenas.

En seguida tomaron la palabra los abogados Carlos Marés y Rafael Modesto representando el pueblo Xockleng (PLENO, 2021). Argumentaron que el nacimiento del Marco Temporal emerge de una suerte de "negacionismo" y que se erige como una entidad más cercana a la "ficción" que, a la realidad, especialmente por su negación deliberada de la "ciencia antropológica". Con énfasis, los abogados defendieron con resolución que únicamente es admisible considerar el texto constitucional y los principios indigenistas como guías para evaluar, a través del riguroso lente de la ciencia, los límites de un derecho territorial innato y congénito (PLENO, 2021).

A manera de un análisis histórico, el Doctor Carlos Marés expone:

**"a questão do marco temporal esteve presente sempre no processo civilizatório brasileiro** e esteve presente na assembleia Constituinte, a se discutiu também a temporalidade com outro nome. Havia uma proposta da manutenção e assimilação dos povos à comunhão nacional e a outra proposta era que os povos teriam direito a suas organizações para sempre, esse foi o tema central. E a decisão da Constituinte foi mantê-la para sempre" (PLENO 2021-grifos mios).

Esta afirmación implica que la noción del Marco Temporal no es un fenómeno reciente, sino que ha sido una estrategia recurrente a lo largo de la historia brasileña. La imposición de una temporalidad bajo diferentes denominaciones ha sido empleada y reelaborada en diversos contextos políticos y sociales con el propósito de ejercer control sobre pueblos y territorios.

Posteriormente, los abogados indígenas asumieron el rol como *amicus curiae* o "amigos de la Corte", e iniciaron la defensa de sus derechos territoriales. La inclusión del *amicus curiae* implica la intervención de una tercera parte en el proceso, facultándole para presentar argumentos escritos, documentos, exposiciones orales o comunicados, con el propósito de enriquecer el debate con valiosas contribuciones de índole técnica y jurídica.

El paisaje indígena, marcado por la indumentaria tradicional caracterizada por rostros pintados y la portación de "cocares", contrastaba notablemente con la tradición rígida y formal de la Suprema Corte. A pesar del formato de la audiencia virtual, los abogados indígenas demostraron su capacidad para desempeñar roles plenos en dos realidades simultáneas: el material y la simbólica.

Un cambio comenzaba a perfilarse. Sus discursos transitaban desde la crítica a la invasión portuguesa hasta la defensa de las leyes coloniales y la preservación de su territorio. En sus palabras, se evidenciaba una firme oposición a la expansión capitalista, al tiempo que demostraban una profunda preocupación por las cuestiones medioambientales y sus modos de vida.

Estos discursos de resistencia parecían fomentar lo que podría conceptualizarse como una "irrupción política", conforme al planteamiento de La Cadena (2018, p. 100), quien define este fenómeno como "un acontecimiento histórico en el que emerge un sujeto que interrumpe la distribución del discurso y del orden que éste establece". En este escenario, los pueblos indígenas se erigen como actores políticos que irrumpen en el discurso político convencional, perturbando así la distribución tradicional del discurso y del poder político, el cual históricamente les ha sido adverso.

Esta irrupción puso en disputa varios temas, especialmente en lo que se refiere a la historia de la colonización, la pacificación, que en realidad significó la expropiación de vidas y territorios, así como el concepto de territorio y temporalidad. Los referidos

indígenas intentaron cambiar la percepción pública y la comprensión política de sus derechos territoriales, lo que implicó una reconfiguración del espacio político y social. Su lucha no se limitó simplemente a las cuestiones legales, sino que también tuvo un impacto en la esfera política al desafiar las normas y las jerarquías existentes. La "irrupción de lo político" en este caso se refería a su capacidad para influir en la agenda política y cuestionar el *status quo*.

Resulta intrigante observar cómo, incluso en el ámbito virtual, la mera presencia de la figura "tradicional" indígena ha generado tensiones significativas en el simbolismo, especialmente en este momento político de gran tensión. Este fenómeno señala hacia perspectivas novedosas que van más allá de la concepción tradicional del indígena como una víctima masacrada o una entidad "descaracterizada". La intervención de los abogados indígenas y sus discursos incitaban una reevaluación de su estatus como minoría étnica, al mismo tiempo que han generado un debate social en torno a la pregunta de quiénes son los indígenas en Brasil.

Esta representación virtual, marcada por la presencia de la figura indígena "tradicional", pone en evidencia la resistencia a las narrativas dominantes y abre espacio para una reevaluación de las representaciones arraigadas sobre los pueblos indígenas. En un contexto donde modernidad y tradición parecen colisionar, la emergencia de esta figura desafía la visión estereotipada del indígena como una entidad estática o pasiva.

No obstante, tampoco resultaría plausible aseverar que los indígenas aludidos fueran plenamente reconocidos como sujetos de derechos. Este matiz pone de relieve la intrincada complejidad del escenario y la distancia aún latente entre su representación simbólica y su efectiva inserción en la realidad jurídica y política.

Se alzó el primer orador: Luiz Enrique Eloy Amado, del pueblo indígena Terena, exasesor jurídico de la Articulación de los Pueblos Indígenas en Brasil (APIB) y con el cargo de secretario ejecutivo del Ministerio de los Pueblos Indígenas. Con su voz resonando a través de los altavoces digitales, Amado afirmó: “a questão territorial é fundamental para os povos indígenas, pois estes espaços imprescindíveis para reprodução física y cultural, conforme o artigo 231 da nossa Carta Constitucional”. Otro punto importante destacado por el referido abogado se trata de que la Constitución “trabalhou com elementos de tradicionalidade que é a forma como cada povo se relaciona com seu território”, por eso la demarcación de las tierras indígenas “é um



imperativo Constitucional e não pode estar submetida a discricionariedade política” (PLENO, 2021).

A la vez la abogada indígena Samara Carvalho Santos, representando o Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia (Mupoiba) y el Pueblo Pataxó, en el extremo Sur baiano, con determinación palpable en cada frase, tomó la palabra:

“O julgamento desse processo de Repercussão geral, além de decidir sobre uma tese jurídica que norteará o futuro das demarcações dos povos indígenas, também decidirá sobre o futuro das nossas vidas e da nossa continuidade existencial enquanto povos originários desse país”

(...)nitidamente percebemos que aqueles que defendem critérios objetivos e limitadores para o reconhecimento dos direitos territoriais, tanto no legislativo quanto no executivo e aqueles que trazem suas demandas ao judiciário com base no Marco Temporal, assim o fazem dolosamente. Digo isso, porque **muitos desses o são nossos próprios algozes o são os descendentes daqueles que nos expulsaram a força da bala de nossos territórios. Impor sobre nós o ônus de está ocupando nossas terras em 5 de outubro de 1988, es desconsiderar esse passado muito recente no qual sequer tínhamos o direito de escolher nossos próprios destinos**” (PLENO, 2021- grifos míos).

Ivo Cípio Aureliano, abogado con raíces en la etnia Macuxi, una de las comunidades que se alza en la inmensidad de la TI Raposa-Serra, tomó la palabra a continuación. Ataviado con la toga de su compromiso, no solo representaba con honor a su pueblo, sino también al Consejo Indígena de Roraima (CIR). En su intervención, destacó que la tesis del Marco Temporal:

**“significa uma ideia colonizadora em relação aos povos originários por meio de uma interpretação restritiva das leis do país e do texto constitucional, mas todos os povos indígenas confiam na decisão desta Corte maior”<sup>31</sup>** (negrita propia).

---

<sup>31</sup>Pleno. (2021, septiembre 15). Sessão plenária [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=VBEWbxG99QI&t=307s>.

Aureliano expone que la interpretación restrictiva del texto constitucional ha posibilitado la adopción de la controvertida noción del Marco Temporal, la cual ha sido cuestionada por su carácter colonialista. Él sostiene la confianza de que los ministros, en su análisis, optarán por una interpretación que refleje los principios fundamentales establecidos en la Constitución Ciudadana.

Finalmente, se le otorgó la palabra a Cristiane Soares<sup>32</sup>, del pueblo Baré, del Amazonas, como abogada de la Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB): “exigir que estivessem resistidos à espoliação até 5 de outubro 1988, é exigir que os povos indígenas tivessem seu direito fundamental à vida violado para que pudessem preservar o direito originário ao território”.

La declaración de Cristiane Soares resalta una paradoja. en el proceso de demarcación de tierras indígenas en Brasil. La exigencia de demostrar la presencia física de las comunidades indígenas en sus tierras antes de 1988 implica que hayan resistido los despojos de sus territorios. Esta condición, al convertir la violación de sus derechos en un requisito para preservar su derecho originario sobre el territorio, desestima las violencias históricas sufridas por los pueblos indígenas y refuerza un sistema de dominación que perpetúa la pérdida de sus derechos territoriales.

La sesión del 8 y 9 de septiembre de 2021, en la que el ministro Edson Fachin, quien es el Relator del caso, emitió un voto en contra de la tesis, reiterando así el voto que había proferido en el plenario virtual. En su argumentación, el ministro afirmó que la “repercussão geral se refere à proteção especial do modo de ser e viver indígena” y “pretende romper com o paradigma assimilacionista”, el cual “visava à integração do índio à sociedade nacional, a fim de que gradualmente deixasse sua condição indígena para um paradigma de reconhecimento e incentivo ao pluralismo sociocultural e ao direito de existir como indígena.” Este análisis enriquece el debate sobre la aplicación del principio de repercusión general en casos que tienen un impacto directo en los derechos y el modo de vida de los pueblos indígenas.

En la discusión sobre el mérito del caso Xokleng, el mencionado ministro presentó diez puntos fundamentales que delinearon los derechos territoriales indígenas como una prerrogativa fundamental de los pueblos originarios. Destacó que la

---

<sup>32</sup> *Íbid*

demarcación de estas tierras constituía un procedimiento declarativo que reconocía el derecho ancestral de posesión de las comunidades indígenas sobre los territorios tradicionalmente ocupados. Además, se destacó la distinción entre la posesión tradicional indígena y la posesión civil, subrayando que la ocupación indígena trasciende la mera explotación productiva, abarcando la preservación de los recursos ambientales y culturales esenciales para el bienestar y la reproducción física y cultural de los pueblos indígenas. Asimismo, se señaló que la protección constitucional de estos derechos no debe condicionarse a un marco temporal específico ni a la existencia de conflictos judiciales persistentes en la fecha de promulgación de la Constitución. Paralelamente, se enfatizó la compatibilidad entre la ocupación tradicional de estos territorios y la protección ambiental prevista en la Carta Magna, consolidando así una visión integral y amplia de los derechos indígenas y territoriales<sup>33</sup>.

El 15 de septiembre de 2021, el ministro Nunes Marques, designado por el presidente Bolsonaro, emitió un voto a favor de la referida tesis. Argumentando que la decisión del STF en el juicio del caso de la Tierra Indígena Raposa Serra do Sol (Petición 3388), en el cual se adoptó el marco temporal, es la solución que mejor concilia los intereses del país y los de los indígenas. Además, defendió que el procedimiento de demarcación de tierras indígenas es constitutivo y no meramente declarativo del derecho territorial originario a la posesión de las tierras ocupadas tradicionalmente por la comunidad indígena, y, por lo tanto, abogó que:

**" É necessário a fixação de um marco temporal preciso para a delimitação dos espaços físicos que ficariam sob o usufruto exclusivo indígena. Se houvesse a possibilidade de que a qualquer momento novas posses indígenas pudessem ser estabelecidas para além da data vigente da Constituição, não haveria sentido em fixar prazo para a demarcação dessas terras, pois estaria sempre em aberto a possibilidade de configuração de novas posses tradicionais"**<sup>34</sup> (Negrita propia).

---

<sup>33</sup> Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). (2021, 9 de setembro). Em voto histórico, Fachin posiciona-se contra o marco temporal e reafirma que direitos indígenas são originários. <https://apiboficial.org/2021/09/09/em-voto-historico-fachin-posiciona-se-contramarco-temporal-e-reafirma-direitos-indigenas-sao-originarios/>

<sup>34</sup> PLENO. (2021). YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=85vEMSUE\\_WY&t=3535s](https://www.youtube.com/watch?v=85vEMSUE_WY&t=3535s).

El voto del ministro Nunes Marques destaca un fenómeno conocido como el "Efecto Copacabana", el cual plantea que la falta de una fecha límite específica para la demarcación de territorios indígenas permite que cualquier región del país pueda ser reclamada como territorio tradicional por las comunidades indígenas. Esta situación sugiere que no existirían límites claros para las demarcaciones y que incluso áreas urbanas, como el reconocido barrio de Copacabana en Río de Janeiro, podrían ser consideradas como tierras indígenas. Este escenario genera una incertidumbre social considerable en cuanto a la propiedad privada, alimentando el temor de que los individuos podrían perder sus propiedades ante posibles demandas basadas en la consideración de tierras ancestrales.

En la misma tarde, el ministro Alexandre de Moraes, designado por el expresidente Michel Temer, solicitó una pausa en el proceso, lo que llevó a la interrupción del juicio. Se programó su reanudación para el 23 de junio de 2022. Sin embargo, el juicio fue suspendido nuevamente<sup>35</sup>.

Los engranajes políticos estaban girando con una urgencia inusual en aquel año marcado por las elecciones presidenciales entre el candidato de la izquierda Luiz Inácio Lula da Silva y de la extrema derecha, Jair Bolsonaro. Se murmuraba que las negociaciones en los pasillos del poder influían en esta pausa, como si los hilos de la política tejieran su propia intriga en el destino de las tierras indígenas.

Cuando finalmente se reanuda el juicio, el telón volvería a subir y los ojos de la nación se posarían una vez más en esta escena crucial. Los otros ocho ministros, aún pendientes de emitir sus votos, añadirían sus voces a la deliberación. El camino hacia la resolución final se extendía como un sendero incierto, y cada pausa, cada suspensión, recordaba que cada día transcurrido sin una decisión definitiva prolongaba la vulnerabilidad de los pueblos indígenas. No se trataba solo de argumentos legales y discusiones teóricas en juego, sino de vidas perdidas debido a la inseguridad que generaba todo intento de implementación del Marco Temporal.

Sin aceptar la decisión de la Suprema Corte en suspender el juicio, el pueblo indígena Xockleng, se dirige a la Suprema Corte para entregar una Carta. La carta, con tinta empapada de historia olvidada llevaba consigo un pedido contundente: que se

---

<sup>35</sup> PLENO. (2021). YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=85vEMSUe\\_WY&t=1143s](https://www.youtube.com/watch?v=85vEMSUe_WY&t=1143s)

reanude el proceso de juzgamiento y que se garantice el derecho a la ocupación tradicional de la tierra, basado en *la tesis del indigenato*, un pilar esencial de la Constitución de 1988. Sobre esta tesis hablaremos más adelante. La carta, en su tono resuelto, habla en el lenguaje jurídico moderno buscando que sus palabras sean escuchadas, que sus derechos sean respetados y que su versión histórica sea validada<sup>36</sup>.

### **La votación del Proyecto de Ley 490/07 en el Congreso Nacional**

Antes de este regreso del juicio, los congresistas incluyeron el Proyecto de Ley 490/07 en la agenda de la Cámara de Diputados como una solicitud de urgencia. Esta medida se adoptó estratégicamente, en paralelo con la agenda del juicio del Marco Temporal en el Tribunal Supremo Federal (STF).

El referido Proyecto de Ley tiene como objetivo no solo regularizar el Marco Temporal de 88, sino también transferir la demarcación de tierras indígenas al Poder Legislativo; flexibilizar la consulta previa, libre e informada a estos pueblos, y también flexibilizar la política de no contacto con los pueblos indígenas en aislamiento. Además de permitir la construcción de carreteras y represas en tierras indígenas y autoriza a cualquier persona a impugnar los procedimientos de demarcación en todas las etapas del proceso, incluso en los territorios que ya han sido homologados, debido a que hay 15 proyectos adjuntos a ellos<sup>37</sup>.

Durante la sesión realizada en la Cámara de Diputados el 30 de mayo de 2023, quedó claro que los legisladores enfocaron sus argumentos a favor de la aprobación del Marco Temporal de 1988 en la seguridad jurídica y la estabilidad social en las áreas rurales. Además, se observaron críticas dirigidas al laudo antropológico, el cual desempeña un papel crucial en el proceso de legalización de las tierras indígenas.

Este enfoque se pudo observar en varios fragmentos de sus discursos, los cuales destacaron: “não é uma briga do agronegócio contra indígena, é segurança para todos: para os povos indígenas, para o agro e para o brasil”; “o projeto busca evitar os conflitos no campo e dar clareza na demarcação indígena” ;“o que a gente não pode é ter um

---

<sup>36</sup> Cimi. (2022, abril). Em carta, indígenas pedem aos ministros do STF que deem celeridade ao julgamento do marco temporal. Conselho Indigenista Missionário. <https://cimi.org.br/2022/04/em-carta-indigenas-pedem-aos-ministros-do-stf-que-deem-celeridade-ao-julgamento-do-marco-temporal/>

<sup>37</sup> Votação do PL 490: <https://www.youtube.com/watch?v=YCSQ3Xspz9w>

país absolutamente vulnerável a um laudo antropológico de um funcionário da Funai para fazer com que uma cidade vire uma nova reserva indígena”; “Não é razoável que prevaleça a narrativa de um laudo antropológico construído a partir de uma mentalidade ideológica que acaba com direito de propriedade no Brasil e transformará o Brasil em uma verdadeira área indígena”; “Esse projeto garante a força econômica do país e também respeito aos povos indígenas” <sup>38</sup>.

El mencionado proyecto fue ratificado en la Cámara de Diputados y, posteriormente, trasladado al Senado Federal con la designación PL 2903-2023 para dar curso a las votaciones. En esta última instancia, el proyecto obtuvo la aprobación el 23 de agosto de 2023, siendo impulsado en gran medida por la influyente bancada ruralista y contando con el respaldo de la Comisión de Agricultura y Reforma Agraria del Senado.

Sin embargo, lo que resulta notable de esta sesión es que las líneas argumentativas previamente presentadas en la Cámara de Diputados reaparecieron en los votos emitidos por los ministros Alexandre de Moraes (nombrado por el expresidente Michel Temer) y el ministro André Mendonça (nombrado por el expresidente Jair Bolsonaro) durante la sesión el día 7 de junio de 2023.

Alexandre de Moraes argumentó que: “el Marco Temporal fue pensado para pacificar, disminuir los conflictos en el campo”, presentando una dicotomía al ofrecer, por un lado, el discurso moderno de paz e igualdad, pero, por otro lado, ya ha introducido principios modernos de flexibilización del Marco Temporal.

En el discurso del ministro Alexandre de Moraes, llama la atención la mención del concepto de pacificación naturalizado. De acuerdo con Souza Lima, la historia de la pacificación en Brasil ha experimentado una notable diversidad a lo largo del tiempo y el espacio. A pesar de esta variabilidad, se identifica un punto de convergencia: las políticas de pacificación pueden ser interpretadas como un intento de generar una representación visual que sugiere superioridad, al mismo tiempo que se lleva a cabo una forma sutil de acto de salvación (Souza, 2018, 170). En otras palabras, la noción de pacificación, según la perspectiva de Souza Lima, implica más que simplemente restablecer el orden. Sugiere un proceso complejo que implica la proyección de poder y

---

<sup>38</sup> *ibid*

la creación de una narrativa de aparente benevolencia que refleje el control del Estado sobre determinadas poblaciones.

Los llamados "pacificadores" tenían como objetivo apaciguar la violencia, aunque esta aparente búsqueda de orden y armonía puede ocultar un control de naturaleza moderno-colonial sobre modos de vida indígenas.

El ministro Alexandre de Moraes, en su discurso, omitió una oportunidad importante para analizar el impacto de la variabilidad histórica y geográfica de las políticas de pacificación en la comprensión de los derechos indígenas y la aplicación del Marco Temporal en diversas regiones de Brasil. Esta omisión es significativa, ya que habría permitido una evaluación más completa y contextualizada de la situación jurídica y social de los pueblos indígenas en el país.

Según la APIB (Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil), en un principio, el ministro Alexandre de Moraes se manifestó en contra de la tesis del "Marco Temporal". Sin embargo, posteriormente presentó una propuesta "alternativa" con el fin de lograr una "conciliación", la cual, en la práctica, reduce la protección constitucional de los Derechos Originarios de los Pueblos Indígenas sobre sus Tierras de Ocupación Tradicional. La propuesta del ministro Alexandre de Moraes podría asegurar los derechos de los productores rurales e invasores de buena fe. En otras palabras, aunque el ministro Alexandre de Moraes afirmó su oposición al "marco temporal", al mismo tiempo introdujo dos obstáculos que dificultarán significativamente la demarcación de tierras indígenas, sin abordar el persistente problema de las demarcaciones de tierras y sin contribuir a la estabilidad social en el ámbito rural<sup>39</sup>.

Después del voto del ministro Alexandre de Moraes, el ministro André Mendonça, quien establece una conexión con representantes "bolsonaristas" y grupos evangélicos que negocian con garimpeiros, pidió una prórroga (más tiempo para análisis) y suspendió la sesión. De pronto, la ministra Rosa Weber, quien se jubilará en septiembre, afirma antes de finalizar la sesión que, si el caso no regresa en un plazo de 90 días (establecido por el reglamento de la Corte Suprema para solicitudes de vista), anticipará su voto contra el Marco Temporal de 1988.

---

<sup>39</sup> APIB. (2023). Información disponible en: <https://apiboficial.org/marco-temporal/>. Acceso en 20 de agosto de 2023.

Actualmente, presenciamos un enfrentamiento entre el poder legislativo, que busca la aprobación del Marco Temporal de 1988, y el poder judicial, que plantea objeciones al referido Marco, pero con la apertura a la implementación de condicionantes, tal como ocurrió en el caso de Raposa Serra do Sol. El Congreso Nacional brasileño persiste en su empeño de alterar la Constitución de 1988 a través de proyectos de ley, en lugar de recurrir al procedimiento adecuado de enmiendas constitucionales.

Este tema está adquiriendo relevancia dentro de un ciclo político recurrente. Surgió durante el gobierno de Lula, cobró fuerza en la administración de Temer, se aplicó con mayor énfasis durante el gobierno de Bolsonaro y ahora, en su fase final, se está reconsiderando durante el gobierno de Lula.

A pesar del rechazo del Tribunal Supremo al Marco Temporal de 1988, su legitimación persiste en el ámbito legislativo. Este escenario demanda un análisis crítico de los marcos normativos vigentes, resaltando la discordancia entre los poderes y la fragilidad del sistema de garantías constitucionales, así como la utilización selectiva de las normas para consolidar y perpetuar ciertos privilegios y relaciones de poder.

### **El Juicio de 30 y 31 de agosto de 2023**

Tras casi un año de suspensión, el 30 de agosto de 2023 marcó el tan ansiado momento en que se reanudó el juicio del Marco Temporal. El sonido de la campana en la sala de la Corte Suprema indicó el inicio de la sesión, bajo la presidencia de la ministra Rosa Weber. En ese preciso instante, todas las miradas se dirigieron hacia el ministro André Mendonça, quien procedió a pronunciar su voto.

Mendonça ya había firmado una declaración a favor del Marco Temporal de 1988 mientras se desempeñaba como Abogado General de la Unión durante el mandato del expresidente Jair Bolsonaro. No obstante, lo que no se esperaba era el uso de autores como Berta e Darcy Ribeiro, John Monteiro, Ayres Brito e Norberto Bobbio y la teoría de Darcy Ribeiro para defender el “fato indígena” y no el indigenato. La argumentación del ministro, al hacer uso de estos autores, fue construida desde tergiversación.

Se debe mencionar que los autores mencionados gozan de reconocimiento en Brasil debido a sus significativas contribuciones en diversos campos del conocimiento, como la antropología, la política educativa, la teoría política y los derechos humanos. Sin



embargo, Mendonça, a través de una operación de recortes a los textos seleccionados, ha introducido ciertos sesgos interpretativos que han ocultado la faceta militante de sus biografías y las reflexiones críticas que llevaron a cabo desde sus respectivos lugares de enunciación.

La tergiversación, presentada bajo la apariencia de un respaldo teórico que supuestamente sustentaría una tesis ficticia, operaba como una poderosa herramienta tecnológica que obstaculizaba nuestra capacidad para identificar la persistencia de la violencia y la opresión que estas figuras habían enfrentado y analizado en sus respectivas épocas. Es importante destacar que estas situaciones de violencia y opresión fueron distanciadas significativamente en el tiempo.

El ministro empezó su voto profiriendo que:

“historicamente no início do descobrimento era evidente que todo território nacional era de posse indígena. Por força do direito de conquista todo esse patrimônio passou para as mãos da coroa portuguesa. Depois foram transformados em terras devolutas e todos passaram ao estado<sup>40</sup>.”

Este fragmento describe la evolución histórica de la posesión de tierras en Brasil desde los primeros años del período colonial. Ilustra cómo, a lo largo de la historia colonial brasileña, las tierras que originalmente pertenecían a las comunidades indígenas fueron apropiadas por los colonizadores europeos y posteriormente por el Estado colonial.

Sin embargo, este extracto fue empleado por Mendonça con el propósito de sustentar la noción de un "fato indígena", que concibe el derecho de los indígenas a la tierra como una especie de 'concesión' otorgada por el Estado, sujeta a la verificación de los requisitos pertinentes. En otras palabras, para que un territorio sea considerado como indígena, no basta con que haya sido ocupado por indígenas en el pasado; es necesario que esta ocupación se mantenga de manera tradicional y que sea comprobada.

Además, previo a expresar su voto a favor de consolidar la tesis del Marco Temporal en la repercusión general del Recurso Extraordinario (RE) 1.017.365,

---

<sup>40</sup>PLENO. (2023). Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=2j\\_SmLMMEVs](https://www.youtube.com/watch?v=2j_SmLMMEVs). Acceso en diciembre de 2023.

Mendonça no solo defendió vehementemente esta postura, sino que también arremetió contra los profesionales de la antropología, desafiando de manera descalificadora los dictámenes antropológicos. Tras la intervención del ministro André Mendonça, en un orden secuencial, el ministro Cristiano Zanin, recientemente designado en el STF y nominado por el presidente Luiz Inácio Lula da Silva, emitió su voto.

El ministro Zanin inició su discurso con un análisis de las constituciones anteriores que respaldaban los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Luego, hizo referencia a los instrumentos internacionales de derechos humanos y al caso Xukuru, que fue juzgado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos y en el cual se declaró al Estado brasileño culpable. Destacó que la ocupación tradicional de las tierras indígenas no está sujeta a la imposición de un Marco Temporal de 1988, ya que no existe base constitucional para establecer dicho marco temporal. Antes de concluir su voto, reconoció los informes antropológicos como elementos fundamentales para la legalización de las tierras indígenas, y enfatizó la necesidad de garantizar la “compatibilidade entre a ocupação tradicional das terras indígenas e a tutela constitucional do meio ambiente”.

Después de Zanin, el ministro Luís Roberto Barroso emitió su voto. Barroso argumenta que la Constitución no establece un criterio temporal para la demarcación de tierras indígenas, vinculando el derecho de estos a la tierra con su cultura. Al referirse al caso Raposa Serra do Sol, destaca que la Constitución protege los derechos indígenas y su identidad cultural, sin considerar los conceptos y comportamientos de la sociedad dominante. Afirma que el Marco Temporal condiciona injustamente el derecho a la tierra de los indígenas a la presentación de medidas judiciales, lo cual socava su cultura y viola su derecho a la vida. Además, subraya la importancia de los estudios antropológicos, especialmente dada la capacidad limitada del poder institucional.

El 21 de septiembre (en la sesión 11 de este juicio), los ministros Luiz Fux, Cármen Lúcia, Gilmar Mendes y Rosa Weber del STF votaron en contra del Marco Temporal, formando la mayoría de los votos para derogar la tesis en el Poder Judicial.

El STF, el día 27 de septiembre de 2023, rechazó (con 9 votos en contra y 2 a favor) la posibilidad de adoptar la fecha de promulgación de la Constitución Federal (5

de octubre de 1988) como el Marco Temporal para definir la ocupación tradicional de la tierra por parte de las comunidades indígenas.

En el mismo día en que el STF concluyó el juicio de la tesis del Marco Temporal, el Senado Federal aprobó el Proyecto de Ley 2903 (el antiguo PL 490/07), conocido por la Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil (Apib) como el PL del Genocidio. En octubre de 2023, el presidente Lula vetó parcialmente el Proyecto de Ley (PL) 2903 y eliminó el Marco Temporal de la propuesta. Sin embargo, su veto fue rechazado por el Congreso Nacional. El proyecto fue promulgado como Ley nº 14.701, el 20 de octubre de 2023, manteniendo el Marco Temporal de 1988.

El Congreso Nacional brasileño mantiene su empeño en alterar la Constitución de 1988 a través de proyectos de ley en lugar de recurrir al procedimiento adecuado de enmiendas constitucionales. Este fenómeno desplaza la discusión sobre la constitucionalidad o inconstitucionalidad del Marco Temporal de 1988 hacia un ámbito que trasciende la mera presencia del Estado de Derecho. A pesar del rechazo del Marco Temporal de 1988 por parte del Tribunal Supremo, su legitimación persiste en el ámbito legislativo. Este escenario demanda un análisis crítico de los marcos normativos vigentes, subrayando la discordancia entre los poderes y la fragilidad del sistema de garantías constitucionales, así como la utilización selectiva de las normas para consolidar y perpetuar ciertos privilegios y relaciones de poder. No obstante, la concentración exclusiva en esta dinámica jurídica engendra una carencia analítica que restringe nuestra apreciación de las implicaciones y connotaciones asociadas al Marco Temporal de 1988.

Debido a las limitaciones temporales para la entrega de este trabajo, realizar un análisis exhaustivo de todo el proceso judicial resultó impracticable. Sin embargo, es crucial señalar que el propósito de este capítulo no fue llevar a cabo un análisis detallado de los votos, sino más bien trabajar con fragmentos y sus conexiones relevantes en el contexto de la tesis presentada. Lo que podemos deducir de los votos emitidos hasta ahora es que la noción de "Marco Temporal" es una construcción semántica influenciada por perspectivas políticas y negociaciones de quienes tienen el poder de decisión. No se trata simplemente de una discusión normativa, sino de un proceso complejo que refleja las dinámicas de poder y las agendas políticas en juego.

## La teoría del *indigenato* y sus tensiones

Como en una danza de argumentos que tejía el pasado con el presente, la teoría del *indigenato* emergió como el arma de elección entre los abogados indígenas y los defensores de los pueblos originarios, a lo mejor, como una flecha lanzada desde el arco del tiempo, que atraviesa las barreras del espacio y la modernidad. Esta teoría se erige como el principal aporte teórico y herramienta jurídica en la defensa de los derechos territoriales indígenas y en oposición a la imposición del Marco Temporal.

Comenzaré por enfatizar que no es la intención de este capítulo realizar una investigación histórica de todos los documentos coloniales que han sido usados como fundamento de la teoría del *indigenato*, por lo que simplemente apunto para fines de este análisis, un panorama general de estas leyes y cómo esta cuestión se encuentra transitando por enfoques muy polarizados, en el inmenso contexto en que hoy se encuentra inmersa.

La teoría del *indigenato* fue desarrollada por João Mendes Júnior y presentada de forma inaugural en la Conferencia proferida por la Sociedad de Etnografía y Civilización de los indios en 1902. Posteriormente siguió siendo desarrollada por Carlos Frederico Marés y José de Afonso da Silva, los cuales construyeron la idea de que la Carta de 1988 representa un nudo con los documentos coloniales que reconocen a los indígenas como poseedores de sus territorios.

En este contexto, esta teoría se encuentra arraigada de manera implícita en la Constitución de 1988, una magna carta que marcó un hito al ser la primera en Brasil en contar con la participación popular en su creación. Los artículos 231 y 232, dedicados a "Los indios", fueron redactados en colaboración directa con las mismas poblaciones indígenas durante el proceso de la Asamblea Nacional Constituyente de 1987-1988. En estos artículos, se revela un compromiso tangible y un reconocimiento de la importancia crucial de sus voces:

Art. 231. 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.

**§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente,** as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

**§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente,** cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes<sup>41</sup>.

Para los referidos juristas la teoría del *indigenato* está basada en la idea de que *la ocupación tradicional de los territorios indígenas es anterior a la fundación de los Estados Nacionales y sus constituciones nacionales*. Significa afirmar que los derechos de los pueblos indígenas son anteriores a la creación de la propia categoría normativa.

En las palabras de Mendes “o indigenato é legítimo por si, não é um fato dependente de legitimação” o *indigenato* “é a fonte primária e congênita da posse territorial; é um direito congênito”. En términos jurídicos esto significa que el reconocimiento de los derechos originarios<sup>42</sup> es independiente del título de reconocimiento formal, o sea, la demarcación de las tierras indígenas en sí no posee naturaleza constitutiva, sino declaratoria.

Históricamente, los derechos originarios de posesión y usufruto fueron incorporados durante las discusiones en la Asamblea Constituyente (1986-1987):

“a partir de uma antiga instituição jurídica vinda dos tempos da colônia e resgatada no início do século XIX pelo jurista João Mendes Júnior, a tese do “indigenato”. Fruto da firme e constante presença de delegações indígenas vindas de todas as regiões do país no espaço da Constituinte, o indigenato venceu as disputas então travadas com setores contrários aos direitos indígenas” (Lacerda, 2023, 5).

En la base del concepto de indigenato encontramos tanto documentos de carácter constitucional como de rango infraconstitucional. A lo largo de la trayectoria

---

<sup>41</sup>Constituição Federal de 1988. Disponible em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm).

<sup>42</sup> Es importante observar la relevancia de los derechos originarios territoriales de los pueblos indígenas en el campo de estrategias globales negociaciones y adaptaciones del cambio climático.

histórica, estos documentos reconocieron los derechos de las comunidades indígenas y, en la actualidad, se interpretan como una revalidación constitucional de dichos derechos originarios.

La comprensión de los derechos originarios fue presentada durante las sesiones de la Asamblea Constituyente. Posteriormente, esta concepción fue adoptada por la Corte Suprema de Brasil en el contexto del caso Raposa Serra do Sol, que alcanzó su culminación en 2009. En este caso, se estableció que los derechos sobre las tierras que tradicionalmente ocupan fueron reconocidos y otorgados constitucionalmente. En este sentido, el Supremo Tribunal comprendió que el acto de demarcación de tierras indígenas tenía una naturaleza declaratoria y no propiamente constitutiva.

No obstante, es crucial señalar que, de manera contradictoria, durante el mismo proceso judicial, se introdujo la tesis del Marco Temporal como un elemento limitante en la protección de estos derechos.

Según Manuela Carneiro da Cunha, un par de documentos reales, concretamente las Cartas Regias de julio de 1609 y la Carta Regia de septiembre de 1611, promulgada por Felipe III, marcan un hito en la afirmación de la autoridad indígena sobre sus propios territorios. En estas cartas, se establece claramente que los pueblos originarios son los legítimos dueños de sus tierras (Carneiro da Cunha, 1987).

Para el jurista Mendes Junior (1912), el primer documento que validó la posesión territorial de los indígenas fue el "Alvará de 1680", el cual afirmaba que "las sesmarias, otorgadas por la Corona portuguesa, no podían afectar los derechos originales de los indios sobre sus tierras" (Carneiro da Cunha, 1987). Estos "Alvarás" reconocían a los indígenas como los legítimos y primigenios dueños de la tierra.

La legislación imperial presentó una cierta protección a los derechos indígenas a través de la Ley n. 601, de 18.09.1850, conocida como la Ley de Tierras, una de las primeras leyes posindependencia del Brasil que abordó el derecho agrario. De acuerdo con esta Ley, las tierras "devolutas" serían reservadas para colonización y "aldeamento" indígena.

En lugar de centrarnos exclusivamente en la búsqueda de un consenso en relación con el documento histórico que instituyó el indigenato, propongo dirigir nuestra atención hacia un aspecto menos explorado. Este enfoque requiere un esfuerzo crítico para establecer conexiones entre dicho documento, el texto legal y algunas dinámicas

históricas subyacentes. Esto nos llevará a una comprensión más profunda y matizada de su impacto y significado en la historia.

Antes de la elaboración de las Constituciones Republicanas, hubo una discusión novedosa en la Asamblea Constituyente de 1823 sobre la creación de los cursos jurídicos en Brasil. Se pensaba en cómo los cursos jurídicos atenderían a la demanda del Estado Nacional interesado en la reproducción del “habitus y de la disciplina europea”. La primera salida encontrada fue crear programas para los licenciados en derecho de clases dominantes, oligarquías rurales y la élite criolla (Pires, 2019:4). De un mismo modo, la aplicación de la ley solo podía ser entendida en relación con la formación de estas nuevas generaciones juristas.

Los programas académicos de derecho se fueron formando en ambientes “hierarquizados e dominados pela elite económica, racial y sexual”, los cuales modularon “procesos políticos”, pasaron a consolidar en las jurisprudencias “los intereses de los propietarios de los medios de producción del Estado brasileño”, rechazando los grupos indeseables en la nación de la construcción normativa (Pires, 2019:4).

Estos procesos influenciaron los textos de las Constituciones Republicanas. La Constitución Republicana de 1934, por ejemplo, mantuvo el plan del gobierno de Getulio Vargas, adhiriendo la incorporación de los indígenas a la sociedad nacional en condición de trabajador rural, al mismo tiempo en que los mantenía bajo tutela estatal, una vez que sustituí el término “indio o indígena” por “sivículas” haciendo referencia apenas a las poblaciones indígenas que habitan las florestas (Bezerra, 2020). Otro punto a destacar es que la expresión “permanentemente localizados” alude a un tipo de ocupación lineal, sin contemplar las dinámicas propias de los modos de vida indígenas, como se evidencia en el texto del artículo 129: “Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”.

La referencia y el significado de silvícolas continuaron siendo reproducidos en las constituciones posteriores. La Constitución Federal de 1937, afirma en su artículo 154: “Será respeitada aos **silvícolas** a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo vedada a alienação delas”.

En el mismo sentido, la Constituição Federal de 1946, argumenta en su artículo 216: “Será respeitada aos **silvícolas** a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem”. Por último, la Constitución Federal de 1967 – Emenda constitucional nº 1 de 1969, la cual expone:

“Art. 198. As terras habitadas pelos **silvícolas** são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilizadas nelas existentes.

1º - Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos **silvícolas**” (negrita propia).

Según la explicación proporcionada por Roseane Lacerda (2008), resulta relevante destacar que la Constitución del Imperio de Brasil, otorgada en 1824, incorporaba como competencias legislativas la misión de la catequesis y la labor de la civilización. Por su parte, la Constitución de 1891, que marca el inicio de la era republicana en el país, no supuso un corte drástico con los procedimientos y directrices establecidos durante el periodo monárquico. Este hecho se refleja con claridad en su artículo 83, que de manera explícita establece la continuación de la validez de las leyes que no fueran derogadas en el antiguo régimen. En lugar de representar una ruptura total, la Constitución de 1891 puede ser interpretada como una adaptación y evolución de ciertas disposiciones presentes en la Carta Imperial de 1824.

Fundado en el sistema federalista, el sistema político de la primera República estuvo representado por alianzas con élites políticas y sus leyes elaboradas por círculos restringidos de las élites brasileñas. El gobierno federal dependía de alianzas con las élites políticas y en cambio ofrecía apoyo a las oligarquías (Bezerra, 2020).

En lo que se refiera a la temática indígena, la referida Constitución presentó una propuesta de división de los estatus jurídicos de los indios entre “Estados Ocidentais Brasileiros”, que sería compuesto por los grupos mestizos, y, “Estados Americanos Brasileiros” compuesto por “hordas fetichistas” (Lacerda, 2008: 13-14).

Adicionalmente, Roseane Lacerda destaca que, a lo largo de más de ciento ochenta años en la historia de Brasil, “las constituciones brasileñas representaron los



intereses de las elites blancas” e intensificaron los conflictos sobre relaciones agrarias. Sobre esta reflexión, Pires (2019;3) agrega que “el direito, enquanto mecanismo de controle social y manutenção das elites, tem mobilizado uma série de dispositivo que marcam a perpetuação do empreendimento colonial- escravista no Brasil.”

Otro punto fundamental que marca este debate es el “ideal de blanqueamiento” que de acuerdo con Lacerda, “fue fundamental para la legitimación del positivismo jurídico” y “se nutre de la centralización del poder, del monopolio de producción normativa del Estado, de la manutención de un orden eurocéntrico y en la normalización del sujeto merecedor de la protección del Estado” (Lacerda, 2008:14- traducción mía).

Desde una perspectiva normativa, la paradoja se despliega al emplear el concepto de indigenato para respaldar la noción de "tradicionalidad" de las tierras indígenas. Los artículos legales que sustentan esta idea están impregnados de la historia colonial, desenterrando ambigüedades y contradicciones en su aplicación contemporánea. Por otro lado, debido a la destrucción de archivos de memoria indígena en Brasil, el indigenato añade una capa de complejidad, convirtiendo al indigenato en una suerte de salvaguardia de la existencia de los pueblos indígenas, pero también generando cuestionamientos sobre la veracidad de la protección normativa de estos territorios.

### **¿Qué la defensa de la tesis del indigenato no nos permite ver?**

Las Constituciones de Brasil, hasta el año de 1988 (fecha de la promulgación de la Constitución actual), no contaron, para su elaboración, con la participación popular. Además, se utilizaron las figuras jurídicas de pose y tutela, posibilitó, contradictoriamente, la vinculación simultánea entre la incapacidad civil de los indígenas y el reconocimiento de los indígenas como sujetos de derechos territoriales.

Desde estas observaciones podemos observar que las leyes no sólo protegieron los derechos indígenas, sino que hicieron aparecer a “los indígenas” en situación de extrema subordinación y como un objeto modelado que regiría los intereses de las élites y del estado, bajo el compromiso colonial con la nación. Desde este punto surge una inquietud sobre lo que fue heredado: ¿Qué implicaría utilizar las leyes coloniales para comprobar la originalidad territorial?

La ausencia de un análisis profundo sobre los contextos históricos de los procesos de colonización a los que estuvieron sujetas las Constituciones evidencia una despolitización del derecho, que continúa siendo tratado como una herramienta neutral. Por esta razón, resulta posible caer en la ilusión de que las leyes coloniales proporcionaban una protección plena y exclusiva.

La elección de leyes coloniales como respaldo de los derechos originarios se apoya en una cierta neutralidad normativa al tiempo en que deja cosquilleando la profundidad de la violencia, responsable de crear “los indios permitidos” en la nación, espacios físicos y temporalidades. Por un lado, mantiene intactas las estructuras y prácticas coloniales, violadoras de la memoria, ejercidas en el estado de derecho. Por otro lado, mantiene estos grupos en situación de extrema violencia y expropiación de sus cuerpos, historias, memorias y territorios.

Otra inquietud que reside en la adopción de las leyes coloniales como garantizadoras de derechos territoriales indígenas es la reflexión sobre la propia categoría. Como vimos, la teoría del *indigenato* fue construida a partir del rescate del derecho colonial y muchos juristas interpretan este hecho como un tipo de “restitución histórica constitucional”.

Dos problemáticas se desplazan a partir de esta interpretación: la primera se refiere a los conflictos que derivan de la afirmación de que no existe modo de vida originario sin el territorio. La segunda, alude a la tensión entre las categorías jurídicas indígena y derecho congénito.

Cuando las tierras indígenas fueron convertidas en un *objeto del derecho*, se pusieron en disputa dos categorías jurídicas: tesis del *indigenato*/derecho originario y la tesis de derecho congénito. Al abordar el concepto de “objeto” en este contexto, nos referimos a las luchas y tensiones inherentes a la capacidad y el poder de definir y articular dicho objeto. Así, se trata de una confrontación entre aquellos que poseen la facultad de emitir discurso y aquellos a quienes se les priva de dicha capacidad. En términos más precisos, es una disputa sobre las convenciones que distribuyen el poder de definir lo que es y cómo debe ser (La Cadena, 2018, p. 99).

Ambas tesis se presentan como sinónimos en las obras de los juristas Marés y José Afonso. Sin embargo, desde una perspectiva de análisis categórico, es importante señalar un detalle que merece atención. La afirmación: “não existe modo de vida

originario sem o territorio”<sup>43</sup> encuentra respaldo en el pensamiento del ministro Menezes Direito, idealizador das condicionantes do caso Raposa, que durante el juzgamiento del referido caso afirmó: “não há índio sem-terra. De acuerdo con esta reflexión la relación con la tierra es una marca característica de la esencia indígena, pues el “indio”, solo puede ser “indio” con la tierra y en la tierra. Este entendimiento es lo que se extrae del texto de la Constitución de 88.

Es sabido que la territorialidad es fundamental para la sobrevivencia de los pueblos indígenas, así como la autonomía de poder desplazarse, migrar, vivir en la ciudad no deshace los vínculos con el territorio. Por esta razón, el modo de vida “originario de la tierra” no puede referirse a una tradición inmutable de la vida, sin asociarse a la autonomía de tejer el propio modo de vida.

La configuración de una “originalidad territorial” contribuye a poner en evidencia tensiones y ambigüedades propias de todo proceso de lucha en defensa de los derechos indígenas. La ambigüedad de un concepto jurídico permite la creación de excepciones, así como la apertura de otros instrumentos que la implementen. En el caso del Marco Temporal de 88, la brecha normativa surge a través de los conceptos *tradicionalidad* y *memorialidad*.

Una extensa discusión sobre qué significa la tradicionalidad y la memorialidad de la tierra fue articulada y asociada a circunstancias temporales esencialistas, acercándose así más de la idea de “aldeamento” que de una dinámica territorial. Sin embargo, la discusión se expandió y alcanzó otras interpretaciones, como por ejemplo la perspectiva adoptada por el movimiento indígena de defender la *inmemorialidad* de la tierra a través del discurso histórico de que ocupan la tierra desde 1500.

Este discurso se erige como una “verdad histórica”, reclamando una ancestralidad que, en su mayoría, se ciñe a estereotipos profundamente arraigados, en los que los pueblos indígenas son reconocidos y aceptados dentro del contexto brasileño. Se trata, por tanto, de una reafirmación de la imagen del indígena como un ser “natural”, constituyendo así la única representación construida y difundida, impuesta como la única y auténtica forma de concebir al indígena en el país.

---

<sup>43</sup> Esta afirmación fue proferida por la profesora Melina Fachin durante el Seminario sobre Régimen Constitucional das Tierras Indígenas en Brasil, realizado en la Universidad de Brasilia en junio de 2022.

De modo a iluminar estas tensiones, los investigadores de la Universidad de Brasília (UNB) elaboraron en el año 2017<sup>44</sup> un material con síntesis antropológica y jurídica sobre la demarcación de las tierras indígenas, principalmente en referencia a la ocupación tradicional de la tierra. De acuerdo con ellos:

**“a tradicionalidade é uma forma determinada de memória da terra, considerando a relação constitutiva entre modos de habitar, de conhecer e de transmitir conhecimento relativo ao território. As formas de utilização das terras indígenas são inseparáveis da história de interações com entidades espirituais, identificadas com ou controladoras dos recursos naturais de que se utilizam – entidades e recursos quase sempre localizados em lugares específicos. A ocupação tradicional funda-se nessa memória – na qual se entrelaçam valores morais, conhecimento ecológico, regras sociais, crenças religiosas –, e é por sua vez reiterada prática e narrativamente nas formas concretas e coletivas de habitação”** (negrita propia).

De este modo lo que definiría la tradicionalidad de la ocupación de un pueblo indígena sería la memoria de la tierra, intrínsecamente entrelazada con los modos indígenas de vivir presentemente en ella (Da Silva, 2018: 45-50). Ya la permanencia puede ser interpretada desde la “coextensividade”, sobre todo en el tiempo, estando asociada a las condiciones, sociales, políticas y cosmológicas, no solamente ecológicas.

Lo que pretendo es llamar la atención con respecto a dos puntos. El primero está asociado a una reflexión de efectos materiales y la segunda a los efectos simbólicos. El control de la existencia “del indígena” realizado a partir del marco de *ocupación tradicional* o de la *inmemorialidad*, crea fronteras rígidas entre las realidades, lo que sería otra forma de exclusión del indígena, por ejemplo, que vive en las ciudades o que son migrantes.

No me refiero solo a la exclusión de modos de vida contemporáneos, sino de la exclusión histórica en no reconocer la heterogeneidad indígena antes mismo de la conquista. Desde esta perspectiva, surge una pregunta relevante: ¿Hacia dónde se

---

<sup>44</sup> Este material fue elaborado en el período de juzgamiento de las acciones civiles originarias – ACOs 362,366 y 469 por el Supremo Tribunal Federal. Todas las acciones trataban sobre títulos de propiedad y demarcación de las tierras indígenas.

encaminan estos modos de vida y las diversas configuraciones que los sustentan? ¿Cuáles son los riesgos de no contar con un respaldo categórico que respalde la estructura de sus propios modos de vida?

Todos los pueblos indígenas poseen una referencia sociocultural única y no homogénea, lo que implica que los diversos horizontes de vida de estas comunidades se encuentran profundamente entrelazados con sus construcciones históricas. Los lazos afectivos, políticos y culturales no se disuelven de manera inmediata ni siquiera en situaciones de desocupación territorial, sea ésta temporal o permanente. Con esta reflexión, busco subrayar que el concepto de "Marco de la Ocupación Inmemorial de la Tierra" puede llevar a una interpretación errónea sobre la interrupción o el abandono de los lazos culturales que históricamente han vinculado a estos pueblos con sus territorios, resultando, en consecuencia, en una "descaracterización" de la ocupación tradicional de las tierras indígenas.

El uso de la tradicionalidad desde una perspectiva esencialista y el discurso histórico sobre la presencia indígena en el territorio desde 1500 confluyen en un mismo punto de interacción dentro del ámbito nacional, donde el indígena se presenta como un mito de origen, marcado por costumbres ancestrales, el indígena del tiempo del descubrimiento. Este tiempo no solo evoca las masacres y violaciones sufridas, sino que también encarna un tiempo esencialista que margina a los pueblos indígenas del ámbito de la contemporaneidad.

Lo que esta discusión jurídica omite es lo "simbólico". El marco temporal de la tradicionalidad "espacializa el tiempo", tal como lo explica Fabián, quien sostiene que "ubicar en el espacio sociedades distribuidas desigualmente en el tiempo" resulta en la negación de sus contemporaneidades. Según Fabian, esta "acción de negación no solo constituye una manera de ubicarlos", sino una forma de "sustraerles el derecho de coexistir desde un lugar de enunciación válido" (Fabian, 1983, citado por Rufer, 2019, nota de pie: 79).

**“No soy una ideología, soy un ser que existe aquí y que exige derechos”<sup>45</sup>**

---

<sup>45</sup> Este fue el discurso proferido por el cacique Babau del pueblo Tupinambá del estado de la Bahia, durante el segundo episodio de la serie Maracá denominada “A mae do Brasil es indígena”. La serie,

Sin embargo, seleccioné esta declaración de Babau, un destacado líder indígena del pueblo Tupinambá, reconocido por el ataque que sufrió durante el juicio del Marco Temporal de 1988 en el año 2023, perpetrado por uno de los ministros de la Suprema Corte. El ministro, al intervenir en el voto del Ministro André Mendonça, afirmó que Babau no era indígena, sino "um negro ali do estado de Minas Gerais", que había ido al sur de Bahía para liderar a otros supuestos indígenas, generando temor.

La potencia del discurso de Babau de que los indígenas no sean reducidos a una mera ideología es un recordatorio contundente de su existencia en el contexto contemporáneo. A simple vista, esta afirmación podría parecer obvia, pero en su trasfondo subyace una compleja lucha para existir en la temporalidad actual.

La intervención de Babau se alinea con el lenguaje utilizado por los movimientos indígenas durante la campaña de 2017 contra el Marco Temporal de 1988, cuyo lema era "Nossa história não começa em 1988". Este diálogo continúa en 2023 con el lema "Nunca mais um Brasil sem nós", inspirado en el lema del Consejo Nacional Indígena de México en 1996. Este lema se convirtió en un marco que busca reafirmar *la libre determinación política de los pueblos indígenas* en diversos contextos.

De esta manera, Babau y los movimientos indígenas emplean estas expresiones con el propósito de resaltar la relevancia de reconocer su presencia en el ámbito de la toma de decisiones políticas. Esto implica un desafío a las narrativas que intentan relegarlos a un pasado lejano o marginarlos en la contemporaneidad, mediante la despolitización de sus historias y luchas.

Su discurso habita inquietudes sobre cómo la presencia indígena ha sido representada en la memoria de la nación, a punto de él tener que destacar que es "un ser que existe en el tiempo actual". Su exigencia por "derechos" parece desprenderse de su preocupación con el "despojo o expropiación" del derecho al futuro. Babau abre un importante proceso de discusión en el cual podríamos incluir la preocupación sobre los modos de resistencia capaces de destruir estas imágenes fijas de control sobre los indígenas en el ámbito jurídico.

---

lanzada en 2021, tuvo como objetivo articular un movimiento global de apoyo a los pueblos indígenas de Brasil para minimizar los impactos de la Covid-19 en los territorios y lograr apoyo contra el Marco Temporal de 1988.

En Brasil los pueblos indígenas son más reconocidos por su “cocar”<sup>46</sup>, arco y flecha que por su historicidad política. La sociedade brasileira no está acostumbrada a ver “índios de carne e osso debatendo seus problemas, falando português, utilizando-se de dados estatísticos e de argumentos elaborados”, tampoco “ver índio frequentando o parlamento e os tribunais, circulando nas grandes cidades ou mesmo no exterior, manobrando uma câmera de vídeo” (Oliveira, 1995: 10).

La imagen de los pueblos indígenas en el juicio puede, así, ser leída como una encrucijada simbólica en la nación. La presencia de los abogados indígenas desde un ropaje tradicional (que representaba, sin duda, los valores culturales de sus pueblos y la ancestralidad), difería de la representación de los “indios oficiales” de la nación, si hacemos conexiones y asociaciones a los relatos oficiales desde la colonia de un “indio” romantizado.

Imaginemos un escenario en el que los abogados indígenas, en el contexto del juicio de la tesis del Marco Temporal, decidieran no vestir atuendos tradicionales, es decir, optaran por no representar lo “tradicional”. En este ejercicio de reflexión, surge la preocupación acerca de cómo sus imágenes podrían ser interpretadas por los ministros y la sociedad en general, siendo catalogadas como “indígenas integrados o aculturados”, o incluso percibidas como una imagen “sin referencias”. Este planteamiento evidencia las complejidades y desafíos asociados a la representación indígena en el ámbito judicial. El punto que aquí merece énfasis es que ambos casos, el “ser indio”, sería puesto en duda. De todo modo, estos riesgos no se alejan de la concepción integracionista de que los indígenas estarían destinados a desaparecer.

Desde mi perspectiva, basada en mi experiencia laboral en el Cimi, se observa que la adopción de estos estereotipos nacionales que representan a los indígenas con

---

<sup>46</sup> Una observación de notable relevancia es que el “cocar” (penacho) ha adquirido un protagonismo creciente en la lucha contra el Marco Temporal de 1988. Este “cocar”, que constituye un emblema de la tradicionalidad indígena, se ha convertido simultáneamente en un símbolo de resistencia y lucha política. En la actualidad, se emplea como elemento identitario para conformar la denominada “Bancada del Cocar” en el Congreso Nacional, contraponiéndose a la bancada ruralista y evangélica. El lema que orienta esta iniciativa, “aldear la política”, alude a la elección de representantes de los pueblos indígenas en todos los estados del país. La fundación promotora de este movimiento justifica su accionar argumentando que los pueblos indígenas de Brasil han demostrado al mundo la importancia de sus territorios, no solo por su alto grado de conservación ambiental, sino también por su relevancia estratégica en la mitigación de los efectos del cambio climático. Por ello, solicitan apoyo para implementar “outra forma de fazer politica” en Brasil. Cabe destacar que las elecciones de 2022 registraron el mayor número de candidaturas indígenas en la historia del país, lo que evidencia un proceso sin precedentes de visibilización política indígena.

pintura facial y plumas cumple una doble función. Por un lado, se utiliza como un recurso para impulsar su lucha por el reconocimiento étnico y la autodeterminación. Por otro lado, actúa como un medio para recalibrar la memoria histórica indígena y otorgarle mayor credibilidad en su lucha.

La autoafirmación como indígena en contextos de poder y la búsqueda de un reconocimiento oficial de su identidad indígena, especialmente frente a las autoridades que detentan el poder de toma de decisiones<sup>47</sup>. No se trata, pues, de una reproducción de una imagen colonial.

El uso del lenguaje jurídico moderno se suma a esta estrategia deliberada por ellos al mismo tiempo que tensiona con el estereotipo del indio tradicional que emite la incredulidad. Si el sujeto es moderno, también lo eran sus demandas o lo que decían demandar. Si el sujeto es tradicional, las formas de reivindicación resultan arcaicas, alejadas de comprensión contemporánea.

A pesar de que estos abogados sean de origen indígena, su conocimiento y experiencia en asuntos jurídicos a menudo no son reconocidos ni considerados como legítimos por la comunidad jurídica dominante. Esto ocurre cuando estos abogados hablan desde su propia vivencia como indígenas que experimentan de manera directa los efectos del Marco Temporal.

Esta política ontológica, que aborda los despojos, la expropiación o, según la denominación de los indígenas, un "genocidio" compartido entre ellos, no es escuchada. Incluso en situaciones que culminan en la muerte, el Estado no presta atención a sus voces; sus reclamos no son audibles. Una de las razones fundamentales es que estas vidas no encajan en el marco dominante de las vidas que son consideradas importantes, relegándolas a un estado de privación entre la vida y la muerte.

Este mensaje valida un silenciamiento que va más allá de la mera ausencia de violencia o pérdida. La afirmación de que "el poder se disimula como ontología" explora cómo el control sobre lo que se percibe como relevante o insignificante se convierte en una herramienta poderosa en la sociedad, capaz de ocultar o disfrazar el ejercicio del

---

<sup>47</sup> La Suprema Corte brasileña es compuesta de 11 ministros blancos designado por el presidente de la República, siendo 9 hombres y 2 mujeres: Ministro Luiz Fux (Presidente), Ministra Rosa Weber (Vice-Presidente), Ministro Gilmar Mendes, Ministro Ricardo Lewandowski, Ministra Cármen Lucia, Ministro d'Ás Toffoli, Ministro Roberto Barroso, Ministro Edson Fachin, Ministro Alexandre de Moraes, Ministro Nunes Marques y Ministro André Mendonça.



poder (Butler, 2006, 45). Esta dinámica se revela como una herramienta poderosa en manos de aquellos que ocupan posiciones de poder en la sociedad.

Nada puede existir como un elemento para el saber si no está conforme con una serie de reglas y restricciones características, por ejemplo, de un cierto tipo de discurso normativo. En las palabras de Butler (2006) “el saber y el poder no pueden separarse ya que operan conjuntamente para establecer una serie de criterios sutiles para validación y legitimación” de la demanda interesada. En este contexto, no es meramente un ejercicio de descripción discernir la naturaleza del saber y el poder, ni concebirllos como entidades en conflicto o abuso recíproco; más bien, el análisis se enfoca en la comprensión de la interconexión entre el saber y el poder, que configura un sistema y le confiere su grado de aceptabilidad.

Los abogados indígenas han optado por una estrategia que consiste en emplear el lenguaje moderno como medio para atravesar el estado. No obstante, esta elección conlleva encubrir las diversas formas de dominación dentro del contenido legal. A su vez, esto parece ser la única manera de activar la atención jurídica.

La ocupación de los pueblos indígenas del espacio moderno y de poder presenta tensiones y contradicciones, se trata, sí, de temas antagónicos, pero no de una lucha divergente. No obstante, la "tradicionalidad" que se identifica visualmente no concuerda necesariamente con su enunciación efectiva. Al exponer sus argumentos para defender sus derechos ante la Suprema Corte, los pueblos indígenas lograron una transformación significativa en la dinámica, evolucionando de ser temporariamente considerados meros objetos en el sistema judicial a desempeñar un papel activo como actores políticos e históricos.

Cabe destacar que, aunque no alcanzaron un reconocimiento pleno, esta dinámica evidencia una resistencia ante el intento de anulación, un rechazo a ser completamente capturados por lo que se considera político o dotado de policidad (gestión de la vida). Constituye una resistencia frente a la conversión de estos pueblos en "inexistentes" en la contemporaneidad, según lo expresado por Babau. Desde otra perspectiva, podemos interpretar que la incorporación integral del aparato del indigenato, a pesar de reconocer su importancia para una transformación sustancial, aún preserva a los dueños del poder como los sujetos teóricos centrales de la historia.

## CAPÍTULO 4:

### EXPURGO, VERGÜENZA Y GENERO: familia y nación

Brasilia, la capital de Brasil, comenzó a oler flores en el mes de agosto del año 2019. Aún se podrían sentir los aromas de las margaritas en aquel mar violeta de mujeres agricultoras, asentadas, *rompecocos*, ribereñas, pescadoras, *quilombolas*, rurales, de las aguas y de los bosques. La Marcha de las Margaritas impulsada en el corazón político-administrativo del Movimento dos Sem Terra (MST) ahora pulsaba en Brasilia, la ciudad conocida como museo abierto. Mientras olían las flores, hacían eco los gritos por un Brasil con soberanía popular, democracia, justicia, igualdad y libre de violencia.

Persistía en el aire el delicado perfume de las margaritas, que abrazaba los sonidos de los maracás y acariciaba los cuerpos femeninos, dibujados con las pinturas de *urucum* y *jenipapo*. El sonido de las semillas atadas a los tobillos de las mujeres indígenas resonaba entre las calles de los ministerios y en las entradas del Congreso Nacional a medida que las mujeres indígenas marchaban sobre el Eje Monumental, que dividía la ciudad entre norte y sur.

Las mujeres indígenas decían, “Vamos a gritar ao mundo: Território: nosso corpo, nosso espírito”. La potencia de los gritos se materializaba luego en las páginas solemnes de los documentos oficiales del movimiento, desplegándose en la tinta informaciones deliberadas durante la marcha:

“Luchar por los derechos de nuestro territorio es luchar por nuestro derecho a la vida. La vida y el territorio son lo mismo, porque la tierra nos da nuestra comida, nuestra medicina tradicional, nuestra salud y nuestra dignidad. Perder el territorio es perder a nuestra madre. Quien tiene territorio, tiene madre, tiene regazo. Y quien tiene cuello uterino tiene cura” (Doc. Mujeres indígenas, traducción propia).

En el encuentro realizado entre el 9 y el 14 de agosto, las cámaras capturaron a mujeres indígenas pintando con *urucum* a mujeres campesinas. Este acto creó un escenario orgánico y pulsante, marcando la inauguración de la capital del país como un espacio más femenino y comunitario que masculino y modernizado.

Las mujeres indígenas trajeron a la mesa de debates del Marco Temporal de 1988 una perspectiva de género, desafiando la conceptualización colonialmente masculinizada del territorio. Esta conceptualización ha estado arraigada en la idea de la tierra como propiedad, gestionada bajo la lógica de la "dueñidad" (RUBIO, SEGATO, 2017), lo cual refleja una falta deliberada de comprensión del territorio como algo sagrado y comunitario.

Esta crítica se extendía hacia la masculinización presente en los espacios de enunciación de los movimientos sociales indigenistas, donde los hombres son seleccionados como interlocutores privilegiados. Revelaba cómo la posición masculina se veía reforzada y promovida bajo una aparente neutralidad, abordando la cuestión de género de manera tradicional, como un tema relacionado con minorías.

De modo a enfrentar la exclusión y marginación en múltiples dimensiones, las mujeres indígenas han hecho apuestas en prácticas que confrontan “el sexismo en las organizaciones indígenas” e indigenistas, así como “la exclusión racial en las organizaciones feministas” (Hernández Castillo, 2010).

Mientras que el espacio masculinizado, enfocado en la defensa de la demarcación de las tierras indígenas, critica la dominación territorial, las mujeres indígenas se ocupan de la dominación del cuerpo-territorio. Para ellas, el saqueo y el extrativismo de las tierras representan la continuidad de la explotación de sus cuerpos como territorio de conquista. El cuerpo indígena femenino es el cuerpo “feminizado al que penetran o invaden” los otros (AHMED, 2015, p.22). Para estos invasores, este cuerpo, asemejase a un territorio accesible y expropiable. Estas críticas posicionan el género como una categoría histórica al comunicar cómo los cuerpos femeninos indígenas experimentan la colonización y sus efectos.

El florecimiento de organizaciones femeninas se ha traducido en nuevos ámbitos de discusión y de solución de los problemas inherentes a la ocupación reconocida de espacios privados y públicos, así como a los papeles que los actores sociales juegan dentro de estos.

En este escenario de tensiones políticas, contornados cantos y danzas, afloró la poesía de Myrian Krexu, una joven Guaraní Mbyá, la primera cirujana cardiovascular indígena de Brasil. Los fragmentos de su poesía formaron parte de las manifestaciones culturales durante y después de la referida marcha, logrando más difusión cuando la

cantante Maria Bethania la proclamó en uno de los episodios de la serie Maracá<sup>48</sup>. La poesía reverberó por todo el país con un enorme poder comunicativo y reflexivo<sup>49</sup>. La poesía también puede ser encontrada en Facebook<sup>50</sup> en la siguiente forma textual:

Por Mirian Krexu/via Facebook, página José Carlos Sigmaringa

**“A mãe do Brasil é indígena, ainda que o país tenha mais orgulho de seu pai europeu que o trata como um filho bastardo. Sua raiz vem daqui, do povo ancestral que veste uma história,** que escreve na pele sua cultura, suas preces e suas lutas. Nunca vou entender o nacionalismo estrangeiro que muitas pessoas têm. Nós somos um país rico, diverso e guerreiro, mas um país que mata o seu povo originário e aqueles que construíram uma nação, que ainda marginaliza povos que já foram escravizados e seguem tentando se recuperar dos danos. O indígena não é aquele que você conhece dos antigos livros de história, porque não foi ele que escreveu o livro então nem sempre a sua versão é contada. Ele não está apenas na aldeia tentando sobreviver, ele está na cidade, na universidade, no mercado de trabalho, na arte, na televisão, porque o Brasil todo é terra indígena. **Sabe aquela história de que “sua bisavó foi pega no laço?” Isso quer dizer que talvez seu bisavô tenha sido um sequestrador, então acho que você deveria ter mais orgulho do sangue indígena que corre em suas veias. A mãe do Brasil é indígena (grifos míos).**

En este capítulo, mi intención es examinar la poesía de Krexu como un segmento político significativo que resuena en distintos momentos históricos de Brasil, enfocándose de manera particular en su papel dentro del contexto de la contienda contra el Marco Temporal de 1988, aportando una comprensión más profunda de la intersección entre expresiones artísticas y luchas sociopolíticas en la nación. Parte de esa poesía fue proferida por el discurso de Sonia Guajajara durante la sumisión de la plaza de primera ministra indígena de Brasil, en el primer Ministerio Indígena de Brasil, creado en 2023, en inicio del gobierno de Luiz Ignacio Lula da Silva.

Bajo el telón de fondo político sobre el Marco Temporal, se buscaron diversas formas de concientizar la sociedad sobre disputas territoriales y derechos indígenas. La difusión sobre leyes nacionales e internacionales restringe a una información normativa que, debido a su contenido positivista, no ofrece suficientes pulsiones como para

<sup>48</sup> La serie Maracá que objetivó un movimiento global de apoyo a los pueblos indígenas de Brasil para minimizar los impactos de la Covid-19 en los territorios y lograr apoyo social contra el Marco Temporal de 1988.

<sup>49</sup> APIBOficial. (2020). Serie Maracá [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=dtO1RuRojYc>

<sup>50</sup> Brasileiros Sem Fronteiras. (2022). Poema. A mãe do Brasil é indígena. Recuperado de <https://m.facebook.com/brasileirossemfronteiras/photos/a.2588733321390959/2687860014811622/>.

generar el espacio de pensamiento y acción sociales a favor de la lucha de los territorios indígenas. En este sentido, Krexu, como un intento de proporcionar un diálogo con la sociedad desde otras sensibilidades, nos invita a ver otras capas de conexión con estos procesos de lucha.

La primera sección del poema se presenta como una invitación a (re)pensar la historia de la violencia colonial fundante (estupro colonial) del cuerpo-tierra-territorio y las herencias asociadas a la totalidad de la experiencia invasora. Además de la producción de la violencia material, produjo síntomas de forclusión, lo que podría ser explicado como la muerte simbólica de la madre (SEGATO, CATELLI, 2020).

La segunda sección se manifiesta como un estímulo reflexivo impulsado por dinámicas de emociones de vergüenza, secreto y orgullo, relativo a los linajes “no blancos”. El concepto de vergüenza se aborda desde dos perspectivas distintas en este contexto. En primer lugar, se examina la vergüenza experimentada debido a la ascendencia matrilineal indígena, que se integra en el marco de una serie de mujeres indígenas consideradas como protagonistas, ambivalentes y heroicas en los mitos fundacionales nacionales del mestizaje.

Esta vergüenza se entrelaza con un complejo entramado de narrativas y representaciones en torno al mestizaje y la identidad nacional (CATELLI, 2020). En este caso, la vergüenza se vincula con la anécdota de la abuela siendo "cazada a lazo", una historia que suscita sentimientos de vergüenza tanto en la narrativa de construcción nacional como en las historias familiares brasileñas en que son usadas en contraposición al "orgullo" asociado a la ascendencia paterna portuguesa.

No obstante, es crucial señalar que, si bien esta búsqueda posee relevancia, es imperativo destacar su uso oportunista. En tiempos recientes, esta anécdota ha sido apropiada por individuos identificados como "pardos", quienes la han utilizado como un recurso para establecer lobbies políticos. En relación con lo expuesto, nos adentraremos con mayor profundidad en este tema en momentos subsiguientes.

### **“A mãe do Brasil é indígena”**

La aseveración “la mamá de Brasil es indígena” nos direcciona a otra pregunta: ¿quién es la “madre-patria” (madre de la nación) en Brasil? (SEGATO, 2007). ¿O a quién

los brasileños identifican como madre patria en Brasil? La respuesta, bastante compleja, está entrelazada con la pregunta sobre *cómo recuérdanos la nación* (AHMED,2015).

En primer lugar, es crucial señalar que tanto la figura materna como la paterna de la nación han estado históricamente vinculadas a mitos fundacionales de la nación o a héroes relacionados con el "descubrimiento" o la "independencia". Ambos son representaciones simbólicas de una oficialidad que orienta su población a "cultivar" elementos históricos considerados fundamentales para la construcción de la identidad nacional (en Brasil basada en la ideología del mestizaje). En este contexto, podemos incluir sujetos, símbolos religiosos y nacionales, como la bandera, el himno y los blasones de las familias reales.

En la perspectiva del Brasil colonial e imperial, podemos identificar a la Princesa Isabel como una figura de madre-patria. De una forma "heroica y libertadora", la hija del emperador Dom Pedro II, asignó la Ley Áurea en 1888, que pretendía abolir la esclavitud en Brasil, pero su acción "benevolente" de incorporar justicia social hacia los esclavos. Este acto fue objeto de muchas críticas, principalmente por parte de los movimientos negros, durante la celebración del centenario de la abolición de la esclavitud.

Durante una protesta realizada por el movimiento negro, frases de reafirmación como "a la Princesa se le olvidó firmar nuestro permiso de trabajo" (traducción mía) fueron estampadas en pancartas, carteles y vallas publicitarias por toda la ciudad. También fueron registradas expresiones críticas que desplazaban el reconocimiento de la Princesa como libertadora, partidaria, mantenedora y defensora de la esclavitud.

Sin embargo, sus anhelos no eran menos que modernistas. Hasta mediados de la década de 1880, la figura del negro estuvo asociada a la esclavitud y rebelión. A partir de la fecha de abolición, el negro "deja de existir", como un destello de magia, sale de escena, siendo reemplazado por otras figuras en la nación, como el inmigrante europeo. Simultáneamente, a este intercambio de figuras históricas, se discuten nuevos temas como desarrollo económico, industrialización, urbanización y formación de la clase obrera brasileña, basada en una población esencialmente extranjera (DE AZEVEDO, 1987).

La abolición de la esclavitud no constituyó una dádiva de la corona portuguesa, sino el resultado de la acción concertada de diversos actores sociales, entre ellos

intelectuales, activistas y, sobre todo, la resistencia inquebrantable de los propios pueblos negros esclavizados. Mucho antes de la promulgación de la Ley Áurea en 1888, los esclavizados ya habían emprendido múltiples formas de lucha por su libertad, desafiando de manera constante las estructuras de opresión del sistema esclavista. Un ejemplo emblemático de esta resistencia fue la Revuelta de los Malês en 1835, en Bahía, encabezada por esclavos musulmanes de origen africano que se alzaron contra sus amos en nombre de la libertad y la justicia. También se destacan otros levantamientos, como la Revuelta de Carrancas en 1833, en Minas Gerais, y la Revuelta de los Alfaiates en 1798, igualmente en Bahía, que evidencian la profundidad y persistencia de las luchas emancipatorias en el Brasil colonial y poscolonial.<sup>51</sup>

Además, su implementación provee de negociaciones para evitar la reforma agraria, como explica el historiador Luis Felipe Alencastro. En el mismo sentido, nos explica Ángela Alonso, que la abolición resultó del proceso político, o sea de un movimiento social, una vez que nació de la “presión del movimiento negro abolicionista sobre las instituciones políticas, potencias imperiales, a lo largo de dos décadas, luego que Brasil recibió el título de última nación esclavista del mundo”. Este título impulsó al Estado a “modular discursos e ações em prol da preservação da instituição para não destoar do resto do Ocidente” (ALONSO,2014).

Lo que es importante destacar es que la imagen nacional de la Princesa Isabel como materna, "dulce y compasiva", que extendía sus brazos femeninos y generosos para "cuidar" de la nación mediante la "abolición" de la esclavitud, fue construida mediante el ocultamiento tanto de las referidas luchas sociales contra la esclavitud durante el período colonial y posteriores, como de las intenciones políticas detrás de su aprobación como ley.

Además del ejemplo de princesa Isabel como madre-patria, podemos mencionar la creación y educación de los niños negros, las mujeres blancas. Durante el período colonial y esclavista, y cómo estas prácticas fueron leídas como “bondad” y “generosidad” de la élite blanca frente a la población negra. La supuesta protección de los niños negros benefició la explotación y opresión, la jerarquía racial. Esta idea también

---

<sup>51</sup> Información disponible en: <https://mareonline.com.br/a-falsa-abolicao-no-brasil-reflexoes-sobre-um-contexto-pos-libertacao>. Acceso en: 13 mayo de 2024.

se utilizó para construir una imagen positiva de la élite blanca brasileña, que se presentaba como benévola, pero que de hecho se mantenía en poder.

A partir de los ejemplos mencionados anteriormente, se evidencia que la madre-patria desempeña un papel de dimensión normativa, ya que ejerce el gobierno y establece las normas y valores de la nación, organizando alteridades dentro de ella. En este contexto, la madre-patria asume la función de tutela, asumiendo la responsabilidad no solo de orientar y asegurar el progreso, sino la modernización de la sociedad. Sobre esto afirmaba Jose José Ferreira Marnoco e Sousa (1869- 1916), professor de direito y ministro da Marinha e Ultramar:

“A manutenção dos usos e costumes indígenas deve-se considerar como uma situação provisória, que se pode prolongar por mais ou menos tempo, mas destinada a desaparecer [...]. **À mãe-pátria incumbe o dever da tutela para com eles, guiando os seus passos no sentido da civilização.** (SOUSA, 1946, p. 102-107- negrita propia).”

Si hacemos un análisis más cercano a partir de la ideología del mestizaje, podemos encontrar ahí la figura de la mujer mestiza hipersexualizada y cosificada como emblema de la identidad nacional de algunos de estos países, también es señalada como un punto de confluencia entre discriminación de clase, raza y género.

Podemos citar como ejemplos mitológicos la obra de I-Juca Pirama (1851) de Gonçalves Dias en que Moema y Juracema son presentadas como símbolos de la relación entre indios y blancos y “Os Sertões” de Euclides da Cunha (1902). En ambas obras, las mujeres indígenas son representadas como sumisas, entregadas de manera pacífica al colonizador portugués. Esto contribuye a la idea de una "dominación" pacífica e integración armónica de diferentes culturas.

En las obras de Gilberto Freyre también podemos encontrar la versión más acabada de este discurso: en su relato, colonos, indias y africanos esclavizados se habrían mezclado “agradablemente”, multiplicando niños mestizos. A partir de esta fundamentación, la figura de la madre parece duplicada: la blanca y la blanqueada, como las dos únicas formas de sostener el armazón hegemónico de la nación.

Con las independencias de América Latina y Caribe, agentes progresistas intentaron desplazar estas figuras de “madres oficiales” asociándolas a mujeres



silenciadas a la categoría de Madre-Patria, como pasó en Cuba con el nombramiento de Mariana Grajales Cuello y en Chile con el reconocimiento de Javiera Carrera Verdugo (CRUZ, MACIAS, 2021).

A pesar del papel crucial que las mujeres negras e indígenas han desempeñado en la construcción de la identidad brasileña al margen de la historia oficial, la figura de la madre brasileña nunca ha sido ni será asociada con ellas. Esta desvinculación y falta de conexión como símbolo patrio son elementos fundamentales en la configuración y establecimiento de los proyectos nacionales.

Algunos puntos que giran alrededor de los signos que la madre “no blanca” carga en su cuerpo. Por un lado, un “signo de la subordinación histórica” (significa comunica sobre una raza que estuvo en algún punto dentro del paisaje histórico de dominación), en que la vergüenza de estos signos tiende a ser ocultada por tratarse de una vergüenza conectada a la raza como una emoción que circula, sino que se adopta y se absorbe, pero mantenida en secreto (SEGATO, 2007, AHMED, 2015).

Por otro lado, pensar en una madre- patria indígena es pensar en la rebeldía y en la continuidad de un cuerpo político de un poderoso linaje femenino, lo que podría la nación y al sujeto nacional a un riesgo: de no volverse tan femenina y dócil, sería menos blanca y moderna debido a la politicidad que lleva en su cuerpo. Esto implicaría un retorno a un tiempo pasado, aproximándose a una forma de vida social considerada “no moderna”.

De esta manera, la figura materna “no blanca” encarna el cuerpo de la maternidad no deliberada. Su lugar es de la imaginación, pues su memoria será construida desde otros lugares como de relaciones que vienen del íntimo, rescates de memorias, fragmentados o emociones. Como en la poesía de Luiz Gama que describe su mama “rainha na Líbia a escrava no Brasil”, en que él buscó la pertenencia y sus raíces en la diáspora y no en las imágenes —símbolos de nacionalidad, nos mostrando también que la relación emocional puede ser usada como un subsidio a la formación de su identidad política (SILVA, 1981).

La figura de la “mamá ‘no blanca’” sostiene su significado en la complejidad de los procesos simbólicos relacionados con la “orfandad genealógica” (SEGATO, 2010, 22). La orfandad genealógica que representa la pérdida y el despojo de las conexiones familiares y afectivas, al hacer un movimiento de rescate de la “mamá no blanca”, la

encarna como una resistencia contra la invalidación de su linaje. La "mamá 'no blanca'" se convierte así en una portadora de la memoria, resistiendo la amnesia impuesta por la colonialidad.

Este proceso de resistencia tensiona con la forclusión desapercibida. La forclusión es una categoría pensada por Segato a partir de reflexiones sobre la ausencia de inscripción de la mamá negra en Brasil, la cual resultó una formación imaginaria de un paisaje blanco, lo cual impactó en la psique nacional (SEGATO, 2016). El desconocimiento simultáneo de lo materno, de lo racial, de lo negro y de la mamá, produjo una externalidad histórica, la cual transforma “la África no como origen, sino como contaminación afectiva y cultural” (SEGATO, 2016, p.196).

Esta externalidad leída como una operación cognitiva y afectiva de exclusión y violencia, aprisionada en una lógica racista y misógina, la cual emana de una estructura alojada en el interior del sujeto, que a su vez es obligado a destruir los signos raciales de su cuerpo y su linaje, o sea es enseñado a expurgar su origen de sí mismo.

Dado que la forclusión emerge de subjetividades marcadas por el patrón de la colonialidad, que nos vuelve ausentes de quienes realmente somos, de nuestro linaje constitutivo y del paisaje que nos configura —un paisaje de genocidio y, por tanto, no blanco—, es posible establecer una transposición hacia la figura de la madre indígena, cuya memoria se ve borrada en los senos familiares mestizos, en contraste con la hipervalorización de la memoria blanca masculina.

Esta forclusión viene acompañada de un silencio y un secreto de orden blanco (Segato, 2010), pues, aunque seamos blancos o aunque sea posible valerse de la blancura mestiza para ser “menos indios” o “menos negros”, estamos atravesados e impregnados por la no-blancura del paisaje materno, un paisaje que no reconocemos como madre.

Si examinamos esta idea desde la perspectiva de la madre indígena, observamos, de manera simultánea a su expurgo tanto en la nación como en los entornos familiares, la noción de extracción de lo que ha sido etiquetado como violento y salvaje. En este contexto, su imagen, que de hecho estuvo vinculada a la rebeldía y la desobediencia, fue objeto de eliminación.

De este modo, la afirmación de que "a mãe do Brasil é indígena" nos invita a reflexionar sobre las complejidades que rodean el papel de la madre en la

representación de Brasil, considerando sus símbolos y proyectos nacionales. Nos enseña que la madre indígena siempre existirá en el campo simbólico, marcado por su histórica subordinación racial y por el ocultamiento de su cuerpo político dentro de la narrativa nacional.

### **“Ainda que o país tem mais orgulho do seu pai europeu”**

Partiendo de esta expresión, Krexu nos conduce a una reflexión fundamental que se dirige hacia la compleja generación de emociones, en particular, el orgullo. La nación brasileña, concebida como una entidad mestiza y moderna, experimenta un sentimiento de orgullo hacia la figura del padre europeo, quien simbólicamente representa la herencia sanguínea y el origen extranjero moderno. Krexu subraya la idea de que incluso una mínima influencia de ascendencia europea no solo estructura el panorama visual, sino que también influye en construcciones afectivas. No obstante, surge la pregunta: ¿Cómo construye y experimenta un país el orgullo asociado al linaje del padre europeo?

Revisando los escritos enfocados en la reflexión sobre que “hacen las emociones y no que son las emociones” de Sarah Ahmed (2015) podemos aprender que las emociones no se reducen a las acciones individuales y a una presunción de interioridad, aunque las incluyen, sino que son movidas entre nosotros y a través de contacto con objetos por un vínculo o una conexión.

Si tomamos el recuerdo como objeto emocional, veremos que el sentimiento adquiere forma por el contacto con el recuerdo, al tiempo en que implica “una orientación hacia lo que se recuerda”. De este modo, “puedo sentir dolor cuando recuerdo tal o cual cosa y al recordar tal o cual cosa puedo atribuirle la calidad de dolorosa a lo que recuerdo” (AHMED,2015).

De todo modo, las emocionalidades compartidas como sociedad derivan de las influencias históricas, políticas, culturales y económicas que dejan una huella en nuestros cuerpos (AGUILAR, 2021.p.105).

Tomando en cuenta la reflexión sobre la relación de orgullo y vergüenza con el lema nacional orden y progreso, encontraremos que la adopción del lema "Ordem e Progresso" en la bandera brasileña durante la instauración de la República, liderada por

sectores militares, simboliza la creencia en la necesidad del ejército como elemento fundamental para mantener el orden interno.

Este lema refleja la marcada influencia de la filosofía positivista, destacando la importancia de la modernización en los ámbitos políticos y económicos de Brasil. La búsqueda de "orden" se relaciona directamente con la urgencia de superar desafíos sociales y establecer una identidad nacional, siendo este un paso fundamental en el proceso de desarrollo del país como una entidad moderna y progresista.

En este contexto el orgullo puede asociarse con el sentido de logro y satisfacción que surge cuando se alcanzan metas y se avanza hacia un estado de progreso. La vergüenza puede surgir cuando los ideales de "orden y progreso" no se cumplen o se ven comprometidos, mostrándose relacionada a la sensación de fracaso, de estar rezagado o de no cumplir con las expectativas impuestas. El orgullo es un lazo seguro y la vergüenza un lazo dañado.

Según Ahmed (2015), el orgullo y la vergüenza no solo son aspectos fundamentales de nuestra identidad nacional y personal, sino que también influyen en la percepción externa de nosotros como individuos y como nación. Estas emociones, al igual que los mitos, desempeñan un papel crucial en la configuración y construcción de la identidad nacional.

Por supuesto, las emociones que no se reducen a las acciones individuales tampoco se tratan solo del movimiento, también son sobre vínculos o sobre lo que nos liga con esto o aquello. Lo que nos mueve, lo que nos hace sentir es también lo que nos da un lugar para habitar y pertenecer (AHMED, 2015, 36).

Sentir orgullo de la nación, de sus proyectos modernos, de sus figuras simbólicas, de la sangre que tras toda esta herencia también dice respecto a la afirmación de nuestra identidad como nación y a las "prestaciones sociales nacionales" (AHMED, 2015).

Experimentar un fuerte sentido de pertenencia y admiración, así como contribuir con los proyectos modernos de la nación establece un fundamento de orgullo que no solo se proyecta hacia el futuro moderno, sino que también se sostiene desde la falta de conmoción social con el pasado colonial y con la nutrición del interés en "mantenerse desconectado del pasado o de suponer que el pasado no tiene nada que ver con nosotros" (AHMED, 2015). Me refiero al pasado marcado por la raza dominada.

A diferencia de las genealogías de ascendencia indígena y africana, los linajes de ascendencia portuguesa son objeto de búsqueda y seguimiento a través de canales normativos, principalmente con la finalidad de adquirir la ciudadanía portuguesa. El orgullo del linaje del abuelo portugués, por ejemplo, constituye un incentivo considerable para emprender el proceso de recuperación de la ciudadanía. Sin embargo, asumir la ascendencia indígena llegaría a asemejarse a una condición de inferioridad y falta de seguimiento del progreso, ya que se trata de un tipo de vergüenza que nos quema el rostro y el estrato social.

El padre da un nombre, la madre es la sombra de lo que uno quiere esconder. El orgullo también nos lleva a sentir vergüenza de las memorias y cuerpos que cargan “un signo de subordinación histórica” (SEGATO,2010). Como un proceso simultáneo de inscripción y exclusión, la presencia de la gota de la sangre europea exige la expulsión simbólica de la sangre indígena.

En ese contexto, el orgullo y la vergüenza se entrelazan con los objetos, los sujetos y los cuerpos, adquiriendo una materialización social y política que circula en las complejidades de la vida cotidiana. El sentimiento de orgullo se manifiesta de manera evidente, ya sea a través de una fotografía prominentemente exhibida en la pared o de un blasón familiar destacando en el centro de la sala. En contraste, la vergüenza se quita de la vista. Todo lo que resulta vergonzoso se mantiene en silencio, tal como se evidencia en fotografías meticulosamente eliminadas, objetos e imágenes resguardados en baúles, y memorias familiares relegadas al silencio.

En el centro de esta reflexión, encontramos el contraste entre el orgullo del padre blanco y la figura materna indígena, que lamentablemente es eclipsada por el reconocimiento excesivo hacia la herencia europea en Brasil. Este alineamiento de familia y raza es poderoso y sirve para transformar la figura masculina blanca en un ser familiar, al tiempo se aplica la otredad a la figura materna “no blanca”.

Estas nociones resplandecieron en la retórica de Sonia Guajajara durante su intervención en el año 2023, al asumir el cargo de ministra del primer ministerio indígena en Brasil, al afirmar: "La madre de Brasil es indígena. Es una lástima que los

brasileños se enorgullezcan mucho más de su padre europeo, quien invadió, explotó, exterminó pueblos y sedujo culturas"<sup>52</sup> (traducción mía).

Guajajara desplaza la figura del padre europeo de su posición de héroe a través de asociaciones con la historia de la conquista y los procesos coloniales. Esta tarea no resulta difícil, ya que la figura del padre europeo se entrelaza con figuras históricas masculinas leídas como heroicas, como Pedro Álvares Cabral, quien lideró la primera expedición portuguesa a Brasil en 1500, y Dom Pedro I, quien proclamó la independencia del país en 1822, ambos compartiendo la expectativa de una nación blanca.

El vencedor, el héroe, el cuerpo triunfante que se convierte en objeto de sentimientos nobles y virtuosos, aviva el sentimiento de orgullo. Este orgullo evoca constantemente la fundación moderna de la nación y está estrechamente vinculado con la expectativa de una identidad blanca.

Sentir orgullo y vergüenza crea vínculos y cercanías de los sujetos nacionales para con los proyectos de nación mestiza moderna sirviendo como un tipo de “orientación emocional” (AHMED,2015) hacia los mestizos. Estas emociones ponen en juego la dialéctica de "entrar y salir del orgullo y de la vergüenza", dinámicas implicadas en las tramas de los marcadores de la racialización.

Ambas emociones serán usadas como discurso, objeto, capital de circulación, disputas y reivindicaciones de los nombramientos “indio, indígena, pueblos indígenas”. Además, estarán involucradas en el reconocimiento o rechazo de linajes no blancos, así como en la aceptación o negación de memorias familiares y afectivas. Más allá de estas consideraciones, su relevancia está estrechamente vinculada a la noción de pertenencia o no pertenencia a la nación y a la oficialidad de su historia. Estas narrativas deben ser leídas con detenimiento, pues funcionan mediante la alterización, todavía vemos que ambas tienen un valor normativo.

### **“seu pai europeu que o trata como um filho bastardo”**

Krexu al proferir en su poesía que el padre europeo trata su hijo mestizo como hijo bastardo, plantea preguntas como que significa “ser bastardo” y como, a partir de

---

<sup>52</sup>Discurso de posse de Sonia Guajajara, que assume inédito Ministério dos Povos Indígenas. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=0rxEIMWJkDc>. Acceso en febrero de 2023.

esa noción, nos identificamos y nos relacionamos con nuestros linajes europeos y no europeos. La aceptación o rechazo de estos linajes puede reverberar en la comprensión de los procesos de racialización y construcción de la propia identidad, así como de las interpretaciones políticas de las estructuras coloniales arraigadas en nuestras prácticas cotidianas.

La noción de "hijo bastardo" puede interpretarse como una imposición de ilegitimidad sobre individuos y comunidades que no se ajustan a las normas coloniales de la familia y su ascendencia. El "bastardismo" niega la verticalidad de la pureza de sangre, por esta razón está marcado por la estigmatización y la marginación, lo que refleja las estrategias coloniales de desacreditar ciertas formas de construcción de relaciones y memorias familiares.

El concepto de "hijo bastardo" difiere significativamente del de "hijo mestizo". Mientras que "el mestizo" constituye una metáfora identitaria y cultural que busca la pacificación de razas, la integración de culturas y la homogeneización, también ha funcionado como una ideología que beneficia a la élite al margen o eliminación de negros e indígenas, al asociar lo mestizo con la dominación blanca. La categoría del mestizo, en el contexto de la racialización, se ha absorbido en discursos sobre mestizaje o en una supuesta superación de las diferencias raciales, como se observa en el caso de Brasil, donde se ha utilizado para disfrazar ideologías subyacentes.

Más que representar una identidad fija, el mestizo simboliza una figura dinámica, caracterizada por su inestabilidad y su capacidad de desplazarse en las interacciones cotidianas (YEH,2015), proyectándose hacia un futuro por venir.

Bajo una misma óptica, Krexu nos invita a pensar en el hijo mestizo que nace del cruzamiento del racismo con el patriarcado, se utiliza del capital moderno-colonial del "branquitude" para pleitear lazos parentales y políticos con el primer mundo.

Con relación a este tema, la Grada Quilombola nos recuerda que:

**"branquitude é uma identidade política [que] tanto significa [ter] o privilégio de ser e estar ao centro bem como de estar ausente. Isso é ter poder, mas esse poder é encarado como neutro e normal. É exatamente esse privilégio de se manter não marcada, mas de marcar o Outro que caracteriza o racismo."** (negrita propia).

La branquitude trata de un privilegio de hacer uso de un “truco” (YEH,2015) ubicado en la discusión sobre producción política del mestizaje y su carácter irresuelto en el ámbito nacional. El mestizo es una figura inestable por habitar la interacción cotidiana; o sea, lo relacional. En la medida de que los cuerpos mestizos se van moviendo, la inscripción de su identidad y la lectura sobre su cuerpo cambian; así como también cambia la propia lectura subjetiva. Sentirse más india, más negra o blanca se basa en las lógicas relacionales del mestizaje (YEH, 2015).

En el contexto de las dinámicas identitarias en Brasil, si uno se toma en cuenta la viabilidad de recurrir al truco de adoptar características de blancura, se constata que ser identificado como indígena conlleva una connotación más favorable en comparación con ser categorizado como negro. En Brasil, se prefiere heredar la ascendencia indígena en lugar de la africana, ya que para muchos brasileños resulta menos vergonzoso descender de indígenas que de africanos.

Esto se debe a que en ningún momento de la historia brasileña la imagen del negro fue positiva, a diferencia de lo que ocurrió con los indígenas. Como hemos observado, siempre hubo una modulación de la imagen indígena para mostrar a los ojos imperiales. Durante el movimiento romántico en Brasil, por ejemplo, los indígenas fueron transformados primero en héroes. Con el aumento de las quedas e invasiones en la floresta amazónica, se resalta la imagen de los indígenas como guardianes de los bosques.

Ya el "bastardo" como una metáfora de la ilegitimidad impuesta por las estructuras coloniales, que despliegan no solo la dominación cultural sino también la imposición violenta y clandestina del poder colonial sobre el cuerpo de las mujeres. De acuerdo con María Galindo (2012, 20), el reconocimiento del “bastardismo” surge la interpretación sexual del evento revolucionario y el rechazo de toda identidad naturalizada. Este reconocimiento revela un “secreto poscolonial”: somos los hijos, hijas e hijos de las violadas. La memoria activada por la nación del “bastardismo” del conflicto es de la memoria de la escena de violación como origen.

Ser bastado surge de un lugar conflictivo e ilegítimo y prohibido, suele estar vinculado a connotaciones fenotípicas de negritud o indigenidad. Este concepto se extiende incluso a mestizos blancos y blanqueados de ascendencia europea que, excepcionalmente cuando ellos viajan a Europa, son considerados bastardos por los



europeos por haber nacido en lo que alguna vez fue considerado tierra sin dueño o en un "hemisferio salvaje". En este último caso, ser bastardo además de que se encuentra asociado a una racialización geográfica, "espacio de intersticios, de ambigüedades, de lo mutante y de lo fronterizo" (GALINDO, 2021, 40), en fin, como un espacio de legitimación de la desobediencia, que nos invita a reflexionar sobre todas las contradicciones de la piel y de la historia.

Ser tratado como bastardo podría constituir la pulsión necesaria de los descendientes del limbo para confrontar las imposiciones coloniales. ¿No fue la expropiación de los linajes no blancos de la memoria familiar una faceta inherente a la persecución colonial?

En las palabras de Galindo, la noción de "bastardismo" puede ser utilizada para "desconstruir la voluntad de pureza ontológica que se esconde detrás de las políticas de identidad" y también de conciliación de razas, homogeneización, que viene con la propuesta de mestizaje. Terminamos con la propuesta de considerar al "bastardo" y al "mestizo" como manifestaciones de resistencia ante las imposiciones coloniales.

**“Sabe aquela história de que “sua bisavó foi pega no laço?” Isso quer dizer que talvez seu bisavô tenha sido um sequestrador”**

La mujer madre- abuela indígena es casi una presencia mítica en el árbol genealógico de las familias brasileñas, un personaje extra sin trasfondo ya que sus orígenes han sido borrados. La expresión evocadora, “eu tenho uma avó caçada a laço” busca de alguna manera reconstruir los linajes indígenas que han sido borrados. No obstante, esta reconstrucción plantea ciertos riesgos.

En primera instancia, esta aseveración reverbera como una reiteración del "romance fundacional", una suerte de indicios que develan la trama de una estrategia de conquista meticulosamente urdida (CATELLI, 2020, p.32). Este enfoque justifica su existencia al subrayar la relación armónica y metafórica entre el hombre y la mujer como el fundamento del mestizaje, obliterando de manera flagrante las complejas dinámicas de agresión y dominación sexual que se establecieron durante el proceso de conquista.

Además, la figura de la “avó caçada” también alude a la "dulcificación" de la figura materna, que fue obligada a atravesar un nuevo mundo, dejando atrás cualquier

indicio de la violencia a esa experiencia. Esta memoria "dulce" es la que se acepta, ya que no suscita controversias en su significado en relación con la memoria oficial de la nación. A pesar de que en su trasfondo puedan existir relaciones y negociaciones de poder en torno a la diferencia, esta narrativa tiene un efecto tranquilizador al establecer una única versión de los hechos.

En una segunda instancia, dicha afirmación se relaciona con la vasta memoria colectiva en su expresión más amplia, así como en su dimensión más restringida como "un secreto" entre las capas de vergüenza y silencio que caracterizan las narrativas familiares brasileñas.

Tomando en cuenta estos puntos, la evocación de la "avó caçada a laço" podría ser explicada como una metáfora de conquista tanto de los cuerpos de mujeres indígenas cuanto del territorio debido al acto de dominio y subyugación. Comencemos por examinar el desentrañamiento de este primer significado.

Al leer el escritor y profesor indígena Daniel Mundukuru encontré en sus textos una frase muy potente: "Somos uma nação parida à força", refiriéndose a la forma en que la narración de estos hechos se hace muchas veces romántica, idealizada o incluso proferida desde tonos cómicos. Desde una posición de indignación, Mundukuru nos enseña que la romantización invisibiliza violencias forzadas al tiempo en que se suma a procesos de borramientos, otra forma de matar a un pueblo.

Según él, la anécdota de la "avó caçada a laço" a menudo se complementa con la historia de la abuela capturada: "hubo que amarrarla para que la domaran, para que se extinguiera su forma violenta/salvaje". En este contexto, la expresión "cazada" puede ser una referencia a la captura de la abuela indígena, comparándola con un animal por su comportamiento "arisco, feroz como una onza" (traducción mía).<sup>53</sup>

La justificativa de la captura incubre a la mujer una naturaleza salvaje que necesita ser domesticada. Por eso la cazada significa simultáneamente la *captura* y *amansamiento*, que sería realizado por "nuestros" abuelos portugueses:

**"o filtro da violência, além de romantizar a captura, coloca a brabeza dessa mulher indígena**

---

<sup>53</sup> Minha avó foi pega a laço. Disponible em: <https://racismoambiental.net.br/2018/03/24/minha-avo-foi-pega-a-laco>. Aceso en 22 de julio de 2023.

**como parte de sua natureza e desconsidera o fato de que essa mulher foi submetida a uma série de violações**, essa mulher foi violentada, torturada e obligada a servir seu agressor. A sua brabeza é, na verdade, resistência, é a luta por um corpo e alma que sempre foi seu, mas que agora é violentado. Essa naturalização da violência vem sendo construída desde a chegada dos colonizadores no território brasileiro” (DA SILVA, ALMOZARA, 2019,63).

La forma romantizada en que se relatan estos hechos es un síntoma de la normalización de la violencia contra los cuerpos de las mujeres indígenas, lo que a su vez forma parte de un patrón más amplio de violaciones sistemáticas y asesinatos de comunidades indígenas enteras en este país.

Las cazadas nunca dejaron de existir en Brasil. Por ejemplo, el secuestro de niños indígenas es un hecho común en la historia, incluyendo la participación de miembros de organismos institucionales como el SPI (Servicio de Protección al Indio, extinto en 1967), además de ONG y misioneros que ingresan a los territorios. El Informe Figueiredo (documento producido en 1967 por el abogado Jader de Figueiredo Correia) menciona varios casos de niños secuestrados por el Estado brasileño a través del SPI, para ser entregados a personas no indígenas, incluyendo también relatos de episodios en los que niños indígenas fueron a cambio de favores y servicios<sup>54</sup>.

Adicionalmente compone la lista de casos históricos el tema que involucra la exministra de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos, Damares Alves, acusada por personas del pueblo indígena Kamayurá (en el Xingu) de criar como hija adoptiva a una niña secuestrada. La niña fue arrebatada del cuidado de su abuela, en el pueblo donde vivía, por una amiga de Damares (con quien la ministra incluso cofundó la ONG Atini), con el pretexto de someterse a un tratamiento dental en la ciudad y nunca volvió con su familia.

Desde el siglo XIX, tras la invasión y exterminio de aldeas indígenas, se llevó a cabo la captura de niños que fueron entregados a familias blancas. En el contexto actual, en el estado de Mato Grosso do Sul, se ha llevado a cabo la separación forzada de niños indígenas de sus padres, situándolos en refugios públicos bajo la premisa de la indigencia

---

<sup>54</sup> Relatório disponible en: <https://midia.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf>. Acceso en octubre de 2022.

comunitaria, siendo uno de los problemas fundamentales la falta de demarcación de las tierras indígenas. Se destaca que el 60% de los menores ingresados en estos centros son niños indígenas<sup>55</sup>.

Durante la gestión de Jair Bolsonaro, se registró un incidente relevante relacionado con la invasión ilegal conocida como "garimpera". Este evento tuvo lugar en el Parque Yanomami, uno de los territorios indígenas más extensos de Brasil, oficialmente demarcado por el gobierno brasileño en 1992 durante la presidencia de Collor de Mello. La invasión, motivada por la búsqueda de oro, representa un ejemplo contemporáneo de amenazas a la integridad de los territorios indígenas en Brasil.

Bolsonaro incentivó la invasión, tal como con la difusión de sus afirmaciones de que los indígenas querían la minería y la agroindustria industrial en sus tierras. Los Yanomamis negaron con vehemencia tales deseos, pero su pronunciamiento no pudo frenar la situación que se quedó más grave. Como consta en la relatoría "Yanomami sob ataque"<sup>56</sup>, realizada por las instituciones indígenas Hutukara *Associação Yanomami* y *Associação Wanasseduume Ye'kwana*. Dentro del conjunto de incidentes que engloba violaciones y acosos dirigidos a niños y mujeres, se registran lamentables circunstancias que involucran el intercambio de mujeres por víveres, así como episodios de violación.

Si buscamos las similitudes y las diferencia entre la *cazada colonial* y la *cazada moderna*, podremos verificar que en ambos "el lazo" es usado como instrumento de civilización y dominación, que a través de la captura y amansamiento de un cuerpo "de bajo valor humano" construye de una forma perversa lazos coloniales forzados que van a proporcionar una matriz visual para la anexión de cuerpos y territorios.

Para Mallon, el cuerpo de la mujer indígena ha sido "el terreno en el cual los hombres inscriben la etnicidad o la identidad nacional en sus luchas por el poder" (YEH,2015). El dominio de los cuerpos de las mujeres indígenas como fundamento pues a partir de esto cuerpos "os homens fazem genros e cunhados", formando así una sociedad dentro de las aldeas, como un sistema que no solo cambia esta generación, sino que garantiza la perpetuación en las próximas.

---

<sup>55</sup> Información disponible en: <https://cimi.org.br/2018/03/retirada-de-criancas-guarani-e-kaioawa-de-suas-familias-e-denunciada-na-onu/>

<sup>56</sup> Disponible en : <https://qacervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/yal00067.pdf>

Estos lazos “forzados” transmisores de memorias traumáticas constituyen un matrimonio con el barco portugués, un acto comunicativo contra una ancestralidad y subjetividades. En esta amalgama se configura una forma de control político sobre un pueblo, entrelazando complejas redes de desconexiones que parecen ampliar y prolongar su vulnerabilidad.

Las cazadas coloniales y contemporáneas nos invitan a cuestionar sobre los borramientos que desafían nuestra comprensión de parentescos y genealogías, así como la desaparición y aparición de narrativas. Nos enfrenta a la simultaneidad de la transmisión y el borrado de memorias afectivas, marcadas por estas formas de violencia. Estos temas complejos requieren un análisis minucioso y cuidadoso que nos permita develar las múltiples capas que los envuelven.

### **“Acho que você deveria ter mais orgulho do sangue indígena que corre em suas veias”**

Me propongo iniciar este análisis a través de un contrapunto, utilizando una frase ampliamente reconocida y relevante en el contexto actual de Brasil. Se trata de un cuestionamiento recientemente planteado por la diputada indígena Celia Xacriabá durante una sesión en la Cámara de Diputados en junio de 2023: “¿Cómo desean ser recordados en este Brasil tan diverso? ¿Como ciudadanos brasileños que llevan la herencia de la sangre indígena en sus venas o como aquellos que llevan la responsabilidad de la herencia de la sangre indígena en sus manos?” (traducción mía).

De este cuestionamiento podemos extraer una metáfora significativa de la responsabilidad inherente a las injusticias y violencias perpetradas a lo largo de la historia contra los pueblos indígenas. En su textualidad, encontramos la noción de que ciertos individuos o grupos cargan con la culpa y la responsabilidad por las violaciones de los derechos de los pueblos indígenas, no en lo que se refiere a la usurpación de tierras y asesinatos.

Esta frase se transformó en un estandarte simbólico, una poderosa consigna que capturó la atención de la sociedad y de los agentes del Estado, alzándose como un faro de luz en la densidad del horizonte social, una vez que el entrelazamiento entre “orgullo” y “conciencia” de una ascendencia ancestral, trasciende las limitaciones de la mera

interacción personal para entablar un diálogo más amplio con la sociedad en su conjunto.

Celia, al expresar su mensaje, dirige su voz a los parlamentarios y a toda la sociedad, subrayando el manejo de violencia contra los pueblos indígenas ocurre un espacio de poder. Sin embargo, sugiere que, si todos tuvieran conciencia de llevar sangre indígena en sus venas, ese espacio de poder podría utilizarse en apoyo a la lucha indígena. En este cruce de discursos, se intentó promover una conciencia más profunda y un mayor respaldo a las luchas indígenas, avivando una chispa de solidaridad desde una responsabilidad afectivo-política.

Cuando Krexu sugiere la afirmación "acho que você deveria ter mais orgulho do sangue indígena que corre em suas veias", moviliza la emoción del orgullo con una doble finalidad: en primer lugar, como medio para fomentar una conciencia de los linajes indígenas y, en segundo lugar, como una herramienta a través enfoque emocional y cognitivo apunta no solo a la valoración personal de la identidad indígena, sino también a la desarticulación simbólica de las relaciones de poder que aún se hacen presentes en los procesos de extractivismo, sostenidos desde una racionalidad racista-capitalista.

Su postura nos invita a reflexionar sobre posibles caminos para emprender esta transformación interna. ¿De qué manera podríamos llegar a experimentar un sentimiento de orgullo respecto a una memoria que nos fue inculcada para ser avergonzada? ¿Y cuál sería el significado emocional y político de valorar esa memoria?

En primer lugar, me llama la atención el uso de la palabra "sangre" y su sentido simbólico en este contexto. Si bien sabemos que la relación de parentesco indígena no se basa únicamente en aspectos consanguíneos, podríamos realizar una lectura asociativa que vincula la sangre con una emoción. Al establecer la conexión entre la sangre y el "orgullo", Krexu tensiona el "orgullo de la ascendencia no blanca" con el orgullo nacional, alimentado por narrativas de glorificación patriótica, logros históricos, símbolos patrios y relatos de unidad y cohesión nacional.

Al proponer la revalorización y honramiento de la memoria indígena que viene de una tensión entre el "orgullo de la ascendencia no blanca" y el "orgullo nacional de la ascendencia blanca", se abre un campo de desafíos y redefinición de los cimientos de nuestra identidad personal. Este acto trasciende lo puramente emocional y adquiere una dimensión política que nos impulsa a trascender las narrativas dominantes y a

explorar nuestros territorios emocionales como espacios íntimamente políticos, desafiando así las estructuras de poder establecidas y desaprendiendo a avergonzarnos de estas memorias.

Uno de los senderos trazados por individuos pardos para crear el sentimiento de orgullo de sus linajes indígenas y de la lucha por la causa indígena, ha sido el recurso de la anécdota de la abuela cazada a lazo. Este enfoque se despliega ante un gran desafío: la problemática del archivo, los confines estériles de los registros oficiales que tornan ardua la tarea de conocer nuestros “linajes no blancos”. Nos enfrentamos así a un enigma archivístico que entrelaza su discurso con las inquietudes más profundas de la nación.

Durante una exploración de carácter político, íntimo y personal, como lo señaló Zélia Puri en 2022 durante un seminario sobre periodismo y memoria histórica en Brasil, “A retomada de quem somos começa dentro de nós, na nossa insatisfação. Ela não depende do Estado. A retomada trata da reconstrução da história. Essa reconstrução vai tecendo uma teia.”

Estas palabras subrayan que la reconstrucción de la identidad y de los linajes perdidos no puede delegarse únicamente en las instituciones estatales, sino que es un proceso que se despliega desde la propia introspección y la acción crítica. Cada individuo, en este sentido, teje su propio camino en la recuperación de linajes extraviados, especialmente en contextos donde el Estado ha dejado registros fragmentarios o insuficientes. Esta carencia es particularmente evidente en la situación de los huérfanos genealógicos negros, quienes, como consecuencia del sistema esclavista, enfrentan la imposibilidad de rastrear la memoria de sus antepasados, quedando suspendidos en el silencio documental.

El estado no ha proporcionado el registro y ese tema también se queda más evidente cuando pensamos en los huérfanos genealógicos negros, cuyos antepasados fueron borrados debido a la prohibición documental impuesta por la institución de la esclavitud. Además, el borramiento de linajes indígenas se vuelve difícil de rastrear y registrar, por acomodarse en el silenciamiento de los espacios subterráneos más íntimos de cada familia.

Su relato revela cómo su búsqueda de los linajes ancestrales se inició mediante la ruptura del silencio y que pronto se vio inmersa en la oralidad familiar. Durante este

proceso, sus antepasados la guiaron a través de los sueños. Fue por medio de estas experiencias oníricas que pudo trazar los senderos de su identidad recuperada, hasta llegar a su abuela Puri.

Algunos recuperan su conexión perdida a través de la apertura de baúles familiares, cartas desgastadas por el tiempo y fotografías y objetos que no siempre estuvieron a la vista. Cada uno de estos elementos se presenta como un hilo enredado en una madeja intrincada, una invitación a tejer los recuerdos fragmentados en una narrativa coherente de nuestra historia familiar.

Hay otros que recurren a la música, cuyas melodías ancestrales despiertan recuerdos olvidados y evocan un sentido de pertenencia ancestral. Hay también los que se sumergen en la danza, dejando que los movimientos rítmicos les guíen hacia una conexión más profunda con sus raíces. Incluso los rituales sagrados se convierten en puentes hacia nuestros antepasados, permitiéndonos dialogar con los “encantados” que aún residen en algún lugar no nombrado dentro de nosotros.

Es cierto que, en tiempos contemporáneos, muchas personas han recurrido a la prueba de ADN como una herramienta en su búsqueda de identidad. En Cuba las pruebas de ADN están siendo usadas como modo de comprobar que la huella indígena nunca desapareció y que los indígenas, a pesar de barridos del mapa, como se enseñaba en las escuelas, es mito falso.

El proyecto Cuba indígena hoy: sus rostros y ADN, a través de análisis de cerca de 1.100 pruebas de ADN y miles de fotografías y de cinco años de trabajo de campo e indagaciones en comunidades aisladas, y de búsquedas en múltiples archivos de España y Cuba, a través de datos científicos que es necesario reinterpretar la historia.

No obstante, es crucial subrayar que estos análisis genéticos proporcionan información “ancestría biogeográfica”, sin necesariamente desvelar las complejidades y riquezas de nuestras conexiones “otras” con nuestros antepasados. El ADN constituye una forma de conciencia adquirida, conferida, que difiere de la conciencia que surge del dolor y de la búsqueda. “Con los análisis de ADN, la ancestría personal se aleja del terreno del parentesco y de la familia. No se trata ya de una relación entre personas, se ha vuelto una relación entre números (WADE, 2017, 216).

Aunque pueda parecer así, su importancia no es mínima. El estudio de Peter Wade sobre el genoma y el surgimiento de la nación a través del mestizaje se refleja en



un lenguaje genético. La nación emerge como un escenario significativo que no ha recibido una exploración exhaustiva en la literatura sobre genética y raza. Este trabajo cuestiona lo que está sucediendo con conceptos fundamentales como raza, etnicidad y nación desde el advenimiento de la genómica.

Según Peter Wade (2017), la ascendencia racializada se deducía a partir del fenotipo visible y se relacionaba con las genealogías familiares, que eran susceptibles de manipulación y ocultamiento, vinculando a las personas a través de rastreables lazos de parentesco. Estos aspectos de la ascendencia están conectados al individuo, pero, al mismo tiempo, son singularmente impersonales. Una persona o incluso una población puede estar vinculada a ciertos ancestros desconocidos que podrían no ser rastreables mediante la genealogía histórica.

El autor critica la forma en que la ascendencia se visualiza y se inscribe, alejada de la genealogía familiar, volviéndola altamente manipulable. Se ha observado que las personas interpretan las pruebas personales de ascendencia de maneras que estratégicamente mezclan lo biológico con las biografías. Es decir, algunas personas perciben la ascendencia genética como parte integral de la familia y el parentesco, lo que les permite traducir esa conexión genética tenue, expresada en porcentajes, en vínculos humanos que consideran "reales" (WADE, 2017).

Según el referido autor, la abstracción, que debería ser una declaración estadística sobre una conexión molecular con una ascendencia indígena, resulta desestabilizadora ya que puede ser domesticada a través de relatos familiares que incorporan dimensiones de masculinidad europea y feminidad indígena y africana. Esto destaca la tendencia a narrativas que involucran a "madres" indígenas y "padres" europeos, especialmente en contextos como Colombia y Brasil.

Desde la perspectiva de mi historia familiar, debo expresar que el hallazgo de la representación visual de mi abuela indígena Aurea en una fotografía dentro de un álbum familiar ocultado durante décadas ha conferido enseñanzas reveladoras.

Mi reflexión sobre la fotografía incluye los relatos familiares, los silencios, así como los recursos académicos que poseo, enmarcados por marcos políticos y sociales. Durante este proceso, surgieron preguntas importantes: ¿Qué implica convertir una fotografía familiar en objeto de investigación? ¿Existe una negociación de significados,

influenciada por los deseos o intereses tanto de mi yo personal como de mi yo investigador?

No pude profundizar en estas preguntas, pero abrir caminos de reflexión sobre el traslado de la fotografía, oculta de la vista, a otros lugares como una tesis. Planteé interrogantes sobre la carga emocional inherente a este proceso y su traslado hacia la preocupación por establecer una legitimidad científica en torno a historias consideradas meramente particulares. Sin embargo, creo que incorporar la fotografía en este análisis puede abrir oportunidades para reflexionar sobre los caminos para recuperar linajes perdidos.

No busqué reconstruir un relato "real" de la fotografía, en parte debido a que esto resulta en una tarea imposible, y también porque, aprendí de Haug, que "la realidad no es únicamente todo aquello que es, sino también todo aquello que está en camino de ser". Es un proceso. Se desarrolla a partir de contradicciones. Si no se percibe la realidad en su naturaleza contradictoria, entonces sencillamente no la estamos percibiendo" (Haug, 2007, p. 153).

Del mismo modo que, una observación detallada revela que la reproducción sin fallos del relato sobre la fotografía implica una forma específica de estructuración del campo visual, psíquico y emocional, que busca regular y legitimar lo que fue narrado como verdad absoluta. Es crucial evitar caer en la trampa de la "estética" de la memoria familiar, que no solo pretende recordar, sino también determinar lo que se considera apropiado heredar.

En este sentido, al trasladar las historias y las imágenes desde el ámbito subterráneo a otros espacios, no se pretende necesariamente disputar el espacio de poder con lo universal y oficial, sino más bien desafiar las estructuras de poder y dominación mediante una revelación, desde el desarchivo. Sacar las historias e imágenes clausuradas es abrir la posibilidad para que fluyan más allá de su ámbito vernáculo, privado y doméstico. Esto implica aumentar la capacidad y habilidad para investigar las limitaciones y posibilidades de análisis político en estos contextos, donde se puede abordar estas subjetividades más allá del relato personal (Catelli, 2020).

### **Fotografía familiar**

El tema de borramiento de linajes indígenas se vincula directamente con el fenómeno de encapsulamiento privado, donde historias y objetos no circulan, no son compartidos o han experimentado fragmentación. Este proceso, marcado por la creciente privatización y domesticación, refleja el papel crucial de las imágenes en la construcción de narrativas y memorias familiares.

La reflexión de Pinney (2006) y las ideas de Rivera Cusicanqui (2010) proporcionan perspectivas políticas sobre la posibilidad de utilizar imágenes domesticadas para reorientar la memoria histórica familiar, destacando la necesidad de superar las limitaciones impuestas por el ámbito privado y explorar operaciones analíticas que trasciendan este espacio encapsulado.

Pinney (2006) destaca que las imágenes pueden convertirse en una narrativa crítica que revela las diversas formas del colonialismo contemporáneo. El telón de fondo del colonialismo sugiere más un encubrimiento que una designación directa. Especialmente en una era que ha priorizado lo textual sobre las culturas visuales, las imágenes pueden simbolizar un proyecto con aspiraciones hegemónicas. Este proyecto se traduce en la capacidad de organizar la sociedad, crear un tejido intercultural duradero y establecer normas de convivencia legítimas, construyendo así una patria para todos (Cusicanqui,2010).



Fotografía familiar- archivo personal

Esta fotografía familiar fue tomada a finales de la década de 40 y retrata un almuerzo ofrecido por la familia portuguesa a la familia indígena que residía en el "sertão", a unos doscientos treinta kilómetros de Recife, capital del estado de Pernambuco, Brasil. La casa donde se llevó a cabo el almuerzo pertenecía a mi bisabuelo Arthur. Mi tía me contó que él no estaba bien de salud y quiso reunir a toda la familia, por lo que contrató a un fotógrafo particular.

Forma parte de un álbum familiar que contiene solo dos fotos de mi abuela Aurea: una de su rostro y otra en la que aparece con toda la familia. Las demás fotografías del álbum muestran a miembros del linaje portugués. La disposición de las fotos parecía sugerir un orden emocional, donde las imágenes de la memoria en las que se sentía orgullo ocupaban el inicio del álbum, quizás como un recurso familiar para perpetuar la idea de modernidad.

A pesar de que la fotografía registra una celebración de unión entre ambas familias, no estaba expuesta de manera prominente, en un portarretrato o colgada en la pared de la sala. Quitarla de la vista es un acto fundamental de los procesos de expurgo, destinado a eliminar del campo visual lo que perturba o sigue siendo inquietante.

Tuve conocimiento de la existencia de esta fotografía en 2013, cuando mi tía la reveló tras haberle comentado que estaba investigando la memoria familiar indígena y sus mecanismos de borrado durante mi maestría. Mi abuela había encargado a mi tía que custodiara el álbum tras su fallecimiento, confiándole así esta memoria por considerarla la hija que más se le parecía. El relato de mi tía generó un vínculo íntimo y afectivo entre nosotras: la hija y la nieta que más se asemejaban a Áurea contemplábamos juntas la imagen de una mujer cuyos rasgos raciales habíamos heredado. Este encargo trascendía la esfera de un simple "favor"; constituía, más bien, una tutela sobre una narrativa y sobre los objetos que la materializan, una responsabilidad que implicaba preservar y transmitir la memoria familiar frente a los procesos de borrado y olvido.

Me vi en la necesidad de preguntar quién era mi abuela en la foto, y ella me señaló a la mujer con un vestido con detalles de lazo negro, situada a la izquierda de la imagen. A su lado izquierdo está mi abuelo Francisco, y a su lado derecho, con un vestido negro, se encuentra mi bisabuela Jasmelina.

La presencia de mi abuela en la fotografía parecía evocar emociones positivas, aunque estas no surgían directamente de un recuerdo en sí mismo, sino más bien de la representación simbólica que ella encarnaba en la fotografía familiar. Me refiero específicamente a la estética más blanqueada en la foto (los relatos familiares describían a mi abuela de manera diferente), la cual parecía ser el resultado de una decisión deliberada de representar su transición del mundo indígena al mundo blanco, aunque solo fuera temporaria. Me llamó la atención el hecho de que esa sería la única fotografía de mi abuela guardada.

Una imagen puede ser leída como “una situación metafórica, una ilusión de presencia, y por lo mismo una metonimia, un signo de ausencia y pérdida” (BHABHA, 2002, p.72). Si consideramos la “ley del mestizaje” (Catelli, 2020) presente en la sintaxis fotográfica, podemos notar la pérdida del signo de identidad de mi abuela a través de un proceso de borrado destinado a eliminar una identidad vergonzosa para permitir su registro. Además, observamos la inscripción de otra identidad que transformaba su memoria ruda en dócil.

La referida ley encajaba muy bien con el pedido hecho por mi abuela a mi tía, pues por un lado nadie quiere tener una madre odiada y por otro lado nadie quiere ser la madre odiada. La madre odiada es la mujer indígena intrusa que había ingresado en la familia a través del matrimonio. Cuanto más intrusa es la madre, más atractiva será la intervención de la ley de mestizaje.

Esto es relevante porque los relatos de mis tíos sobre su convivencia con su mamá la describían como una persona ruda. Estos relatos parecían liberar sentimientos de vergüenza, amenaza y temor en el ámbito familiar, generando una perturbación emocional. Es decir, más allá de los registros visuales en la fotografía, mi abuela ocupaba un espacio narrativo estereotipado activo de los procesos de borramiento simbólico.

Observé en este análisis un movimiento paradójico de la vergüenza, donde coexistían recuerdos de la “buena madre”, aceptada bajo ciertas condiciones y restricciones, como el blanqueamiento, y por otro lado, un esfuerzo presente en la oralidad por censurar a la “mala madre”, identificada como indígena. Esta dualidad crea una tensión que subyace en la construcción de la identidad y en la relación con la herencia indígena, lo que me llevó a reflexionar sobre la articulación del expurgo, que

implica la aparición de la madre cuando sus rasgos indígenas están más ocultos y su desaparición cuando estos rasgos son muy visibles.

En relación con lo que podemos inferir de la fotografía y su relación con la discusión de este capítulo, se destaca que el acto de expurgar confirma una contaminación ontológica de la vergüenza que no puede ser resuelta ni a nivel personal ni histórico. Este acto parece ser un intento de compensar una culpa asociada al olvido de la memoria de la propia madre, una culpa que podría ser sentida pero no visualizada. Este proceso se entrelaza con otras tramas, especialmente políticas, que merecen atención, ya que aquello que es expurgado tiene su lugar usurpado, pero no desaparece, sino que es constituido en otros lugares.

No obstante, debemos estar vigilantes ante la comprensión de que poseer una abuela indígena no confiere automáticamente la identidad indígena. Hay una gran diferencia entre buscar saber sobre una memoria, buscar saber quién se es y reivindicar una identidad racial y política. Esta conciencia nos sumerge en una cuestión que, si bien parece similar a la planteada al comienzo de esta investigación, presenta sutiles matices cuando nos adentramos en la distinción entre "quién es indígena en Brasil" y "quién puede ser considerado indígena en Brasil".

### **La asunción de Identidad Indígena en Brasil: Mitos Familiares, Brechas Censales y oportunismos**

Existe un aspecto crítico en este contexto que demanda una atención y cuidado particular. Aquellas personas pardas que buscan asumir una identidad indígena recurren a dos estrategias: 1. el mito de la abuela "caçada a laço" como una forma de establecer vínculos familiares de ascendencia, sin que exista el reconocimiento por parte de la comunidad indígena a la que estas personas pretenden pertenecer, generando efectos políticos perjudiciales para estos pueblos; 2. el uso oportunista de las brechas presentes en el censo brasileño.

Sobre el primer punto que debemos considerar es que justo "la insatisfacción ética", inquieta y anticonformista que permite el extrañamiento y la interpelación de la programación normativa y vigente del mestizaje, la actúa en el proceso de construcción del "blanqueamiento de las memorias familiares" (SEGATO, 2006, ARAUJO, 2019). Ser

ético implica desobedecer estos códigos de dominación y actuar conforme a los impulsos de contravención.

En Brasil, al igual que en otros países latinoamericanos, se buscaba prevenir el fracaso del ideal implementando la concepción del mestizaje. El mestizaje como ideología construyó un camino homogeneizador hacia no solo la blanquitud física y subjetiva, sino el blanqueamiento de la memoria familiar que suprimió recuerdos, canceló genealogías originales, borrando lazos afectivos y destruyendo la concepción del ser dentro de la propia historia de vida (SEGATO, 2010). Se agarrar a una gota de sangre blanco se convirtió en una fantasía y una ilusión narcisista, la cual se convierte en una condición necesaria para preservar esta ilusión (SEGATO, 2023).

La configuración del "blanqueamiento de las memorias familiares" se halla intrínsecamente relacionada con la comprensión de la estructura familiar como una extensión de un ideal. En este marco conceptual, la familia se erige no solo como una entidad doméstica, sino también como un medio para la asimilación cultural. Es decir, la familia funciona como un dispositivo que afianza y perpetúa la concepción de asimilación, ejerciendo influencia en la elaboración y transmisión de las memorias familiares. De esta manera, la familia adquiere la condición de un espacio donde se reproducen ideales que contribuyen al blanqueamiento de las memorias y donde se producen configuraciones de la memoria familiar.

En consonancia con la observación de Ahmed (2015), la estructura familiar se revela como una prolongación de un ideal, configurándose como un mecanismo de asimilación que fundamenta dicho ideal. Dentro de esta misma corriente reflexiva, Fanon nos ilumina acerca de la intrincada relación entre las familias y el aparato ideológico del Estado. En este contexto, la figura paterna emerge como una herramienta estratégica que el Estado emplea para consolidar sus relaciones de poder y autoridad, influyendo de manera significativa en la construcción y perpetuación de la ideología imperante. Veamos:

“La autoridad estatal es, para el individuo, la reproducción de la autoridad familiar a través de la cual fue modelado desde la niñez. El individuo asimila las autoridades encontradas más tarde a la autoridad paterna: percibe el presente en términos del pasado” Joachim Marcus (1949 apud FANON, 2008, p. 128-129).

Si aterrizamos esta reflexión en Brasil, Abdias do Nascimento, nos explicaría que “Brasil heredó de Portugal la estructura familiar patriarcal” y el precio de esa herencia todavía lo pagamos hoy” (NASCIMENTO, 1978, p.61), la cual representa no sólo el fiel retrato del falso discurso del progreso sino también del racismo.

Recorrer el camino en sentido inverso en la búsqueda de nuestros linajes no blancos y vergonzosos se erige como un acto de desafío a este paradigma imperante. Este rescate no se presenta necesariamente como oportunista, ya que, como se ha señalado previamente, la identidad reclamada por los pueblos indígenas demanda un reconocimiento.

No obstante, la contingencia del oportunismo se proyecta con notoria intensidad en el contexto censal, particularmente mediante la manipulación de la categoría "pardo". Resulta imperativo subrayar que, si bien el mito de la abuela cazada a lazo se erige como una afirmación simbólica, la autodeclaración de una identidad indígena en el marco del censo implica una materialización.

Antes de abordar este tema, es pertinente señalar que la crítica hacia los movimientos de recuperación de linajes perdidos debilita el crucial esfuerzo de emplear el mestizaje como acto de desobediencia, al mismo tiempo que políticamente clausura los relatos de experiencia y sus correspondientes emociones. La falta de sofisticación en estas críticas termina por "anular la exigencia y la voluntad política" de "conocer quiénes somos" (ARAÚJO, 2019), reduciendo el debate a un dilema éticamente cuestionable.

Por lo tanto, es crucial no confundir la ética de la insatisfacción (SEGATO, 2006; ARAÚJO, 2019) con el oportunismo identitario. La primera implica dismantelar el ocultamiento sistemático de la construcción de la memoria familiar, que a menudo se asimila como vergonzosa y se refleja en las experiencias de vida de muchos otros brasileños con narrativas de dominación similares. La segunda hace uso de procesos de borrado, ya sean familiares o institucionales, para aprovecharse de ventajas político-identitarias, como veremos adelante.

### **Del Pardo a lo Indígena**



La categoría "pardo" se inaugura con la primera incursión en la Carta de Pedro Vaz de Camina, desvelando el "o achamento" de individuos cuya descripción reza: "A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos". Tal proclamación, según Ailton Krenak, desencadenó efectos que resonaron a lo largo del tiempo. Ser clasificado como "pardo" no solo implicó ser identificado como indígena, sino que, con una ambigüedad latente, podía transmutarse velozmente hacia la categoría indígena y de negro<sup>57</sup>.

Por un lado, ser "pardo" creó una idea de cuerpo disponible como ser preso, vendido o violentado, un cuerpo amarrado a la sujeción de las diferentes apropiaciones que serían determinadas por los blancos. Por otro lado, la categoría "pardo" podría conllevar una categorización propicia para los indígenas, principalmente en el siglo XVIII, cuando los indígenas asumieron la categoría "pardo" como estrategia de "ocultamiento categórico" para escapar de una condición de subalternidad y evitar el exterminio<sup>58</sup>.

La realización del censo se adscribe a una metodología impregnada por las bases científicas occidentales, caracterizada por un despliegue de extracción de "información", interpretaciones, observaciones y análisis. En esta órbita conceptual, la instauración de la categoría "pardo" se concibió con el propósito de fomentar una política de blanqueamiento en el país, mediada por una manufactura política del mestizaje que se erige en torno a la noción de una resolución justa y pacífica de los conflictos raciales.

Además de servir al discurso del mestizaje en relación con las suposiciones ideológicas del blanqueamiento progresivo de la población brasileña, esta categoría fue instrumentalizada como un mecanismo de estratificación que, de manera concomitante, obstaculizó los recursos, las iniciativas y la esfera política, primordialmente en relación con las comunidades indígenas y *quilombolas*.

A lo largo de la historia, el IBGE clasificó como "pardo" a aquellos individuos marcados por la amalgama racial de ascendencia negra, blanca e indígena. Recientemente, esta clasificación ha sido objeto de disputa política por parte del

---

<sup>57</sup> No sou pardo, sou Indígena". (Fecha de publicación). YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=dvijNR9Nbgo>.

<sup>58</sup> *ibid*

movimiento negro, abogando por una subdivisión de la categoría "negra" que discernía entre negros y pardos.

En el discurso del movimiento indígena, se postula que los individuos catalogados como pardos también albergan una identidad indígena, no limitada exclusivamente a negros y mestizos. Este razonamiento se basa en la justificación de que, al no haber una opción clara para declararse indígenas, las personas indígenas se vieron obligadas a identificarse como pardas.

A partir de estos dos ejemplos podemos notar una necesidad de “explorar los múltiples significados inscritos en la genealogía de la etiqueta de identidad “mestizo” y su correspondiente ideología política, el mestizaje” (LA CADENA, 2006, 54), la cual alberga taxonomías sociales derivadas de diferentes formas de consciencia y regímenes de conocimiento

Segundo La Cadena (2006, 55): Las etiquetas raciales y étnicas forman parte de un grupo mayor de herramientas utilizadas para clasificar, separar, y están inscritas en relaciones de poder que establecieron la definición, si la desnaturaliza, se puede revelar significados suprimidos. Por esta razón los mestizos no son clasificados por la noción de “híbridos empíricos”.

La inserción de la “autodeclaración” indígena en censo de 1991, a través de la pregunta: “Você se considera indígena?”, parecía solucionar los problemas de la autodeclaración de color y raza propuesta por el Censo 1950. No obstante, el IBGE ha tomado nota de la complejidad que enfrentan algunos individuos indígenas al responder esta interrogante. El “caso dos indígenas Cinta Larga” en Rondônia ejemplifica esta situación, donde, a pesar de poseer una identidad indígena establecida, la mayoría optó por autodefinirse como pertenecientes a la categoría de color negro.

Ante este escenario, líderes indígenas en Brasil orchestaron una movilización significativa, instando a las comunidades originarias de todo el país a autodefinirse como indígenas en el censo de 2022. Sincrónicamente fue organizado un evento titulado “Não sou pardo, sou indígena”, realizado en abril del mismo año como un esfuerzo de estimular la referida movilización. Durante el evento se asoció a los términos “pardo e mestiço” a un “truque colonial”.

Con el panorama político-electoral del siglo XXI despunta una corriente social e ideológica muy importante en favor de las acciones afirmativas, que pretende incluir

mediante el sistema de cuotas electorales a mujeres, jóvenes, indígenas y afrodescendientes en cargos de representación política, con lo cual se busca conseguir una mayor participación en la actividad pública institucional.

Con el propósito de obstaculizar estos avances, la antigua Funai instituyó criterios de heteroidentificación indígena para evaluar la autodeclaración de los pueblos originarios, limitando, de este modo, el ejercicio de la autonomía indígena. La gran preocupación radica en no realizar la legalización de las tierras indígenas, lo que sería bastante favorable en el contexto del Marco Temporal de 1988.

De acuerdo con la Resolução n. 4, los criterios de la autodeclaración son: “a) Vínculo histórico e tradicional de ocupação ou habitação entre a etnia e algum ponto do território soberano brasileiro; b) Consciência íntima declarada sobre ser índio (autodeclaração); c) Origem e ascendência pré-colombiana (existente o item a, haverá esse requisito aqui assinalado, uma vez que o Brasil se insere na própria territorialidade pré-colombiana); d) Identificação do indivíduo por grupo étnico existente, conforme definição respaldada em critérios técnicos/científicos, e cujas características culturais sejam distintas daquelas presentes na sociedade não índia”. [7]

Interrogado acerca de la mencionada resolución, el presidente de la Funai declaró:

“O sentimento de pertinência ou o direito de uma pessoa sentir-se indígena não há de ser negado, contudo, o fato jurídico apto a gerar direitos aos indígenas depende de critérios que precisam ser minimamente definidos. Para uma melhor proteção dos grupos e indivíduos indígenas é necessário o esclarecimento desses critérios, sob pena de tornar trivial e fútil a identificação indígena, diminuindo-lhe o valor”. (...) Queremos evitar que oportunistas, sem qualquer identificação étnica com a causa indígena, tenham acesso a territorialidade ou a algum benefício social ou econômico do Governo Federal”.

Para el movimiento indigenista, la referida declaración, además de una reedición de la política integracionista aplicada en el período de la dictadura civil-militar, trata de una estrategia que objetiva impedir la demarcación de las tierras indígenas, pues sin el

reconocimiento étnico-racial del pueblo no hay como comprobar la tradicionalidad del territorio<sup>59</sup>.

Ante todo, el censo brasileño he enseñado un papel histórico de forjador de identidades indígenas a partir de condiciones predeterminadas que se comunican con pretensiones de pureza ancestral, racial y cultural, exigencias que alimentan las tensiones “entre ser clasificados por otros” y “definirse a sí mismos dentro y en contra de un denso entramado de símbolos, fantasías y significados” del étnico/racial en la nación (DE LA CADENA, 2006, STARN: 2010: 6).

De forma sintética, es importante tener en cuenta que las categorías indígenas construidas por los censos son furtos del entrecruzamiento de discursos políticos, nacionalistas y prácticas institucionales que muestran la arbitrariedad de dichas categorías. Por otro lado, sabemos de la importancia del censo para estimar la población indígena, mostrar la diversidad cultural, parametrizar políticas públicas, así como servir de instrumento de reivindicación de derechos.

El evento censal ha sido más que un simple ejercicio demográfico, esta herramienta también ha dado lugar a ciertos aprovechamientos, ya que algunos individuos han encontrado en las categorías censales una oportunidad para manipular o instrumentalizar su identidad con fines diversos, ha generado una compleja interacción entre la oficialización estadística, oportunismos y fraude muchas veces travestidos de interpretaciones subjetivas.

La APIB, en su afán de promover la participación política de los pueblos indígenas y la creación de la "bancada indígena" en el Congreso Nacional durante las últimas elecciones, ha manifestado su preocupación acerca de lo que denominan "fraude de la autodeclaración". Este fenómeno se observa principalmente entre personas pardas que buscan obtener ventajas en el proceso electoral mediante la declaración de su identidad indígena, lo cual socava la efectividad de las medidas afirmativas dirigidas a sus verdaderos destinatarios.

Con relación a este tema, la abogada indígena de la etnia Pataxó, Samara Pataxó (2022), ofrece su perspectiva y explicación:

---

<sup>59</sup> CIMI. (2021). Nota Técnica. <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/02/nota-tecnica-res-funai-04-2021.pdf>

“muitos se autodeclaram indígenas sem ter nenhum vínculo e compromisso com suas causas ou efetivo pertencimento étnico a um dos 305 povos que temos, correndo ainda o risco de serem eleitas pessoas que vão atuar contra as suas pautas de luta e reivindicações, como é o caso do atual vice-presidente da República, Hamilton Mourão. Apesar de ele se autodeclarar indígena, a sua aliança com o presidente Jair Bolsonaro resultou em quatro anos de retrocessos e violações aos direitos dos povos indígenas.” (Verdum, De Paula, De Souza Lima 2023, 123).

En el contexto brasileño, la condición de ser considerado indígena implica seguir una serie de normas que garantizan el reconocimiento de pertenencia a un determinado pueblo indígena, al cual uno cree pertenecer. En lo que respecta al criterio individual de pertenencia, este se basa exclusivamente en la autoidentificación y en el reconocimiento por parte del grupo al cual se desea pertenecer. Es decir, un grupo "puede aceptar o rechazar a mestizos, puede adoptar u ostracizar a ciertas personas, lo que implica que posee sus propias reglas de inclusión y exclusión" (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 111).

En este sentido, el proceso de reconocimiento y pertenencia a un pueblo indígena en Brasil adquiere una dimensión compleja y dinámica, donde las comunidades indígenas tienen el poder de decidir quiénes son considerados parte de su colectividad, definiendo sus propias reglas de inclusión y exclusión.

Desde una perspectiva sociológica, es importante tener en cuenta que los pueblos indígenas en Brasil no se caracterizan por una homogeneidad cromática ni por rasgos físicos que los distingan de otros segmentos de la población. De hecho, la clasificación como indígena no está vinculada a presupuestos sobre la unidad racial o el color de piel. Más bien, se trata de una pertenencia que se enmarca en un paisaje de condicionamientos heredados, como bien explica Pacheco de Oliveira (1999). En este contexto, la identidad indígena trasciende las categorías raciales convencionales y se basa en un entramado complejo de vínculos históricos, culturales y ancestrales.

En una esfera más amplia, los símbolos étnicos y raciales no solo emergen de los universos de tradicionalidad, sino que también se gestan a través de relaciones externas, tejidas en el intrincado tapiz de la interacción cultural transnacional. La reivindicación

de apoyo y las complejas negociaciones internacionales constituyen una ilustración paradigmática de este fenómeno, evidenciándose en el uso estratégico de la categoría “guardiões das florestas” como un marcador de transformación simbólica y de productos culturales.

La riqueza del internacionalismo reside en la multiplicidad de proyectos universales, fundamentados en la solidaridad de clase, en estilos compartidos, afinidades intelectuales y preocupaciones ecológicas. Este fenómeno se refleja en el hecho de que el símbolo de la protección de los bosques, inicialmente concebido para representar una causa noble, ha sido cooptado por la industria del carbono, convirtiéndose en un distintivo contemporáneo asociado a los créditos de carbono. La cuestión, por tanto, no se limita únicamente a la preservación de tradiciones, sino que radica en la manera en que las experiencias contemporáneas han reconfigurado la percepción y la instrumentalización de símbolos que, en principio, encarnaban propósitos distintos.

El símbolo de protección de las florestas trasciende su aplicación inicial y se proyecta hacia la esfera de la industria del carbono, fusionando su significado étnico con elementos modernos como los créditos de carbono. Esta reinterpretación de símbolos y productos no solo refleja una adaptación cultural, sino que también se alinea estratégicamente con los intereses de actores externos, desplazando potencialmente a otros pueblos indígenas no amazónicos y marginándolos en el proceso de producción simbólica.

Se configura así una dinámica en la que los pueblos indígenas que no respaldan determinados acuerdos quedan marginados del proceso de producción y definición de nuevos símbolos, sin intervenir en la conformación emergente de la contemporaneidad. La omisión en este esquema de producción simbólica puede traducirse en una carencia de representación efectiva y de participación significativa en las narrativas globales sobre asuntos urgentes que, sin embargo, son percibidos como de menor relevancia.

Retomando el núcleo de esta discusión, centrado en el oportunismo presente en las declaraciones identitarias, surge la interrogante acerca de quienes detentan el privilegio político de definir quiénes son, o no, considerados pueblos indígenas. ¿Recae esta potestad en el gobierno, en el “cocar” como emblema de la tradicionalidad, o en las propias organizaciones indígenas?

Este cuestionamiento nos invita a adentrarnos en un territorio donde convergen poder, representatividad y legitimidad. ¿Es el gobierno quien, desde su posición de autoridad, puede trazar los límites de la identidad indígena? ¿O acaso son los líderes y voceros de las comunidades, los conocedores íntimos de su cultura y tradiciones, quienes poseen la prerrogativa de definir su propia identidad?

En este juego de actores y en el cruce de perspectivas, se entrelazan intereses, visiones y concepciones del mundo que atraviesan el complejo entramado político y cultural de los pueblos indígenas. Así, el debate sobre quién tiene la potestad de determinar la identidad indígena se revela como un desafío que requiere un diálogo constante y respetuoso entre los distintos actores involucrados.

Regresemos al ejercicio crítico propuesto por Krexu sobre el olvido de la figura materna indígena. La falta de conocimiento sobre quién es la madre de Brasil se revela a través de un contrapunto desde la perspectiva de las emociones, particularmente del orgullo, con el objetivo de fomentar vínculos con proyectos modernos y sus figuras simbólicas, así como para construir memorias familiares vinculadas a la ascendencia europea.

Sin embargo, esta elección conlleva una desconexión con memorias que son fundamentales tanto para nuestra construcción histórica como nación, como para la construcción de nuestras memorias familiares. Esta desconexión se ve acompañada por el sentimiento de vergüenza. De este modo, el orgullo y la vergüenza no solo se presentan como expresiones personales, sino también como manifestaciones políticas, ya que cumplen el doble propósito de acercarse o rechazar "lo indígena". Esto se manifiesta tanto en las historias nacionales como en el ámbito familiar.

La emoción en cuestión se revela de manera ostensible en los relatos tejidos por los mestizos, quienes, según la perspectiva de Krexu, son descendientes bastardos. Los hijos bastardos hacen uso de la emoción del orgullo construyendo narrativas de memorias familiares que valoran la sangre de ascendencia europea. Este proceso, al operar como herramienta tanto de rechazo hacia lo indígena, adquiere un matiz político, ya que se convierte en medio de negociación y resistencia en el entramado de identidades y narrativas políticas en juego.

El orgullo, en su connotación purificadora, plantea la idea de que deshacerse de ciertos elementos o aspectos percibidos como vergonzosos podría conducir a una

especie de limpieza moral o identitaria. Sin embargo, la paradoja radica en la intrínseca complejidad de esta tarea, ya que los elementos que generan vergüenza son a menudo entrelazados de manera intrincada con la propia identidad y la historia compartida. La invitación a purificarse, en consecuencia, se enfrenta a la realidad inmutable de que algunos aspectos vergonzosos son inseparables de la narrativa personal y colectiva.

Tanto el orgullo como la vergüenza desempeñan un papel crucial como direcciones emocionales, no solo afectivas, sino también políticas, delineando el camino de los mestizos en su relación con su herencia y en la configuración de su identidad.

En una fase subsiguiente, Krexu se aboca a desentrañar la narrativa que circunda la anécdota de la “bisavó foi pega no laço”, la cual suscita una profunda reflexión sobre el estupro colonial, al tiempo que sitúa al bisabuelo como figura masculina responsable del secuestro de mujeres indígenas. Inserta en estos complejos procesos, Krexu recurre nuevamente a la emoción del orgullo —previamente asociada a la figura del padre europeo— y la reorienta hacia la ancestralidad indígena, reconstruyendo así un vínculo afectivo y político con la memoria de su pueblo.

Este análisis no solo desentraña la historia individual, sino que también ilumina la violencia inherente a las relaciones coloniales y propone una reinterpretación de la identidad, fusionando la historia personal con la narrativa nacional. Es decir, la poesía despliega una narrativa disruptiva destinada a desentrañar las construcciones hegemónicas en torno a la identidad, la historia y el nacionalismo en el contexto brasileño. Simultáneamente, se enfrenta a la necesidad de reconfigurar las relaciones con la memoria y la historia familiar, particularmente en lo que concierne a los linajes indígenas.

La reflexión suscitada por la poesía mencionada invita a analizar el borrado de las memorias familiares indígenas, evidenciando que el Estado no constituye el único agente responsable de dichos procesos. Las historias familiares se encuentran igualmente impregnadas de política, reflejando complejas dinámicas de poder e ideologías dominantes.

Más allá de la invisibilidad de estas operaciones en el seno familiar, se observa que, incluso durante los esfuerzos por recuperar linajes no indígenas, los relatos más pequeños pueden ser interpretados como estrategias oportunistas orientadas a



consolidar una identidad étnico-racial —especialmente de carácter político— susceptible de insertarse en los engranajes del Estado.

Como consecuencia, se ve obstaculizada la capacidad de que voces minoritarias dialoguen con los archivos oficiales, confinándolas a una discusión biográfica-familiar dentro del marco de la academia moderna-colonial. Por ello, resulta imprescindible interrogar la función y la relevancia de estos relatos, mediante los cuales se reivindican experiencias, se develan significados subyacentes y se aportan contribuciones fundamentales a la construcción de identidades.

Durante la operación de expurgo en que hay una selección de la memoria masculina europea, notamos una desconexión asociativa que nos impide imaginar "la conexión con la violencia colonial", de abuelas estupradas o de construcción de memorias familiares desde la emoción de la vergüenza.

Así, más que simplemente revivir una historia familiar perdida, olvidada o censurada, se ponen de relieve los procesos de continuidad de la conquista y de la colonialidad. Estas formas de conquista se entrelazan igualmente con la apropiación y reconfiguración de nuestras subjetividades. En este sentido, "hacer emerger lo olvidado", es decir, desvelar la historia no contada y revelar la presencia de la madre y de la abuela indígena, implica la capacidad de percibir aquello que antes permanecía invisible y de comprender las leyes imperceptibles que rigen nuestras vidas. Asimismo, conlleva la necesidad de reflexionar sobre cómo las afectaciones se encarnan, se materializan y se experimentan en la vida cotidiana, incluso dentro de la fragilidad de los procesos de politización individual durante este entendimiento. A través de estas reflexiones surgen interrogantes fundamentales acerca de las luchas, intereses, aspiraciones, negociaciones y pérdidas, tanto en el ámbito subjetivo como en los planos social y político, que participan activamente en el proceso de recuperación y reconexión de una memoria históricamente silenciada.

## CONCLUSIÓN

La aspiración a *la desaparición* del indígena en Brasil refleja la continuidad de los procesos colonizadores que buscaban el control y la eliminación física y simbólica de las poblaciones originarias. Vimos de forma introductoria que este aseo se manifestó coherente con los estudios historiográficos, antropológicos, las metodologías censitarias y prácticas indigenistas del Brasil del siglo XVII al siglo XX, principalmente en las acciones políticas institucionalizadas de los órganos de “protección al indio” que las materializaron, como el Servicio de Protección al indio y Localización de Trabajadores Nacionales (SPILTN), SPI y FUNAI.

En distintos momentos históricos, las comunidades indígenas fueron interpretadas de manera divergente: consideradas como obstáculos para la consecución de una identidad nacional moderna en ciertos contextos, y como el ideal mismo de la nación en otros. En este último escenario, se perpetuó una jerarquía que elevaba a ciertos grupos a la categoría de "deseables", contribuyendo a la marginalización sistemática de aquellos que no se ajustaban a esa conceptualización. En este sentido, la estrategia de desaparición no solo buscaba la exterminación, sino que también tenía como objetivo la fragmentación política y social, estableciendo límites discriminatorios que excluían selectivamente a quienes no se alineaban con la perspectiva dominante.

Estas narrativas han contribuido a forjar, como argumenta Cunha (1992), una *estructura colonial* que, a través del ejercicio del poder, ha legitimado tanto el exterminio de poblaciones indígenas como la usurpación de sus tierras. En el campo imaginario se han generado discursos acerca del "indio" que operan bajo una lógica de expectativas de desaparición. Estas expectativas incluyen procesos de otredades, silenciamientos y categorizaciones bajo la racialización. Más que meramente representar una retórica, estas narrativas han actuado como dispositivos reguladores de las existencias indígenas.

La noción de desaparición, en este contexto, transcendía la mera consideración del exterminio físico; también implicaba cuestionar quién tenía el derecho de ser reconocido como "indio" dentro de la nación, involucrando procesos de categorización, estigmatización y marginalización que funcionaban como mecanismos de regulación y control en los ámbitos social y político.

El Marco Temporal de 1988 evidencia la continuidad de dinámicas que contribuyen a la desaparición de las comunidades indígenas al establecer criterios temporales específicos para la demarcación de sus tierras. Esta imposición, presentada bajo el pretexto de un enfoque democrático, exige que los indígenas validen su presencia física en el territorio desde la llegada de los colonizadores hasta 1988. La fecha requerida coincide con el marco de la primera Constitución brasileña, que contó con la participación indígena y marca el fin de la tutela indígena en Brasil, como se refleja en la construcción de los artículos 231 y 232, los cuales abordan la protección de sus tierras, entre otros derechos humanos fundamentales.

Este requisito de demarcación de tierras indígenas implica una doble distorsión: en primer lugar, oculta el genocidio persistente sufrido por los indígenas, y, en segundo lugar, menosprecia sus formas de vida, ya sea a través del ocultamiento o la movilidad nómada, estrategias empleadas para resguardarse de la violencia y llevar a cabo rituales cruciales para su comunidad. Por esa razón, este estudio se propuso reflexionar sobre lo que sostiene la inscripción del tiempo en el Marco Temporal de 1988.

Verificamos una imposición de una temporalidad democrática que se justifica para obstaculizar la demarcación de las tierras indígenas. Por otro lado, la gestión de esa temporalidad de 1988 realiza mimesis con la estructura significativa del tiempo del capital y de acumulación, al tiempo que expresa la voluntad globalizante del neoliberalismo. Esto se evidenció a partir de un análisis sobre los actores que defienden el Marco Temporal, con base en documentos de estudios de investigación de las entidades indígenas como APIB e indigenistas como Cimi, además de estudios académicos sobre actores del agronegocio.

Además de identificar a estos actores, este estudio se propuso desentrañar el discurso del Marco Temporal de 1988 tal como aparece en discursos políticos, tanto de ministros y congresistas como de los propios integrantes de la antigua Funai, así como en los textos de proyectos de leyes y votos.

A través de este análisis, se destaca de manera prominente la utilización de conceptos asociados a la modernidad y al desarrollo en los discursos políticos examinados, resaltando los siguientes puntos: 1. La conceptualización del territorio como un simple sinónimo de espacio geográfico no solo favorece la disociación colectiva, tanto entre el cuerpo-territorio como entidad materna, sino que también refleja una

perspectiva neoliberal que concibe el territorio desde un enfoque funcional, económico y político para satisfacer los intereses dominantes. En este contexto, se descuidan la construcción de relaciones políticas, afectivas y de resistencia, ya sea contra el despojo o la deshistorización del territorio. Estas relaciones no solo acumulan tiempo, sino que también generan otros tiempos, produciendo significados diversos en un espacio que implica no solo convivencia, sino coexistencia. Sin embargo, todo este significado se despoja cuando el territorio se reduce a un simple espacio geográfico.<sup>2</sup> Al abordar el territorio como una categoría analítica, se redefine este como un objeto de análisis material y lucrativo dentro del juego político.

Tanto en su aspecto conceptual como categoría, encontramos los siguientes síntomas:

1. Negación de los despojos históricos y de los modos de vida, acompañada de una paradoja en la cual, al mismo tiempo que se niegan, se defiende la tradicionalidad.

2. La liquidación del territorio como madre, despojándolo de su cualidad femenina y su condición de cuerpo territorial, revela un proceso que menosprecia la conexión vital y simbólica entre el territorio y el femenino.

3. Se identificó una negación de los derechos originarios, ligada a la construcción de relaciones de poder en torno al territorio. En este contexto, el interés por el territorio se manifiesta como propiedad, búsqueda de lucro, intereses económicos y, en ciertos casos, incluso invasiones. La lucha por la demarcación de tierras indígenas se convierte así en un espacio de resistencia, donde los discursos jurídicos, las categorías históricas y las narrativas de poder chocan y se entrelazan.

4. La imposición de límites temporales mediante la tesis política del Marco Temporal puede entenderse como un intento de consolidar el control sobre los recursos y territorios, reproduciendo así dinámicas coloniales de apropiación y explotación.

5. La asociación de la figura indígena con el atraso genera interrogantes acerca de la legitimidad de su identidad, particularmente en el caso de los indígenas mestizos. Esta interpelación se intensifica al confrontarlos con la figura del indígena amazónico, configurando la percepción de una autenticidad disminuida en comparación con sus pares selváticos. Estos planteamientos son empleados estratégicamente para persuadir a la sociedad civil, insinuando que respaldar la legalización de tierras indígenas es una acción obsoleta que relegaría a la nación a una posición de retroceso. En este dilema

yace la clave para justificar el racismo, al sugerir que la modernización implica renunciar a las prácticas y derechos indígenas, contribuyendo así a la construcción de una narrativa discriminatoria y racialmente sesgada.

En una observación relevante, se destaca la ausencia significativa del término "racismo" en el discurso político de las protestas indígenas. Este fenómeno puede ser atribuible a consideraciones relacionadas con la elección de terminología o matices de más complejidad.

Las protestas se han centrado principalmente en la demarcación de las tierras indígenas. Desde la instauración del Marco Temporal en 1988, consignas adicionales, como "nuestra historia no empieza en 1988", han subrayado la relevancia de la dimensión temporal como una herramienta simbólica sujeta a disputa de significados.

Además de considerar esa disputa de temporalidad, el colectivo "uruçumirim", desligado de cualquier entidad indígena o indigenista, nos conminó a la reflexión al incendiar la estatua del descubrimiento y plasmar en sus cimientos el mensaje "Marco Temporal não", que este marco, lejos de ser una manifestación contemporánea de las dinámicas históricas de desposesión, exhibe estructuras coloniales. Esta conexión con lo "colonial" implica ramificaciones significativas en las actuales relaciones de poder, identidad, territorio y memoria.

Reflexionar sobre estas conexiones parecía una tarea ardua debido a la limitación del Marco Temporal al ámbito jurídico. Además, la determinación sobre el futuro de las demarcaciones de tierras indígenas en Brasil recaería en los ministros de la Suprema Corte, dentro de un espacio que ya había anclado sus raíces en la planificación de la propia ciudad de Brasilia, un entorno moderno, colonial y religioso. También nos enfrentaríamos a un tiempo moderno del derecho que se valdría del lenguaje burocrático para tomar decisiones. Como sabemos, el tiempo burocrático de la modernidad busca controlar y organizar su propia eficacia.

Al observar este escenario, reconocimos que la imposición temporal del Marco Temporal de 1988 se utiliza del contexto democrático, para gestionar el tiempo del neoliberalismo y expresándose a través de un lenguaje colonial y burocrático.

### **Conexión entre archivos**

Considerando la propuesta política planteada por el colectivo “uruçumirim”, se emprendió la construcción de archivos heterogéneos con el objetivo de examinar las interrelaciones existentes entre el Marco Temporal de 88 y diversas temáticas, tales como cultura, legislación, género, raza y memoria familiar. Para ello, se exploraron tres estampas que abordaban temporalidades distintas, estableciendo conexiones políticas con la formulación del referido Marco.

La reflexión acerca de las conexiones entre el Marco Temporal de 88 y las estructuras coloniales de la nación demandó un análisis detenido sobre la manera en que "lo indígena" se acomoda en las sintaxis nacionales presentes en cada capítulo. Aquí, se exploró la inclusión y la función de "lo indígena" en términos de cómo está integrado o reconocido en el marco más amplio de la nación.

Encontramos dentro de un panorama general algo ya sostenido por los antropólogos brasileños como Manuela Carneiro da Cunha, Antonio Carlos Souza Lima y João Pacheco de Oliveira que la identidad indígena en Brasil todavía es tratada como una condición transitoria y evolutiva. Esta condición no solo sirve a los intereses de la nación, sino que también responde a los objetivos políticos de organizaciones gubernamentales, como apunta Rita Ramos. Sin embargo, en este caso se alude a una condición del indígena como una identidad esencializada, la cual será empleada como una herramienta para satisfacer los intereses político-laborales de estas organizaciones.

A partir de este análisis consideramos que ese modelo esencialista de lo indígena sirve no solo a los intereses de la nación, sino a intereses políticos de organizaciones no gubernamentales. Considerando estas dinámicas, rehacemos la pregunta: "¿Qué lugar el indio ocupa y desocupa en la nación?" Aborda tanto la posición que ocupa como aquello de lo cual se libera o se excluye el indígena en la nación. Este cuestionamiento considera no solo la presencia del indígena en la sintaxis nacional, sino también las dinámicas de ocupación y desocupación, sugiriendo una evaluación más amplia de la relación y la interacción entre los pueblos indígenas y la nación.

Se observó durante la discusión del segundo capítulo que el legado del neoliberalismo influyó en la creación de políticas por parte del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI), las cuales abogaban por el reconocimiento cultural de las poblaciones indígenas en aras del crecimiento económico. Las directrices alineadas

con el neoliberalismo incluían enfoques que reconocían la diferencia y la diversidad cultural.

Durante el gobierno de Collor (1990-1992), se instrumentalizaron estas políticas para implementar la tutela indígena bajo una perspectiva cultural. Es decir, la cultura es concebida como aquello que particularizaba la nación brasileña, era presentada dentro de la esfera emocional del orgullo al referirse a los atributos inmutables y homogéneos de la nación.

A pesar de la vigencia de la Constitución de 1988, que marcó el fin de la tutela impuesta por la dictadura civil-militar brasileña, Collor, a través de una declaración pública y respaldado en un discurso de promoción de la convivencia pacífica, trabajó desde lo que denominó de "perfeccionamiento" de la tutela, con el objetivo de establecer una práctica más moderna.

La perfección de la tutela se manifiesta en la creación de categorías que representan a indígenas liberados de esta tutela, tales como indígenas emancipados y aculturados, junto con el establecimiento de la ciudadanía indígena. Todas estas categorías fueron usadas como subterfugios semánticos como liberación del "indígena" de una condición opresiva. Sin embargo, significaba renunciar a la identidad indígena, constituirse en brasileños, lo que resultaría en la pérdida de los derechos territoriales, facilitando así alianzas con el proceso de modernización.

En este contexto, el impulso hacia la modernización conllevó la integración de los indígenas en la sociedad contemporánea, al mismo tiempo que se sostenía la visión estática y esencializada del indígena tradicional. Esta dualidad generó efectos simbólicos al representar al indígena como ajeno a la cultura moderna y marginado en el tiempo contemporáneo, resultando en la desvinculación de las culturas indígenas de sus procesos históricos. En términos materiales, esta dualidad contribuyó a la desapropiación de los territorios indígenas.

El manejo y la domesticación de la cultura se disfrazan bajo el discurso de pacificación. Para sostener esta noción de pacificación, fue necesario establecer la figura de un indígena "permitido", capaz de reproducir códigos culturales conocidos, aquellos familiares y que no generaran extrañeza en el universo multicultural de la nación.

En el tercer capítulo, se observó la dualidad entre la imagen del indígena tradicional y el indígena considerado como sujeto de derechos, tanto durante el juicio

del Marco Temporal en la Suprema Corte como en el marco del derecho moderno. La representación de los pueblos indígenas en este proceso puede interpretarse como un cruce simbólico dentro de la nación. La presencia de abogados indígenas vistiendo atuendos tradicionales, que sin duda representaban los valores culturales de sus comunidades y su ancestralidad, también podría ser vista como la encarnación de "indios oficiales" de la nación. Al observarlos, es posible establecer conexiones y asociaciones con narrativas oficiales que han romantizado la figura del "indio" desde la época colonial, generando una imagen en conflicto con la noción positivista de sujetos de derechos.

De manera similar, durante la discusión del último capítulo, exploramos la dualidad de la mujer indígena, presentándose en ocasiones como indócil y vergonzosa, mientras en otras instancias es símbolo de orgullo y resistencia.

Cuando me refiero a un "modelo de indígena" aceptado en la nación, estoy haciendo alusión a un espacio definido por lo colonial, lo masculino, la tutela, la sumisión, la sujeción y la fijación del "tradicional". Este espacio, a menudo presentado como un emblema o una estampa nacional, constituye un paisaje de pertenencia que refleja una estructura arraigada en la historia colonial y en normas de género preestablecidas.

La noción de un "indio expurgado" implica consideraciones temporales y procesos de politización que influyen en la configuración de estos expurgos dentro de la sintaxis de la nación. Este término señala la eliminación selectiva de elementos considerados indeseables o discordantes con la narrativa nacional dominante, siendo un fenómeno que se inserta en el discurso político y en las construcciones temporales que dan forma a la identidad nacional.

Vimos en los tres capítulos el expurgo como reconocimiento de la fuerza del campo simbólico en la construcción de indígenas permitidos o no que nos permite imaginar la construcción operativa de las lógicas de dominación, subyugación y estrategias de despojos de tiempos diferidos.

Por lo tanto, es crucial delinear el expurgo como una categoría de análisis (formas de interpretar lo indígena en Brasil, sus dinámicas, como fricciones) y como una operación práctica (en diferentes momentos históricos). El expurgo forma parte de una dinámica, es decir, no tiene las características de un dato, pero constituye un matiz de



pensamiento histórico de la nación. Los procedimientos de expurgo no solo buscan preservar los ideales nacionales, sino también permanecer disociados del pasado, sugiriendo que el pasado no guarda ninguna relación con una historia compartida.

Cuando hablamos del Marco Temporal de 1988, observamos que su implantación depende de su articulación en un discurso histórico sobre quién es el indio en la nación brasileña. Vimos que la figura del “indio permitido” en la nación, que pasó por el proceso de expurgo, es usada como recurso político para justificar el Marco Temporal de 1988.

### **Resistencias**

No obstante, la exploración de cuerpos heterogéneos, la función del Estado y las diversas formas de resistencia en cada capítulo resultaron cruciales para comprender que los actores involucrados en las dinámicas de poder no se limitaban exclusivamente al ámbito estatal, y que la tensión no se desplegaba de forma simplista y binaria entre los agentes estatales y los pueblos indígenas. Al profundizar en las formas de resistencia por parte de las comunidades indígenas y los defensores de sus derechos, se hace evidente que la persistencia de la colonialidad se manifiesta incluso en las entidades ambientales que se consideran progresistas. Estas entidades, al igual que el Estado, influyen en la creación de modelos de representación indígena. Sin embargo, estos modelos están moldeados por sus propias dinámicas internas y condicionados por las relaciones políticas que mantienen con sus financiadores. De esta manera, se revela una complejidad en las interacciones entre los actores involucrados en la lucha por los derechos indígenas, donde incluso las instituciones progresistas pueden ser permeadas por elementos colonialistas.

En la exploración de las diversas formas de resistencia, se destacó que no todas buscan necesariamente desafiar o eliminar por completo los conceptos coloniales. En el primer capítulo, observamos resistencias que generan tensiones en torno al concepto de cultura. En los capítulos 2 y 3, se reveló que los símbolos coloniales fueron interpretados y resignificados; es decir, se eligió conscientemente emplearlos de manera estratégica. Este enfoque estratégico demuestra una complejidad en las estrategias de resistencia que van más allá de una simple negación de los elementos coloniales.

Vimos en segundo capítulo que las performances de la identidad son “movilizadas” por las estructuras hegemónicas del multiculturalismo – ya no eran luchas

directamente sobre el tema de demarcación de tierras indígenas, sino en el plan cultural. acompañando las voces indígenas desde sus participaciones en importantes conferencias como en la ECO 1992, notamos un discurso político contra la cultura como promoción de la diversidad cultural y la exposición de arte de São Paulo, la preocupación por pensar en la cultura desde alteridades otras. Así, la desestabilización del concepto de cultura como tradición inmutable se convierte en un elemento clave en la articulación de las luchas indígenas durante este período, desafiando las narrativas hegemónicas de pacificación y tutela.

En el tercer capítulo, se evidenció que, durante el juicio del Marco Temporal de 1988, cuatro abogados indígenas participaron activamente, llevando a cabo la defensa en oposición a dicho marco. De manera notable, lo hicieron con los rostros pintados y portando "cocaes", elementos que introducían una dimensión visual que tensionaba con la tradición rígida, colonial y positivista de la Suprema Corte. La representación de un paisaje indígena en este contexto contrastaba con la concepción tradicional del indígena como una víctima masacrada, desplazándolo hacia la posición de sujeto de derechos, aunque sin alcanzar plenamente su reconocimiento.

Es pertinente destacar que los abogados indígenas emplearon de manera estratégica el discurso jurídico moderno, recurriendo tanto a leyes coloniales como a conceptos legales contemporáneos para lograr ser escuchados por los ministros de la Suprema Corte. En el complejo escenario del enfrentamiento jurídico en torno al Marco Temporal, emergió con mayor visibilidad la categoría de los "guardianes de las florestas", quienes buscaban no solo apoyo local, sino también un respaldo a nivel global. La difusión internacional de esta categoría suscita interrogantes acerca de sus matices, así como de las diversas interpretaciones y expectativas que genera en distintos contextos políticos y culturales.

Sin embargo, su empleo genera un impacto dual. Por un lado, impulsa el respaldo social y el reconocimiento de los pueblos indígenas como figuras cruciales en la preservación de la naturaleza. Por otro lado, se observa una sutil resurrección de la reinterpretación colonial, persistiendo la imagen del "buen salvaje". Esta perspectiva, además de fijar y reducir al indígena brasileño al indígena amazónico, tiende a pasar por alto la existencia de los indígenas urbanos, quienes han alcanzado roles destacados en la sociedad contemporánea.

En el cuarto capítulo, se observó que la resistencia se configura a partir de una perspectiva "otra" del mestizaje; no se trata de un proyecto genocida enfocado en la relación armónica y metafórica entre el hombre y la mujer como fundamento del mestizaje, sino que se percibe como una brújula orientada hacia los linajes indígenas que se intentaron borrar. Durante la exploración de estos linajes, se evidenciaron sus impactos en la construcción de las "identidades políticas"; a través de la anécdota de la abuela cazada con lazo, se establece una afirmación simbólica vinculada con la memoria colectiva mestiza.

Esta anécdota desencadenó la búsqueda de linajes indígenas que se creían perdidos, contribuyendo así a posicionar el mestizaje como un acto de desobediencia. Al cuestionar la presencia mítica de la abuela indígena en el árbol genealógico de las familias brasileñas y evidenciar el borrado de sus memorias por la vergüenza, la narrativa desestabilizó la figura de la abuela indígena como una presencia mítica en el árbol genealógico de las familias brasileñas debido a la marca de su subordinación histórica.

Además, tensiona con la idea de "romance fundacional" responsable por dulcificar la figura materna que atravesó forzosamente un nuevo mundo, (CATELLI,2020) y revela el estupro colonial, haciendo referencia a situaciones de violación y conquista forzada durante la colonización y en tiempos actuales. En este contexto, la narrativa revela las complejidades y conflictos relacionados con la construcción de identidades y la memoria colectiva en el contexto brasileño, especialmente en lo que respecta a las experiencias indígenas contemporáneas y la historia colonial.

Por otro lado, este fenómeno se revela como un vínculo metonímico potencialmente peligroso con estas comunidades, dado que propicia el oportunismo tanto por parte de mestizos dentro de la sociedad civil como de mestizos que ocupan posiciones de poder, quienes asumen una identidad indígena sin pertenecer realmente a dichos pueblos.

Aun en este capítulo, observamos que el mestizaje funciona como desobediencia a través de la tensión del pardo, entendido tanto como concepto como categoría censal. La instauración de la categoría "pardo" se concibió con el propósito de fomentar una política de blanqueamiento en el país, mediada por una manufactura política del mestizaje.

Además de cumplir con la retórica del mestizaje, esta categoría se utilizó como un instrumento de estratificación que, simultáneamente, obstaculizó los recursos, las iniciativas y la esfera política, especialmente en relación con las comunidades indígenas.

Más allá de la imposición del censo que registraba a las comunidades tradicionales como "pardas" debido a la inexistencia de la categoría "indígena", estos datos se utilizaron estratégicamente para despojar a dichas comunidades de sus derechos. Esta estrategia se originó, en parte, por la falta de reconocimiento al no estar debidamente registradas. Además, cuando la existencia de estas comunidades se confirmaba mediante dictámenes antropológicos, aquellos interesados en apropiarse de las tierras indígenas recurrían al discurso del mestizaje para forjar su identidad racial y étnica, basándose en la premisa de que eran un grupo étnicamente mezclado.

La reflexión instigada por la poesía de Krexu y sus fragmentos, empleados por destacadas representantes indígenas, incluida la primera mujer indígena en asumir el cargo de Primer Ministerio Indígena en la historia brasileña, fue concebida con el propósito de obtener respaldo de la sociedad civil en la lucha contra el Marco Temporal de 1988. Es decir, aquellos de nosotros que llevamos esta herencia en el corazón nos vemos en la obligación de apoyar la causa indígena, con el fin de no respaldar inadvertidamente a quienes (principalmente diputados, hacendados e invasores de tierras) actúan en contra de los pueblos indígenas y que tienen sangre indígena en sus manos al recurrir a la violencia.

Al abogar por el respaldo a la causa indígena y subrayar la relevancia de la transmisión de la herencia materna indígena, se desestructura el paradigma de la vergüenza arraigado en dicho linaje, desde una perspectiva fundamentada en el sentido de responsabilidad y solidaridad con la causa indígena. En este contexto, la vergüenza experimenta una transmutación semántica, alejándose de su carga emocional tradicional para transformarse en una expresión política consciente, manifestándose como un compromiso político.

Observamos que incluso después de que la Suprema Corte declarara la inconstitucionalidad del Marco Temporal de 1988 a través del RE-10173365 y concluyera el juicio el 27 de septiembre de 2023, con 9 votos en contra y 2 a favor de la tesis del Marco Temporal, se promulgó el 28 de diciembre de 2024 la Ley n. 14.701, elaborada en el Congreso Nacional, que modificaba el artículo 232 de la Constitución Federal. El

entonces presidente de la República, Luis Ignacio Lula da Silva, comunicó a través del "mensagemn.536" el 20 de octubre de 2023 las razones de su veto parcial contra todos los artículos de la mencionada ley que intentaban imponer el Marco Temporal de 1988, después de haber escuchado a los Ministerios de Derechos Humanos y Ciudadanía, Medio Ambiente y Cambio Climático, Justicia y Seguridad Pública, Pueblos Indígenas y la Procuraduría General de la Unión.

Es importante subrayar que los vetos presidenciales son sometidos a evaluación por parte del Congreso Nacional durante una sesión conjunta. En este contexto, los legisladores tienen la facultad de decidir si mantienen o derriban el veto. La derribada requiere votos favorables de la mayoría absoluta de diputados y senadores. En el caso referido, la ley fue publicada con una modificación mínima de su tenor original, dado que el Congreso Nacional rechazó parcialmente el veto presidencial, es decir, optó por mantener los artículos que se enmarcan en el contexto del Marco Temporal de 1988.

El mero hecho de que la ley 14.701/2023 haya sido aprobada por el Congreso Nacional provocó el ataque de los terratenientes contra el pueblo Avá Guarani del Tekoha Guasu Guavirá, en Paraná, en vísperas de la Navidad, conforme consta en nota del CIMI<sup>60</sup>. Debido a toda la gravedad que gira alrededor de eso, la APIB publicó un informe<sup>61</sup> comunicando que considera la referida ley genocida y que se está gestionando una medida cautelar, es decir, la suspensión de la ley, así como la solicitud de una audiencia directa con los ministros del Supremo Tribunal Federal (STF).

Es relevante subrayar nuevamente que la dinámica política que rodea el Marco Temporal alude a la imposición de una temporalidad que niega la existencia de los pueblos indígenas en el período previo a la promulgación de la Constitución Federal de 1988. Este escenario evidencia que la problemática trasciende la aplicación de un derecho específico; en su lugar, constituye una disputa de temporalidad.

Por esta razón, la pregunta central sobre este tema no debería enfocarse en la demolición del Marco Temporal de 1988, sino en el desmantelamiento de la operación

---

<sup>60</sup> CIMI. (2023, diciembre). O Marco Temporal não saiu de pauta. <https://cimi.org.br/2023/12/o-marco-temporal-nao-saiu-de-pauta/>.

<sup>61</sup> APIB. (2023, diciembre 28). No STF, APIB protocola ação e pede que Lei do Genocídio seja declarada inconstitucional. <https://apiboficial.org/2023/12/28/no-stf-apib-protocola-acao-e-pede-que-lei-do-genocidio-seja-declarada-inconstitucional/>.

de expurgo, sino más bien en la desarticulación de la operación de depuración que lo respalda, confiriéndole un monopolio total en la gestión y control de la temporalidad.

Esta operación no solo contribuye al borrado de la existencia indígena hasta 1988, sino que también fomenta la sospecha en torno a la presencia y el reconocimiento de los pueblos indígenas en tiempos contemporáneos. En el primer caso, se sugiere prácticamente la inexistencia de rastros indígenas, mientras que en el segundo caso, la sospecha se alimenta mediante la imposición del estereotipo del indígena como una entidad "tradicional".

Como hemos observado, la modernidad se apropia del concepto de lo "tradicional" de manera selectiva y, con frecuencia, lo instrumentaliza de formas que ofrecen más revelaciones acerca de las narrativas de la ideología occidental que sobre los modos de comprender el mundo. Este concepto se produce de manera constante en situaciones de encuentro y se encasilla dentro de categorías predefinidas, como "indio" o "indígena", perpetuando así la colonialidad del significado.

El concepto de "lo tradicional" abarca las tierras tradicionales, construyendo una percepción que, si bien estática, en realidad engloba una variedad de formas en las que las comunidades han ocupado el territorio y han vivido en él a lo largo de un continuo cronológico o a través de vínculos que perduran a lo largo de diversos intervalos temporales. A través de estos conflictos temporales, se evidencia cómo la modernización de la nación se encuentra inextricablemente ligada a la manipulación de la noción de lo tradicional, siendo en algunos momentos marginada y en otros aceptada, siempre y cuando adquiera un valor positivista.

En relación con esta discusión, incorporo una reflexión contemporánea del líder indígena Ailton Krenak, la cual él ha designado como "futuro ancestral". Este enfoque implica una apreciación de la habilidad para amalgamar la herencia ancestral con las aspiraciones y desafíos del presente. Este enfoque genera una trama narrativa que enriquece la comprensión de los procesos históricos vinculados a la identidad y la trayectoria contemporáneas.

Al referirse a la ancestralidad y atribuirle la noción de futuro, Krenak, establece una relación que plantea una antítesis a la modernidad, desafiando así la linealidad y la supuesta conclusión de la narrativa moderna. Esta perspectiva ancestral señala que hay

más capas y dimensiones en la comprensión del tiempo y la identidad de lo que la narrativa moderna puede abarcar por sí sola.

En un primer nivel, Krenak subraya que la diáspora, en este contexto, no se trata de una desconexión definitiva con los lugares ancestrales, sino más bien de movimientos específicos y relacionales. Este enlace se caracteriza más por sus conexiones temporales, generando así una proyección hacia un futuro aún por manifestarse. Además, la concepción de Krenak en torno al "futuro ancestral" se fundamenta en la consideración del ancestral como fuente primordial de conocimiento.

Esta noción impulsa un futuro colectivo que, crucialmente, incorpora una conciencia profunda de la naturaleza como parte intrínseca de la ecuación. En última instancia, se busca establecer una conexión simbólica y emocional tanto con el pasado como con el devenir, con la finalidad de movilizar apoyo político. Este respaldo, particularmente dirigido a la causa indígena, se presenta como una respuesta estratégica frente al desafío representado por el Marco Temporal de 1988, considerado como la amenaza más significativa para los pueblos indígenas en Brasil. La complejidad inherente a esta propuesta conceptual resalta no solo la riqueza de la comprensión temporal, sino también su utilidad movilizadora en el ámbito político.

La pregunta "¿Qué haría la nación brasileña si el indio hubiera 'desaparecido'?" plantea una reflexión compleja con el objetivo de poner de manifiesto la importancia simbólica de los indígenas en el imaginario nacional. En lugar de simplemente buscar un reconocimiento evidente de la contribución esencial de los pueblos indígenas a la identidad y la historia de Brasil, esta interrogante invita a reflexionar sobre las implicaciones y consecuencias que tendría para la nación si no fuera posible llevar a cabo los procesos de expurgo de los indígenas. De esta manera, incita a la audiencia a contemplar los síntomas de la ausencia de los indígenas en la nación.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Libros y capítulos de libros

Añon, V., & Rufer, M. (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa*, (29), 107–131.

Barié, C. G. (2003). *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Editorial Abya Yala.

Bal, M. (2002). Conceptos viajeros en las humanidades. *Estudios visuales. Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, 3, 28–77.

Baudrillard, J., & Jordá, J. (1996). *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.

Belausteguigoitia, M., & Saldaña-Portillo, M. J. (Eds.). (2015). *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.

Bezerra, D. S. (2020). *Com os índios: Padre Alfredo Dâmaso, os Fulni-ô e as mobilizações indígenas no Nordeste* [Recurso digital]. Maceió, AL: Editora Olyver.

Butler, J., & Soley-Beltrán, P. (2006). *Deshacer el género* (pp. 392–392). Barcelona: Paidós.

Brand, U., & Wissen, M. (2021). *Modo de vida imperial: Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*. Tinta Limón.

Bruno, R., & de Souza Martins, J. (1997). *Senhores da terra, senhores da guerra: a nova face política das elites agroindustriais no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura* (M. Ávila, E. L. de Lima Reis & G. R. Gonçalves, Trad.). Belo Horizonte: Ed UFMG.

Catelli, L. (2020). *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización en Iberoamérica*. Ediciones Universidad de la Frontera.

Castoriadis, C., Reynaud, G., & Fortes, L. R. (2000). *A instituição imaginária da sociedade* (5. ed.).

Castro-Gómez, S. (2005). *Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”*. In E. Landier (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 169–186). CLACSO.

Collor, F. (1991). *A reconquista da América (discursos presidenciais)*. Brasília: Presidência da República.



Curiel Pichardo, R. Y. (2013). La nación heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterossexual desde la antropología de la dominación. *La Frontera* (GLEFAS).

Cruz, C. F. D. J. P., & Macías, C. J. M. (2021). Mariana Grajales Cuello—Madre de la patria: Una aplicación para el aprendizaje móvil. *Ciencias Pedagógicas*, 16(2), 51–64.

Da Silva, T. G., & Almozara, P. C. S. (2019). Percursos autoetnográficos pelo "Ser (tão) imaginário": Caboclas-brabas e a identidade brasileira. *Geograficidade*, 9(1), 57–71.

Da Silva, J. A. (2018). Parecer: Direitos dos povos indígenas em disputa.

Dagnino, E. (1994). Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. *Anos*, 90, 103–115.

De Azevedo, C. M. M. (1987). Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites—século XIX (Vol. 6). Annablume.

De la Cadena, M., & Starn, O. (Dirs.). (2010). Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización [Edición en línea]. Institut français d'études andines. <https://books.openedition.org/ifea/6218>

De Oto, A. J., & Katzer Molina, M. L. (2014). Tras la huella del acontecimiento: entre la zona del no ser y la ausencia radical.

Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA.

Eusebi, L. (1991). A barriga morreu! o genocídio dos Yanomami. Edições Loyola.

Giraud, L. (2017). Celebrar a los indígenas, defender al indigenismo: El "Día del Indio" y el Instituto Indigenista Interamericano. *Estudios Iberoamericanos*, 43(1), 81–96.

García Acosta, V., Oliveira, L. R. C. D., Ramos, A. R., & Olivera, M. (2012). Diálogos México-Brasil. *Desacatos*, (39), 161–184.

Gleizer, D., & Caballero, P. L. (2015). Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional. Universidad Autónoma Metropolitana.

Grossberg, L., & Behrenshausen, W. (2016). Cultural studies and Deleuze-Guattari, part 2: from affect to conjunctures. *Cultural Studies*. <http://dx.doi.org/10.1080/09502386.2016.1173476>

Hale, C. (2002). Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34(3), 485–524.

Hale, C. (2006). Activist research v. Cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology. *Cultural Anthropology*, 21(1), 96–120.

Hall, S. (2010). Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales, 2.

Holston, J. (1993). La ciudad modernista.

Junior, J. M. (1912). Os indígenas do Brazil, seus direitos individuaes e políticos. Comissão Pró-Índio de São Paulo.

Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Editora Companhia das Letras.

Krenak, A. (2020). A vida é selvagem. Cadernos SELVAGEM. Publicación digital da Dantes Editora Biosfera.

Lacerda, R. (2023, 30 de agosto). Marco temporal procura derrotar algo que o poder constituinte declarou válido. Entrevista ao GGN. <https://jornalggm.com.br/questao-indigena/marco-temporal-procura-derrotar-o-poder-constituente>

Lima, A. C. de S. (2018). Un gran cerco de paz: Poder tutelar, indianidad y formación del Estado en Brasil (M. G. Lugones & F. Lavezzi, Trad.). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidade de Brasília, Biblioteca de Antropología Brasileira.

Mattei, U., & Nader, L. (2017). Saqueo: cuando el estado de derecho es ilegal. Palestra Editores.

Mbembe, A., & Roitman, J. (1995). Figures of the subject in times of crisis. *Public Culture*, 7(2), 323–352.

Mbembe, A. (2020). Necropolítica. Melusina.

Moreira, R. (2011). Sociedade e espaço geográfico no Brasil: constituição e problemas de relação. Editora Contexto.

Marini, R. M. (1992). El experimento neoliberal en Brasil. *Nueva Sociedad*, 121, 112–123.

Pacheco de Oliveira, J. (1999). Entrando e saindo da mistura: os índios nos censos nacionais. *Ensaio em antropologia histórica*, 124–151.

Pacheco de Oliveira, J. (1995). Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus, 61–81.

Pereira, L. C. B. (1991). O governo Collor e a modernidade em tempos incertos. *Novos Estudos CEBRAP*, 3.

Piedrahita Echandía, C. L. (2015). Subjetivaciones políticas y pensamiento de la diferencia. Universidad Distrital Francisco José de Caldas; CLACSO.

Pires, T. (2019, July). Direitos humanos e América Latina: Por uma crítica anticolonial ao colonialismo jurídico. In *Lusa Forum*, 50(3), 69–74.

Rama, Á., Subirats, E., & Von der Walde, E. (1998). *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte.

Ramos, A. R. (2012). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Editora UFMG.

Ramos, A. R. (1995). O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28(10), 5–14.

Ramos, A. R. (2000). Projetos indigenistas no Brasil independente. *Etnográfica*, 4(2), 267–284.

Raymond, H. (2007). The ecologically noble savage debate. *Annual Review of Anthropology*, 36, 177–190.

Rubio, I. G., & Segato, R. L. (2017). "Todas las revoluciones han sido hechas por barbudos": entrevista con Rita Segato. *Minerva: Revista del Círculo de Bellas Artes*, (28), 41–44.

Rufer, M. (2012). Introducción: nación, diferencia, poscolonialismo. *Nación y Diferencia*.

Rufer, M. (2016a). La memoria como conexión desobediente: disputar la potencia soberana. *Inédito*.

Rufer, M. (2016b). La tradición como reliquia. *Nación e identidad desde los estudios culturales: Debates desde la poscolonialidad*. Carmen de la Peza & M. Rufer.

Rufer, M. (2019). La cultura como pacificación y como pérdida: sobre algunas disputas por la memoria en México. *Políticas, espacios y prácticas de memoria*, 75–107.

Rufer, M. (2016c). Nación y condición poscolonial. *Sobre memoria y exclusión en los usos del pasado. Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina*.

Rufer, M. (2020). La raza como efecto de conquista. *Artcultura: Revista de História, Cultura e Arte*, 22(41), 30–49.

Sánchez Parga, J. (2013). Qué significa ser indígena para el indígena: Más allá de la comunidad y la lengua.

Salzman, D. G., Caballero, P. L., Rodrigo, A. A., Araujo, A., Cunin, E., Giudicelli, C., ... Yeh, R. (2015). *Nación y alteridad: mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa.

Schwarcz, L. K. M. (1992). Índios do Brasil: alteridade, diversidade e diálogo cultural. *Cadernos de Campo (São Paulo-1991)*, 2(2), 196–198.

Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo Libros Editorial.

Segato, R. L. (2016a). Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. *University of Brasília Law Journal (Direito. UnB)*, 1(1), 701.

Segato, R. L. (1998). Alteridades históricas/Identities políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília*.

Segato, R. L. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, 3(2), 11–44.

Marín, J. C., Forte, G., & Pérez, V. (2010). *El cuerpo, territorio del poder*. Colectivo Ediciones.

Martín, N. J. I., Vega, R. S., Echeverry, A. J., Gil, R. C., Porras, R. G., Schmidt, M. A., ... Rincón, L. D. P. E. (2021). *Afrontar los pasados controversiales y traumáticos: aproximaciones desde la enseñanza y el aprendizaje de la historia*. Editorial Universidad Icesi.

Michel, S. (2011). *Malfeasance: Appropriation through pollution?* Stanford: Stanford University Press.

Subirats, E. (1994). *El continente vacío*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.

Vidal, L. B. (1992). Terras indígenas no Brasil. In *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.

Villamizar Salamanca, C., Jaramillo Marín, J., Pérez Benavides, A. C., Rufer, M., Torres, J. P., Vargas Álvarez, S., ... Guarín Martínez, O. (2019). *Políticas, espacios y prácticas de memoria: Disputas y tránsitos actuales en Colombia y América Latina*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Van Loon, A. R. R. M. (2013). *Los ojos imperiales de un coleccionista mercenario: Carl Lumholtz y El México desconocido*. La Cifra Editorial.

Verdum, R. (2008). El indigenismo brasileño en tiempos de multiculturalismo. *Alteridades*, 18(35).

Verdum, R., de Paula, L. R., & de Souza Lima, A. C. (2023). *Participação indígena em eleições: desafios técnicos e políticos no processo eleitoral brasileiro*. Mórula Editorial.

Vieira, M. C. (2019). A Exposição Antropológica Brasileira de 1882 e a exibição de índios botocudos: performances de primeiro contato em um caso de zoológico humano brasileiro. *Horizontes Antropológicos*, 25, 317–357.

Wink, G. (2014). *Monumentos como alegorías de la nación entre el Imperio y la Primera República de Brasil*. EXPUESTA.

Zonta, M., & Trocate, C. (2016). A questão mineral no Brasil. Antes fosse mais leve a carga: reflexões sobre o desastre da Samarco/Vale/BHP Billiton. Marabá: Editorial iGuana.

#### Referencias Documentales – Periódicos

Folha de São Paulo. (1990, 19 de abril). Collor não define política indígena.

Mundo. (1990, 26 de septiembre). Collor-Mussolini 3.

Isto É. (1978, 29 de noviembre). Índios: solução final?.

Progresso. (1991, 19 de abril). Hoje é dia do índio.

#### Acervos Digitales

Memorial da Democracia Brasileira. (s.f.). Recuperado de <http://memorialdademocracia.com.br/>

Armazém da Memória. (s.f.). Recuperado de <http://armazemmemoria.com.br/centros-indigena/>

Acervo CIMI – Mato Grosso do Sul. (s.f.).

Acervo Socioambiental.org. (s.f.).