
LA OPOSICIÓN NECESARIA AL DESARROLLO MODERNO EN BRASIL: EL INDIO Y LA DICTADURA CIVIL-MILITAR (1964-1985)

Carlos Benítez Trinidad

Universidade Federal da Bahia (Salvador)
Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)

carlos.bt.86@gmail.com

Recibido 15.09.2016
Aceptado 10.10.2016

Para citar este artículo: Trinidad, C. (2016). La oposición necesaria al desarrollo moderno en Brasil: el indio y la dictadura civil - militar en Brasil (1964-1985), *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales, número especial Vol. 1*, pp. 25 - 48. Recuperado en <http://iberoamericasocial.com/la-oposicion-necesaria-al-desarrollo-moderno-brasil-indio-la-dictadura-militar-1964-1985/>

Resumen: Usando como base que el 'indio' es una categoría supra-étnica que congrega a todos los habitantes nativos de América como poblaciones colonizadas/colonizables y apoyándose en el estudio de la documentación de la época, este trabajo se propone demostrar la pervivencia de los viejos elementos que componen al indio (como salvaje, bárbaro, buen salvaje, antropófago, etc.) en la mentalidad y en el imaginario contemporáneo de la sociedad brasileña. El marco cronológico, la dictadura civil-militar (1965-1985), se delimita como época clave donde el devenir histórico cambia de paradigma, dando paso al Brasil actual. Durante este trabajo vamos a ver como estos viejos prejuicios son actualizados a partir de las necesidades generadas por la coyuntura histórica de la dictadura, mostrando que el indio, hasta tiempos recientes, se erigía como enemigo o contraparte ontológica de las llamadas "sociedades civilizadas".

Palabras clave: Dictadura civil-militar, indio, seguridad y desarrollo, enemigo ontológico.

Resumo: Partindo da base que o "índio" é uma categoria supra-étnica que engloba a todos os habitantes nativos da América como populações colonizadas/colonizáveis e apoiando-se no estudo da documentação da época, este trabalho propõe demonstrar a supervivência dos antigos elementos que compõem o índio (tão selvagem, bárbaro, selvagem nobre, canibal, etc.) na mentalidade e no imaginário contemporâneo da sociedade brasileira. O período de tempo, a ditadura militar (1965-1985), é delimitado como um momento chave no qual o tempo histórico muda de paradigma, levando ao Brasil atual. Durante este artigo, vamos ver como esses velhos preconceitos são atualizados a partir das necessidades geradas pela conjuntura histórica da ditadura, mostrando que o índio, até recentemente, manteve-se como inimigo ou contraparte ontológica das chamadas "sociedades civilizadas".

Palavras chave: Ditadura civil-militar, índio, segurança e desenvolvimento, inimigo ontológico.

Abstract: Starting from the basis that the Indian is a supra-ethnic category that sticks together all the native inhabitants of America as colonized/colonizable populations and using the study of the documentation of that time, this article aims to demonstrate the survival of the old elements that build the Indian (as savage, barbaric, noble savage, anthropophagous, etc.) in the mentality and in the imagery of the contemporary Brazilian society. The time frame, the civil-military dictatorship (1965-1985), is the key time where the historical evolution changes, giving way to the Brazil of today. During this work we will see how these old assumptions are updated from the needs generated by the historical context of the dictatorship, showing that the Indian, until recent times, was erected as an enemy or ontological counterpart of so-called "civilized societies".

Keywords: Civil-Military Dictatorship, Indian, development and security, ontological enemy.

No Kuluene, uma mulher com fogo selvagem sabe agora que não vai morrer; no Xingu, a menina kamaiurá não sente mais dor no dente incluso; no rio, em meio à selva, os soldados da balsa que leva gasolina para o posto distante recebem o calor humano de uma saudação de asa. Nos destacamentos avançados, já há alimento, os soldados recebem a correspondência dos lares distantes, o homem que treme de terça maligna já sente que será curado. Por todo o sertão, corre uma onda de esperança, um sonho de futuro. Essa sensação se espalha sempre que, como agora, um avião da FAB passa por lá, estrela na ponta da asa, e no bojo, o remédio, o alimento, o pouquinho de progresso que vai transformando a Amazônia em Brasil também. (O Estado de São Paulo, 23 de junio 1968)

El indio, creado a partir de la experiencia colonial por Occidente, fue fabricado como contraparte ontológica al proyecto de la Modernidad iniciado por Europa a partir de su expansión atlántica. Esta construcción histórica del indio, como ser colonizable y categoría supra-étnica, se caracterizó por nacer a partir de referencias epistemológicas propias cuyas raíces se hunden en la más profunda antigüedad. Constructo simbólico y cultural dibujado como espejo invertido a los logros culturales de Occidente. Es a través de este reconocimiento, que observamos la constitución del indio como la otredad encarnada (y por tanto, fácilmente identificable) que permitía guardar los secretos de los avances de la civilización occidental a la cual se contraponía en esencia y presencia, pues como señala Roger Bartra (2011): "Detrás de cada hito plantado por el progreso de la cultura europea se esconde un salvaje [figura, como señala el propio autor, unida simbólicamente a la del indio] que vigila las fronteras de la civilidad" (p. 221).

A la llegada de los habitantes del 'Viejo Mundo' al 'nuevo', los indios florecían en todos los rincones de las Américas. Éstos, demostraban con su existencia la superioridad absoluta del incipiente proyecto europeo, que, viéndose a sí mismo a partir de ese deseo modernizador¹, generó un mito de altruismo humanista que le impelía a 'ayudar' a evangelizar/civilizar/desarrollar a esas pobres otredades. La construcción del indio como constructo simbólico-histórico, se va nutriendo a lo largo del tiempo de las coyunturas precisas para justificar las necesidades y actualizaciones que el mito civilizador de la Modernidad² iba precisando con el paso del tiempo. De esa manera, el indio pasó de ser un ente monstruoso, habitante del Paraíso, buen salvaje de la filosofía moral europea o antropófagos sanguinarios en la colonia durante los siglos XVI, XVII y XVIII; a nobles símbolos de una América independiente cuando extintos o feroces obstáculos al desarrollo cuando se presentaban de carne y hueso en el siglo XIX y XX. Hoy, son los "paladinos da natureza seja os inimigos internos" según convenga (Cunha, 1994, p. 123).

1 Modernizador en el sentido de aplicar la Modernidad, es decir, recrear, expandir e imponer el universo epistemológico europeo activamente gracias a la colonización, la explotación y, sobre todo, la reproducción de sus instituciones políticas, administrativas y culturales.

2 El mito de la Modernidad nace en Europa al comienzo de la conformación del sistema-mundo eurocentrado. El mito, basado en la superioridad moral y ética de la civilización europea, "obliga" a los europeos a "enseñar" el camino de la civilidad y la cultura al resto de pueblos inferiores del orbe, aunque ellos no quieran. Este mito ha dado la legitimidad necesaria al proyecto colonial europeo desde finales del siglo XV (Dussel, 1995).

Como señala Bonfil Batalla (1997, p. 18), los pueblos indígenas³ vieron enmascarada su especificidad histórica para poder encajar en el nuevo orden colonial, bajo la imagen del indio. El indio como colonizado, caracterizados identitariamente con la maldad y la barbarie, se veía justa y legítimamente dominado por la razón europea, poseedora de las marcas opuestas, la bondad y la civilización. La relación entre estas entidades antagónicas fueron reguladas tradicionalmente a partir de una *Realpolitik* que, en teoría, generaba una política 'justa' que "mediante la implementación de mecanismos jurídicos y disciplinarios, intente civilizar al colonizado a través de su completa occidentalización" (Castro-Gómez, 2000, p. 153). Y es en esta definición que Brasil se constituye como un ejemplo paradigmático con su política indigenista bien marcada como algo exclusivamente regulado por el Estado. Hecha a través de la creación del *Serviço de Proteção ao Índio* (llamado a partir de ahora SPI) en 1910 y tras su desaparición, la *Fundação Nacional do Índio* (llamado a partir de ahora FUNAI) en 1967⁴.

Este trabajo pretende detectar la pervivencia de los diferentes componentes de esta construcción secular sobre el indio, como contraparte ontológica al proyecto de la Modernidad⁵, durante el Brasil de la dictadura civil-militar (1964-1985). El marco cronológico escogido se corresponde a una época clave para la cuestión indígena, los pueblos indígenas y el indigenismo, tanto en Brasil como en América Latina en general. Los pueblos indígenas que habían sobrevivido hasta entonces, fueron presionados intensamente por todo el país por las políticas de desarrollo y seguridad impulsadas por los gobiernos militares. El indigenismo oficial capitaneado por la FUNAI, a pesar de que se creó para proteger y mirar por los pueblos indígenas, fue connivente con las prácticas de exterminio y marginalización que el Estado militar promovía. Esta situación de desamparo total impulsó a los pueblos indígenas a la lucha por sus tierras, derechos y autodeterminación, cristalizando en el proceso constituyente e 1988⁶.

La cita con la que comienza este trabajo deja ver que el indio continuaba, aún en esta época, habitando el lugar fronterizo de la otredad no perteneciente al proyecto nacional brasileño. Éste, queriendo y creyendo ser parte de la Occidentalidad, deseaba civilizarlo para que dejase de ser ese salvaje indeseable, bárbaro habitante del inhóspito *sertão*. La continuidad de tal imaginario aún en la segunda mitad del siglo XX, nos lleva a preguntarnos sobre el lugar que ocupa el indio en la construcción nacional en Brasil, como fue caracterizado, que imágenes históricas reverberaban en el

3 Por supuesto, indígena también es un término colonial. Pero sirve para hacer la distinción, ya que abordar esta discusión sería desviar en demasía el tema.

4 El SPI durante la década de 1960 estaba totalmente inmerso en un colapso de corrupción e inoperancia. En el año 1967 se hizo pública una investigación fiscal que tuvo como producto el informe "Figueiredo". La situación era de tal caos, que el SPI fue disuelto. En diciembre de 1967, se fundaba la FUNAI como un intento de renovación del indigenismo oficial, a pesar de ello, terminó siendo un instrumento más de la maquinaria burocrático-política dictatorial.

5 Este proyecto es el generado a partir de la proyección colonial europea que persigue la hegemonía del sistema de valores, cultural y económico, primero de Europa y posteriormente del llamado Mundo Occidental, sobre el resto del mundo. Este proyecto se mantuvo gracias a la carrera colonial primero y, tras la descolonización, con la pervivencia de las lógicas coloniales (o sea, el racismo, el clasismo, el patriarcado, etc. que delimitan las fronteras del poder en el mundo y que los pensadores latinoamericanos contemporáneos llaman 'colonialidad').

6 Es conveniente señalar que hoy en día, casi tres décadas después de su puesta en vigor, los derechos indígenas conquistados y blindados por la constitución de 1988, siguen sin ser respetados. No se ha terminado de demarcar y proteger la tierra indígena, trabajándose deficientemente sobre interculturalidad en la sociedad brasileña. Esto ha llevado a la muerte de cientos de líderes indígenas en los últimos años, Trinidad (2015).

tiempo y cuales se actualizaron a la coyuntura específica de la dictadura militar, como era la Guerra Fría y su conflicto ideológico, así como el posicionamiento del poder y la sociedad brasileña bajo el binomio abanderado por los gobernantes militares: seguridad y desarrollo (Silva, 1983).

El levantamiento de estas cuestiones ha llevado al estudio de la documentación de la época con la intención de resolver dichas inquietudes. Específicamente aquellas fuentes susceptible de generar y replicar imaginario, como la prensa, los discursos políticos, los testimonios recogidos en diferentes medios (como el informe de la tardía, en relación a otros países latinoamericanos, Comisión Nacional de la Verdad de 2014) e informes oficiales (sobre todo de las instituciones indigenistas). Todos ellos soportes que ofrecen información sobre las cuestiones levantadas y que permita radiografiar un indio construido desde la hegemonía en el proceso político, social y económico que dio vida al Brasil contemporáneo.

Este artículo no pretende abarcar toda la cuestión indígena durante la dictadura militar en todas sus vertientes. El objetivo concreto es reconstruir el indio en el imaginario colectivo de Brasil durante la época, que elementos son antiguos y cuales nuevos y que rol juega en la forma que este país tiene de pensarse a sí mismo. La cuestión indígena durante esta época es increíblemente interesante, y a causa del formato restrictivo de un trabajo de estas características, se lamenta solo poder centrarnos en la imagen hecha desde la hegemonía teniendo que dejar fuera la lucha indígena e indigenista, que contestaron al poder y repensaron la forma en la que el indio se veía a sí mismo y era visto desde fuera.

Lo militar y lo indio en Brasil

Históricamente en Brasil, desde los primeros compases de la colonización, ha sido el aparato militar quién ha lidiado oficialmente, junto con la Iglesia, con las poblaciones nativas (la fundación de ciudades y la construcción de fuertes junto con las misiones han sido las estrategias institucionales para la incorporación de territorios fronterizos a la órbita del imperio luso). Incluso el indigenismo del siglo XX ha estado estrechamente ligado a la disciplina castrense, desde Cândido Rondon⁷ (militar de carrera) hasta el control efectivo de los militares durante la dictadura.

Esta ha sido la dinámica común desde que las poblaciones nativas de América fueron catalogadas como indios y estos a su vez, a partir de la consolidación del poder europeo/brasileño en el territorio, se convirtieron en habitantes de la frontera. Concebida esta frontera no solo como el territorio limítrofe entre Estados-nación o imperios; sino también como el territorio donde se encuentran, compiten y relacionan las otredades; haciéndolo por tanto, un lugar inestable e inseguro (Vidal, 1996). Es ese

7 Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1957), fue un militar brasileño famoso por sus exploraciones y labores de ingeniería en el interior brasileño, principalmente en el Centro-Oeste y en el sur de la Amazonía. Su labor en el tendido de líneas telegráficas le coronó como patrón de las telecomunicaciones en Brasil. Por otro lado, a lo largo de su carrera desarrolló una labor fundamental como indigenista al pacificar y civilizar, siempre desde el positivismo casi religioso que profesaba, gran cantidad de grupos indígenas. Fundó y dirigió el Serviço de Proteção ao Índio (SPI) durante sus primeras décadas, siendo un referente idealizado como modelo de conducta para los militares y para los indigenistas del siglo XX. Tanto, que aún Para consultar uno de los trabajos mas recientes sobre la obra de Rondon, recomendamos Diacon, 2004.

lugar por conquistar que aún no ha sido regulado por las normas y leyes emanadas desde los centros de poder. A causa de esta inestabilidad, la frontera, tanto su expansión como su consolidación, ha sido territorio natural del ejército, de lo militar. En Brasil (como en la mayoría de América Latina), esto significaba que los militares eran agentes y actores activos del proyecto colonizador, civilizador y asimilador de la nación en su proyección fronteriza.

“O discurso e a prática dos militares tem um eixo ligado ao projeto e processo colonizador e ao Estado português e depois brasileiro que apenas se atualiza em cada conjuntura” (Heck, 1996). Los militares eran agentes que encontraban su empresa definitiva con la defensa, expansión e integración de las fronteras, asegurando de la mejor forma posible, la normalización de la misma.

Esta situación, junto con la pequeña contextualización teórica realizada al comienzo del trabajo, permite individualizar el papel protagónico del indio en la ideología occidental y comprender la intensidad de su importancia en el contexto brasileño. Éste no solo asume todos estos matices, sino que además los enriquece con el contexto propio y exclusivo de la realidad brasileña, donde la frontera toma una importancia capital a la hora de concebirse en ese sistema-mundo (Wallerstein, 2005) eurocentrado, siendo está forjada a través de la categoría *sertão*.

El sistema de ocupación y colonización portugués dio más importancia al desarrollo de la costa, lugar de intercambio, comercio y control que recibía las influencias civilizatorias de Europa y se mantenía lejos de aquellos gigantescos territorios continentales. Territorios que los portugueses reconocerían con la palabra *sertão*, un lugar con características poderosas en el imaginario luso. Esta lógica dicotómica llegó a ocupar el discurso colonial y luego nacional, donde los términos litoral/*sertão* se contraponían. Así, *sertão* representaba esos “espaços desconhecidos, inaccessíveis, isolados, perigosos, dominados pela natureza bruta, e habitados por bárbaros, hereges, infiéis, onde não haviam chegado as benesses da religião, da civilização e da cultura” (Amado, 1995, p. 149) contraponiéndose, en palabras de la propia autora citada, en un juego de espejos al litoral, que era donde habitaban todas esas características deseadas. Por ello, uno no se entendía sin el otro, ya que el *sertão* era la tierra vasta donde se construían litorales (civilización): “determinou que entrassem pelos certões, para ali erigir litorais” [sic] (Prado, 1961, p. 137). Esta simbología se encarnaba en la figura de sus habitantes ‘naturales’, preñándolos de los mismos epítetos, el litoral por lo luso o su influencia, y el *sertão* por lo indio o su influencia⁸.

El indio, habitante de los territorios aún por civilizar, y los militares, agentes esenciales de la civilización, parecían destinados a representar entidades ontológicamente antagónicas. Por otra

8 Aunque esto es un hecho en sí ampliamente demostrado, el sistema colonial portugués (que usó posteriormente Inglaterra para inspirar su propio proyecto colonial) no estuvo exento de infinidad de intentos y políticas de la ocupación del vasto interior. Esto es evidente en la conformación actual de Brasil, sus dimensiones continentales ocupan el corazón del subcontinente americano. La estrategia de ocupación del interior por Portugal (que heredó Brasil) pasó por intentar mantener el control de puntos estratégicos clave que, gracias a su simbolismo, les permitiese aparentar el control efectivo de todo el territorio que ellos consideraban propios. Gracias a estas inteligentes estrategias Portugal pudo despojar de muchísimo terreno a España, obviando por supuesto el Tratado de Tordesillas (1494). Dinámica consolidada sobre todo a partir del siglo XVIII que fue además, el siglo de la ocupación generalizada de Minas Gerais y Goiás. Para profundizar en el tema recomendamos el fantástico libro de Júnia Ferreira Furtado (2013), “O mapa que inventou o Brasil” o el artículo que sintetiza el destino de la Amazonia en el proyecto luso-brasileiro; Roux, 2001.

parte, más allá de la construcción simbólica y centrándonos en su realidad cotidiana, los pueblos indígenas como grupos cultural y étnicamente diferenciados, tienen como objetivo mantenerse en el tiempo como tales. Por ello, es evidente que más allá del antagonismo imaginario dentro del discurso ideológico, existe también un antagonismo práctico, al ser entidades que chocan en sus intereses. Al mismo tiempo, podemos observar que estos intereses de expansión y conservación les llevan irremediablemente al contacto, al (des)encuentro.

También, hay que tener en cuenta el papel protagónico que los militares han tenido en la vida política de América Latina, y en esto Brasil no se distancia mucho del resto de la región. Algo que ha llevado a que la relación militar/indio se intensifique aún más si cabe. En el caso concreto brasileño, el estamento militar tuvo una relevancia y un peso clave a partir, sobre todo, de la instauración de la República (1889). La caída del Imperio Brasileño fue regulada por los militares, vistos desde entonces como un 'poder moderador', un referente de importancia vital dentro de los conflictos y cambios en la historia del país hacia los cuales se dirigían todas las miradas cuando las coyunturas políticas cambiaban. Erigiéndose poco a poco como árbitros o, incluso, como un actor independiente (muchos oficiales así actuaban) ante los grupos dominantes, que veían en tenerlos a su favor un paso decisivo para poder llegar al poder: "'O que pensam os militares?', 'Como reagirão os militares?' foram indagações entre os principais atores da vida pública brasileira no curso do século passado [...]'" (Alencar, 2015, p. 121).

Las viejas raíces del indio en el imaginario del poder y la sociedad brasileña de la dictadura militar

El indio fue visto e imaginado tradicionalmente, tanto por el poder colonial como por los gobiernos de un Brasil independiente, como un elemento que proporcionaba inestabilidad a la consolidación de la integración económica (al "ocupar" y no "aprovechar" tierras), social (disputaba la consolidación étnico cultural nacional) y política (lidiar con el problema exigía un debate costoso y sin soluciones evidentes), especialmente durante la dictadura militar, cuando la cuestión indígena tomó una relevancia esencial en el debate público nacional. Durante este periodo, no solo los gobiernos militares (y por tanto la institución castrense en su conjunto) concebían al indio como objeto de una necesaria vigilancia y búsqueda desintegración progresiva, también lo era para la élite económica y política (local, regional, nacional e, incluso, internacional), para los empresarios rurales, pequeños y grandes, así como para los trabajadores y colonos de la frontera que competían por las tierras. Y aunque durante la historia de Brasil esto había sido la tónica habitual, durante los gobiernos militares que se extendieron desde 1964 hasta 1985 se recrudeció al extremo con los impulsos a la expansión económica.

El indio, como categoría colonial que revivía mucha de sus características míticas originarias (hechas a partir de la interpretación epistemológica occidental, enriquecida por siglos de relación vertical de dominación y por innumerables intentos de exterminio), estaba presente continuamente en la justificación de la seguridad y el desarrollo que inundaba la ideología autoritaria que rigió Brasil entre 1964 y 1985. El indio, dejando de lado partes importantes de su conformación física y étnico-

cultural, se formó nutrido por un imaginario viejo que se veía rejuvenecido en la necesidad de los embates acelerados en esa conquista definitiva del vacío, que protagonizaron los dirigentes militares.

Este indio antiguo actualizado se caracterizó por la violencia sistemática, cultural y física que recibía, y por la justificación de esa violencia a través de relatos que dibujaban las características monstruosas del indio, difuminadas por los colores de la lejanía, la selva, el *sertão*, la frontera y el límite de lo humano. Así, el indio representado e imaginado como carente de humanidad (o con una humanidad potencial, pero no desarrollada y por tanto objeto merecido de toda violencia) continuó presente con toda su crudeza en la frontera vivida durante la dictadura civil-militar.

En este sentido el trabajo de José de Souza Martins sobre la frontera durante ese mismo período resulta de gran interés. Durante sus trabajos en la frontera socio-económica del interior de Brasil durante los años iniciales de la dictadura, el autor conversó con los que él llama 'civilizados' (entrecorrido por el autor, referidas a gentes de Goiás, Tocantins, Mato Grosso, Pará, Maranhão, Rondônia, Acre y Amazonas), identificando en el discurso la dualidad de humano/no-humano escondido tras eufemismos como: 'con aquel puedes hablar porque es cristiano y con aquel no porque es indio, este lugar es frecuentado por hombres o por caboclos'. Esta pertenencia o no a la humanidad, a nosotros o a ellos, era un eje transversal de percepción de la otredad indígena que cruzaba el tiempo desde los primeros compases del Brasil colonial hasta hoy en día, "em que as categorias demarcavam com mortal severidade, como ainda hoje, de certo modo, os limites étnicos dos pertencentes e dos não-pertencentes ao gênero humano" (Martins, 1997, p. 28).

La misma línea dibujaba el obispo, por aquel entonces, de São Félix do Araguaia, en Mato Grosso, Don Pedro Casaldáliga, cuando tomó posesión de su nuevo cargo eclesiástico en 1971. El sacerdote escribió un libro explicando las características geográficas y sociales de su nueva diócesis, en él expuso, curioso e indignado, como el indio era categorizado fuera de toda posibilidad de negociación. Tanto para unos como para otros el indio no formaba parte del ser, no detentaba la humanidad necesaria para entrar dentro de la problemática social de la región. El indio solo podía seguir vivo escondido en parajes aún no codiciados por nadie (para Casaldáliga, defensor de la corriente más dura de la Teología de la Liberación, declaraba textualmente: "codiciado por el capital"). En sus propias palabras: "O índio não é considerado gente pelo sertanejo. Ninguém confia em índio", en sus quejas, los campesinos⁹ reclamaban el abandono al que eran sometidos por las autoridades, algo que solo estaba destinado a los indios: "o governo nos trata como carajá [...]" (Casaldáliga, 1971, p. 7).

El trato dado a los pueblos indígenas en su calidad de otredad habitante de la frontera se media, generalmente, a través de violencia cultural y/o física. El indigenismo oficial de la dictadura pretendía suministrar la 'pacificación' y la civilización a través del uso de la primera¹⁰, pero también se siguieron

9 Llamado por el autor *sertanejos*, por ser casi en su totalidad colonos nordestinos. Es decir, provenientes del semiárido, región ampliamente conocida como *sertão*. Puede llevar a confusión, ya que *sertão* es usado actualmente para designar esa región geofísica del Nordeste de Brasil, por otro lado, *sertão* ha sido usado históricamente para designar simbólicamente a aquellos territorios alejados de la civilización, por tanto, salvajes.

10 Como demuestra la popularidad que obtuvo la metodología de contacto, pacificación e integración acelerada que practicaba Francisco Meirelles (1908-1973) y que tras su muerte continuó su hijo Apoena (1949-2004), se puede consultar la obra sobre la vida de Chico Meirelles en da Freire, 2014.

dando casos de la segunda, y no solo extraoficialmente sino también por parte del poder oficial. Un caso paradigmático de que aún en la época de la dictadura la versión contemporánea de las Guerras Justas¹¹ estaban muy presentes, es el de los indígenas Waimiris-Atroari. Pueblo al que se le declaró la guerra durante la década de 1970¹².

El padre Egydio Schwade (1992)¹³ relata como este pueblo tuvo que lidiar con empresas de extracción minera, la construcción de carreteras e hidroeléctricas en su territorio, algo que les convirtió en objetivos militares. No se sabe si fue por cubrir la masacre que estaba ocurriendo en territorio waimiri, pero la realidad es que hubo un espeso silencio en torno a esta cuestión por parte del ejército y de la FUNAI, al mismo tiempo que muchas aldeas indígenas iban desapareciendo sin dejar rastro. Entre 1972 y 1975 desaparecieron más de 2.500 indígenas de una población de 3.000, mismo periodo en el cual la Perimetral Norte (BR-174) cruzaba el que era su territorio tradicional. Se produjeron noticias e informes de indígenas electrocutados por vallas eléctricas, otros acribillados por ametralladoras de alto calibre, otros muertos por enfermedades intencionalmente transmitidas o por sobredosis de vacunas. Hay incluso noticias que aprovechando la conmoción de las masacres de Padre Calleri (1968) y los funcionarios de la FUNAI del puesto Alalaú II (1974), la fuerza aérea brasileña bombardeó aldeas indígenas (Schwade, 1992, p. 380).

Documentos y testimonios recolectados por la Comisión Nacional de la Verdad (2014) muestra la actitud beligerante ante los waimiri-atroari. El brigadier Gentil Paes em 1974 (ofício nº 42-E2-CONF) declaraba a favor de las demostraciones de fuerza para disuadir a los indígenas:

Esse Cmdo., caso haja visitas dos índios, realiza pequenas demonstrações de força, mostrando aos mesmos os efeitos de uma rajada de metralhadora, de granadas defensivas e da destruição pelo uso de dinamite.

En este conflicto, los waimiris se perfilaron como el enemigo ontológico al desarrollo y la civilización de aquellos *sertões* que la modernidad, representada por el Estado brasileño dominado por los militares, pretendían imponer. El indio se constituyó como un obstáculo al avance de la civilización y por tanto, enemigo de la misma. Pero un enemigo del que todavía se dudaba de su humanidad y del trato que debí recibir en consecuencia. El coronel Arruda, comandante del 6º Batallón de Ingeniera y Construcción así lo hace ver en 1975

11 En la legislación portuguesa e imperial cuando tribus y naciones indígenas se resistían a la aculturación o suponían una amenaza, era legal declararles la Guerra Justa. Esto suponía dar paso a una guerra total que tenía como objetivo eliminar y esclavizar dichas tribus o naciones. Como es de suponer, este mecanismo legal era usado intensa y arbitrariamente. “[...] tinha (cristianizar pueblos aliados) por objetivo justificar o projeto colonial como uma iniciativa de natureza ético-religiosa. [...] Ideias sobre paganismo, selvageria e barbárie, presentes no imaginário cristão medieval, orientaram o estabelecimento dessa legislação colonial tanto quanto os interesses comerciais da Coroa portuguesa”. (Oliveira/Freire, 2006, p. 35).

12 Fue um episodio vivido como uma guerra para los que participaron en ella. Ejemplo de ello fue el general Altino Berthier Brasil que escribió un libro de memorias (1986) sobre la construcción de la BR-174 (Manaus-Boa Vista) donde el conflicto con los waimiris fue durísimo: “em meio àquela confusão, tive o privilégio de perceber, sentir e registrar os efeitos daquela blitzkrieg sobre um território desconhecido, enxotando um povo perplexo, que reagia violentamente ante a desestruturção de sua célula familiar e de seu universo telúrico” (p. 24).

13 Misionero alineado a la ideología de la Teología de la Liberación que ha trabajado toda su vida por los pobres y marginados, especialmente indígenas y campesinos, en Brasil.

A estrada é irreversível como é a integração da Amazônia ao país. A estrada é importante e terá que ser construída, custe o que custar. Não vamos mudar o seu traçado, que seria oneroso para o Batalhão apenas para pacificarmos primeiro os índios [...] Não vamos parar os trabalhos apenas para que a FUNAI complete a atração dos índios. (CNV, 2014, p. 228)

El indio se desdibujaba con características casi monstruosas, encontrándose frecuentemente fuera de toda humanidad negociable, pues ésta se escondía tras el salvajismo de su incivilidad. La sorprendente supervivencia de la imagen del indio antropófago es la característica monstruosa más longeva y personal del indio brasileño. El antropófago era y es el representante del miedo primigenio del hombre occidental por ser devorado física y metafísicamente por la otredad. El canibalismo contribuía a la conformación inhumana de lo extraño. Servía para despojarlos de su humanidad, ya que un hombre que comía a otro hombre no podía ser completamente humano, así pasaba a ser percibido con características bestiales que sirvieran de máscara a dicha inhumanidad (especialmente con características zoomórficas, preferentemente de origen canina)¹⁴.

“Essa população vive hoje, um momento de séria apreensão, temendo um massacre dos temíveis índios chamados “Cinta Larga”. Estas palavras son parte del discurso referido por Armando Leite, diputado federal en Brasilia. En sus palabras rescataba la figura del caníbal al hablar sobre las complicaciones que vivía la aldea pionera de Vilha, localizada en Rondônia y habitada por trabajadores del Departamento Nacional de Estradas e Rodagem (DNER) en la carretera Brasilia-Acre. Sus habitantes, asediados en 1965 por la otredad, vivían un cuadro que nos recuerda al hostigamiento sufrido por las pequeñas capitanías de Ilhéus, Porto Seguro y Olinda por terribles y feroces indios caníbales allá por el siglo XVI.

Recentemente, cerca de 50 desses índios, bárbaros – e, no dizer de muitos, até antropófagos – invadiram residência desse funcionário e fizeram-no prisioneiro, juntamente com sua esposa. Não fora a intervenção da guarnição da FAB e tal vez não se pudesse dizer do destino dessa família. (Câmara dos Deputados, 11 de marzo 1965, p. 681)

Según él, esos indios incendiaron la casa de un *seringueiro*¹⁵, mataron a un criador de bueyes y se llevaron su ganado. La situación es contada por el diputado en el Congreso Nacional¹⁶ con

14 La antropofagia, siendo justos y como señala Padgen (1988, p. 120), es un recurso común al etnocentrismo inherente al ser humano. Sus ejemplos nos sirven a nosotros: los arauakos que describieron a los primeros caribes (caníbales) a Colón estaban realmente insultándoles al llamarles antropófagos, los árabes pensaban que los sudaneses (que ocupaban la frontera sur del Nilo) tenían dientes, rabo y hocico canino y comían a los viajeros extranjeros, en la costa africana del Golfo de Guinea varios pueblos nativos creían que los portugueses secuestraban gente para comérsela, algo que se expandió posteriormente a todos los europeos y que tiene su eco aún hoy en día con la figura del pishtaco andino (extranjero que ronda los caminos para asaltar gente solitaria a quién extraer su grasa para venderla o comerla en forma de chicharrones, Ansion, 1989).

15 Asalariado que trabaja extrayendo el caucho de los árboles homónimos, de amplia presencia en la Amazonía brasileña. No confundir con *seringalista*, que es la persona que ostenta a título de propiedad un *seringal* o terreno con árboles de caucho. El orden sería el siguiente, el *seringal* pertenece al seringalista y este tiene asalariados *seringueiros*, que explotan la materia prima. Decir, que un *seringueiro* también puede explotar tierras sin dueño o en conflicto por su propia cuenta.

16 Discursos alarmantes como este son relativamente comunes en los debates políticos brasileños de la época sobre

verdadero terror, ante una situación desesperada donde la otredad salvaje recuerdo de una América pagana, sin dios, ni ley, ni rey¹⁷ aún palpitaba expectante en los interiores recónditos de un Brasil aún por desbravar. La fantasía seguía siendo un elemento necesario en la conformación de ese indio monstruoso que daba forma nítida a su naturaleza inhumana: “Dizem que são grandes apreciadores de carne humana e comem-na assada com mel de abelhas” (Câmara dos Deputados, 11 de marzo 1965, p. 681).

El indio antropófago era solo una de las características que conforman ese indio imaginado que navegó por las olas del tiempo sobre las carabelas ibéricas desde sus orígenes europeos hasta instalarse en América. Este elemento era una constatación fehaciente de la naturaleza bestial del indio, cuya humanidad en la teoría era discutida pero que en la práctica le convertía en objetivo merecedor de toda violencia (junto con otros epítetos de diversa índole como sodomía, pedofilia, infanticidio, etc. Por su relevancia, este texto se va a centrar en la antropofagia). El indio era ese no-humano habitante primordial de un Brasil que estaba luchando secularmente por integrar todo su territorio bajo la égida de la civilización. Por tanto origen y fuente, ya no solo de inseguridad, sino también de vergüenza.

La importancia del indio bestializado caracterizado como un no-humano es de una relevancia total para poder comprender en toda su compleja profundidad, el trato al que ha sido proyectado. Éste estaba presente tan ampliamente en la mentalidad brasileña de la época, que incluso tuvo su reinterpretación artística en 1928 con Oswald de Andrade en el “Manifiesto Antropófago” (Dubin, 2010). Renacido con inusitado poder tras la desaparición del famoso explorador inglés Percy Fawcett en 1925, ya que una de las más populares explicaciones para tal desaparición fue su fin en un caldero como guiso para indios caníbales¹⁸.

Era elemento común en los propios boletines internos de la FUNAI, que calificaba a grupos indígenas dentro de un baremo antropófago para calibrar la dificultad de un contacto o pacificación, así como para loar la bravura y valentía de los sertanistas y funcionarios del organismo indigenista (cuando la mayoría de las veces el ser o no antropófago dependía de rumores, historias y relatos de habitantes de la frontera o de otros grupos indígenas). El presidente de la FUNAI Bandeira de Melo, durante la construcción de la Perimetral Norte¹⁹ en 1973, pedía a los trabajadores que construían la carretera prestar especial atención y nunca alejarse del grupo, ya que había presencia “documentada” de

la cuestión indígena, conviviendo con aquel otro de defensa de lo indio. Un buen ejemplo es el discurso del Sr. Burlamaqui de Miranda (Câmara dos Deputados 22 de octubre 1965: 8953) donde no podemos evitar tener una vaga ensoñación reverberante de un discurso ya viejo, entre las corrientes que discutían la naturaleza del indio y como proceder en consonancia.

17 La falta de estos tres elementos están íntimamente ligado al reconocimiento de una sociedad civilizada. El recurso descriptivo sobre la falta de rey, ley y fe será recurrente en las descripciones de los exploradores portugueses en Brasil, siendo el más famoso el siguiente: “A língua desde gentío toda pela Costa he, huma: carece de tres letas – scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente” [sic] (Cunha 1990: 97).

18 Otra popular explicación es su entronización como dios local para una tribu indígena, viviendo el resto de sus días desmemoriado y adorado en una idílica existencia. Esta explicación para el fin de Fawcett y su expedición puede ser el origen del recurrido y manido mito de divinización contemporánea de exploradores y aventureros perdidos que tanto pueblan el imaginario popular occidental (Grann, 2010).

19 Carretera que atraviesa los estados de Amazonas, Amapá, Pará y Roraima.

indios antropófagos en la zona (O Estado de São Paulo, 14 de agosto 1973).

Existía la distinción real entre indios antropófagos y aquellos que no lo eran, una especie de línea que alejaba o acercaba a la humanidad a aquella otredad insondable de los vastos interiores. Y es a partir de este factor (muy contaminante ya que cuando había una sospecha rápidamente afectaba a todos los grupos indígenas de una región, fueran de la misma etnia o no) que se establecían los parámetros del contacto.

Un ejemplo de la volatibilidad del miedo al indio caníbal ocurrió durante la construcción de esa misma Perimetral Norte, cuando los indígenas tirios describieron a la FUNAI la existencia de otro pueblo temible y caníbal llamados nereyó/nereyana²⁰, o sea, murciélagos (el componente bestial). Para la opinión pública, estos indígenas (cuya existencia no había sido comprobada) ya eran caníbales y su característica bestial (murciélago) irremediablemente fue unida a su nombre e identificación.

A FUNAI encara a possibilidade de encontrar pela frente, na área da Perimetral Norte e próximo ao Parque Nacional do Tumucumaque, ferozes índios canibais conhecidos por nereyó ou nereyana –ou ainda morcegos- sobre os quais pouco se sabe. Há apenas referências que deles fazem os índios tirios que os temem. (JORNAL DO BRASIL, 23 de marzo 1973)

La presencia era generalizada en la prensa brasileña y respondía a esa necesidad de reconocer al indio como parte de un relato histórico continuado. Al mismo tiempo, se era consciente de esta realidad exagerada y malentendida del indio, como lo demuestra la carta que envió el Teniente Coronel Moacyr Ribeiro Coelho en calidad de director del SPI al periódico *O Cruzeiro* en 1962, pidiendo, por favor, no publicar un artículo sobre canibalismo y necrofagia en los indígenas Pacaás Novos. Ya que tal situación, a pesar de ser de interés, podría dar una mala imagen para la opinión pública nacional e internacional sobre Brasil (Boletim Interno SPI, 1962, p. 11).

Fraguado a partir de un interés ideológico profundo de legitimación y templado a partir de una praxis que la ratificaba en una dinámica eterna de conflicto físico y metafísico, el indio encontró durante la dictadura militar, su constitución definitiva. La documentación indigenista o referida a la cuestión indígena, muestra como el indio, con todos sus matices, inundaba aún el imaginario social y político de un Brasil que competía por entrar en la contemporaneidad como potencia regional, y en el concierto internacional como actor protagonista.

Imaginar así el indio se revela como un proceso necesario, pues el lidiar con esa otredad aún tangible y opuesta a la sociedad hegemónica (a pesar de la asimilación folclórica de elementos culturales o imágenes idealizadas usadas para construir el imaginario sociocultural brasileño) florecía como un ejercicio de desbravación de Brasil. Es la justificación de la exploración de la floresta, su necesaria domesticación y su posterior explotación racional. Así, el indio en la dictadura, experimentó una nueva vuelta de tuerca a su proyección bestial, donde se percibir que la hibridación en su

²⁰ La existencia de esta etnia nunca fue confirmado por las instituciones. Su uso en este trabajo se centra simplemente en mostrar la fuerza simbólica del indio monstruoso, antropófago y violento, en las mentalidades de las autoridades y sociedad brasileña.

estructura es total. Era un ser artificioso de naturaleza polisémica y teleológica que se adaptaba a las necesidades elementales y coyunturales de la narrativa nacional a lo largo de su existencia: era selva, era naturaleza, era salvajismo y era obstáculo a los esfuerzos de aquellos desbravadores heroicos que quieren llevar los litorales a los *sertões*. Su origen monstruoso los hacía ser concebidos como semihumanos a los que había que dar un vida digna dentro de los parámetros que tal monstruosidad se merecía. Eran los monstruosos cinocéfalos, esciápodos, las bravas amazonas o los acéfalos que aún habitaban las difuminadas y mágicas fronteras de la realidad aún no regulada por las normas lógicas de la civilización y la cultura.

Este tipo de patrón a la hora de interpretar la imagen híbrida del indio se encontraba bien presente en las cámaras legislativas de Brasilia. La cuestión indígena (de interés y centralidad) daba espacio a un debate más teórico, a diferencia de aquellos testimonios de los habitantes de frontera o los responsables políticos y militares en contacto directo con el indio, que se escondía tras la nebulosa de la distancia en un país de características continentales.

El debate sobre la cuestión indígena en Brasilia es representativo del debate sobre la cuestión indígena en el seno de las grandes urbes, así como de la contradicción que siempre había albergado el indio brasileño y se hacía más evidente que nunca. Al mismo tiempo que el carácter público y el talante político reproducían no solo un discurso híbrido donde se confrontaban las realidades que chocaban sin conjugarse (desarrollo de la nación y conservación de los pueblos indígenas), también servía para dar espacio suficiente a verdaderas y sinceras defensas de lo indígena. En estas solían primar la evocación, siempre presente, de que el indio era el 'verdadero dono da terra', en una apelación favorable que no escondía, como primigenio ciudadano brasileño, un halo patriótico de reclamación de tierras²¹.

La retórica política se recreaba en las buenas propuestas y en las cuales se pueden leer los espacios y vacíos, lugares donde el indio era un ser siempre presente. En mucha documentación se utilizaba el adjetivo bárbaro, que sirve como perfecto ejemplo por ser un elemento constitutivo básico de la imagen histórica del indio. Cuando se hablaba sobre la cuestión indígena, se solía utilizar de forma generalizada tal concepción para denunciar a aquellos que atacaban a los indios, y que en la comparación eran llamados: "los verdaderos bárbaros" (Ministério do Interior, 1968, p. 3). Dejando ver que la concepción barbárica del indio, también andaba muy presente en la época y no solo en los discursos y acusaciones en las altas instancias, la batalla entre la civilización y la barbarie encontraba su nicho natural en los habitantes de la frontera: "Paralelamente, os interessados no desaparecimento do índio criticam seus hábitos e costumes, chamando-o de bárbaro e atrasado" (O Estado de São Paulo, 24 de febrero 1976).

El bárbaro era ese habitante incivilizado de la frontera, fuerza bruta de la naturaleza, un ser agresivo y peligroso que apenas podía hablar y crear cultura. Era un ente que, en la concepción del mundo que tradicionalmente ha tenido el imaginario europeo en su expansión atlántica, y que

21 Un ejemplo claro lo tenemos en el discurso del diputado federal Ardilano Dario que comienza alabando al indio como génesis de Brasil para acabar ensalzando los valores de la colonización, justificando, en cierta medida, el sacrificio (casi ritual) del propio indio (Câmara dos Deputados, 17 de febrero 1966, p. 473).

heredó la sociedad nacional brasileña, tenía un papel importante. Ya que como otredad habitante de las fronteras de la civilización, el bárbaro era aquel pobre infeliz que había que “amansar” y ayudar a desarrollarse. “Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de tal modernización (la guerra justa colonial)” (Dussel, 1995, pp. 174-175).

A su vez, el bárbaro comparte matriz con el salvajismo y el salvaje. De naturalezas sutilmente diferentes, el bárbaro fue imaginado como hordas de otredad, habitantes de una frontera externa que diferenciaba el nosotros del ellos. A su vez, el salvaje era el habitante de una frontera interna que diferenciaba lo urbano de lo agreste, lo domesticado de lo caótico y que, como el bárbaro, había estado presente en la mentalidad europea/occidental mucho antes de la llegada a América. Lo interesante del indio era que fusiona ambos conceptos, como bárbaro salvaje habitante de las fronteras exteriores e interiores, asimilando todos los epítetos relacionados a estas categorías. El antropólogo mexicano Roger Bartra (2011) desarrolla una línea temporal desde los orígenes del mito del hombre salvaje europeo hasta la actualidad, demostrando que siempre existió la idea de salvajismo en las fronteras de la civilización occidental, pues servía de contraparte a los avances y cambios en las mentalidades europeas. Este salvaje fue sufriendo mutaciones variopintas con el devenir histórico del imaginario eurocentrado. Mutaciones que se han ido yuxtaponiendo hasta conformar lo que en la dictadura militar brasileña se seguía pensando de ese salvaje que viviendo en las florestas de las selvas tropicales, resistiendo incansable contra el desarrollo y la civilización.

En ese sentido el indio comprendía, casi todo lo que el hombre europeo había identificado como el otro salvaje. Había pasado de ser un ente mitológico que se materializaba en la tradición oral y escrita representado tanto en la expresión popular como en la culta, a ser un ente físico, un ser que habita la realidad y que interactuaba con ellos directamente. El indio ocupó automáticamente el espacio del salvaje al punto de hacerlo desaparecer, sustituyéndole en el rol de contraposición como habitante de la naturaleza viva frente al refinamiento europeo habitante de las ciudades.

Es por esto que, aún en el siglo XX, el salvaje y todo lo relacionado a su naturaleza seguía conservando un nicho importante a la hora de concebir al indio y la cuestión indígena en Brasil. El salvajismo propio de la otredad enfrentada a la civilización estaba, al igual que el antropófago, muy presente en la forma de clasificar los pueblos indígenas en las prácticas y manuales indigenistas (donde se distinguían entre los diferentes grados de civilización y salvajería²²), o cuando había que lidiar con grupos indígenas, actuando a partir del nivel de salvajismo al que se enfrentaban. Resulta extremadamente interesante su pervivencia, con todos los cambios, actualizaciones y reinterpretaciones, en la mentalidad colectiva del Brasil del siglo XX.

A incorporaco do ındio à civilizao depara-nos um problema de educao e por isso, uma questo de moral e de religio. Os primitivos tm uma mentalidade infantil, no os alcanam *in totum* as leis dos civilizados. Para integr-los à civilizao   necessrio educ-los e instruí-

22 Para los interesados, se recomienda consultar los Boletines Internos del SPI (1941-1967) y de la FUNAI (1967-1985) disponibles en: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=103> , accedido 3 de agosto 2015.

los. A Igreja, em virtude do mandato que recebem do seu divino Fundador, considera um dever arrebanhá-los para o Evangelho. É por isto que se encontram missionários nas brenhas onde impera o selvagem. (Câmara dos Deputados, 28 de mayo 1946, p. 2133)

Y a pesar de su necesaria existencia como justificante del proyecto de la Modernidad, el salvajismo omnipresente generaba vergüenza a un Brasil que se concebía parte de un mundo civilizado cada vez mas interconectado, y donde lo salvaje debía comenzar de nuevo su viaje hacia el mundo mítico: “É incrível que, num país em desenvolvimento como o Brasil, onde todas as eras da civilização se recapitulam no presente, ainda existam populações nesse estagio de selvageria” (Câmara dos deputados, 23 de marzo 1962, pp. 194-195).

El indio en la ideología militar de la dictadura: la seguridad y el desarrollo

La *Doutrina de Segurança Nacional* (DSN) fue el discurso que daba cuerpo ideológico (como los *Atos Institucionais* (AI) dieron cuerpo legislativo) a la represión y el control social. Cuestiones necesarias para erradicar conflictos (ya sean existentes o potenciales) que pudieran poner en peligro el envite modernizador y desarrollista que Brasil estaba necesitando y que los militares protagonizaron a partir del Golpe de Estado de 1964 contra el gobierno de João Goulart. Para el Estado autoritario, estaba por encima de todo la Seguridad Nacional, noción bien explícita en el manual básico (1986) de la *Escola Superior de Guerra*:

é a garantia em grau variável, proporcionada à Nação, principalmente pelo Estado, por meio de ações políticas, psicossociais, militares, para a conquista e a manutenção dos Objetivos Nacionais Permanentes, a despeito dos antagonismos e pressões existentes ou potenciais. (p. 206)

Esos objetivos nacionales permanentes eran la espina dorsal de la ideología militar, ellos estaban ahí, en primera línea para proteger el país a través de obtener y mantener el poder hegemónico regional y ostentar una saludable autonomía en el concierto internacional, algo que solo se mantenía con un desarrollo económico potente y consolidado. Por supuesto, la seguridad nacional se mantenía gracias a la citada *Doutrina de Segurança Nacional* bien definida en el manual:

é o conjunto de conceitos básicos, princípios gerais, de valores, de normas e de métodos que permitem a sistematização dos estudos, a formulação e o desdobramento da Política de Segurança Nacional, visando garantir a conquista e a manutenção dos Objetivos Nacionais Permanentes e orientar as estratégias decorrentes. (p. 207)

Evidenciando, entonces, la unión de todos los intereses en la cópula ideológica de la seguridad y el desarrollo: “A Doutrina de Segurança Nacional é caracterizada pela ênfase no binômio segurança e desenvolvimento. Este tem por objetivo transformar o Brasil numa grande potência” (Heck ,1996, p. 54). El lema nacional “Ordem e progresso” tomó más fuerza que nunca, pues la seguridad nacional

y la defensa de la soberanía, a partir de 1964, se basaron en estos dos conceptos (Coelho, 1998, p. 14).

Dentro de esta mentalidad, los territorios habitados por los pueblos indígenas (que tras siglos de conflicto y relación interétnica con el Estado colonial y brasileño habían ido confinándose hacia los lugares más alejados e inaccesibles, amparándose en las vastedades del interior tropical y su exuberante naturaleza) fueron imaginados por la dictadura como vacíos estratégicos que suponían un déficit interno de desarrollo, y por tanto, de seguridad. Un *horror vacui* intenso y sofocante, que veía el vacío de civilización como un abismo existencial por donde se podía desaparecer física y espiritualmente en el seno del salvajismo y la barbarie. Ello generaba un enemigo invisible que pretendía la degradación moral, espiritual y cultural frente a los pioneros que intentan desbravarla.

É a ocupação permanente, definitiva, sem possibilidade de estagnação ou recuo... é ficar no "front" para sempre, numa guerra sem fim contra o vazio... criar comunidades, promover o desenvolvimento... EIS A MISSÃO VERDE-OLIVA". (Ministério da Defesa, 1973)

Imaginado como una guerra infinita en el imaginario del ejército brasileño, de los litorales civilizados contra los *sertões* barbáricos, ellos son el "*Exercito – fator de segurança e integração*". La frontera aún era una parte importante del Brasil imaginado, una mitología viva presente en la mirada de una población costera temerosa de un interior inmenso.

La cuestión de la seguridad nacional era el eje central que sustentaba la legitimidad del régimen de democracia autoritaria impuesta por los militares. Los generales brasileños entendían el mundo en general, y Brasil en concreto, como un conflicto ideológico esencial y continuo que introducía al país en una guerra cotidiana. El poder militar, preparado para una lucha convencional, quiso de alguna forma encontrar las vías para llevar al terreno esta violencia y poder hacer valer la necesidad de su tutela. Por ello, imaginaban los vacíos estratégicos que ocupaban la inmensa mayoría de la Amazonía y del Centro-Oeste (así como de otros lugares "vacíos") lugares potencialmente peligrosos. Lugares donde una guerrilla comunista podía operar con cierta libertad y extender las ideas marxistas revolucionarias que tanto temían, principalmente a causa del éxito obtenido por esta corriente en diversos lugares de América Latina (incluido Brasil con la famosa *Guerrilha do Araguaia* entre 1972-1974, Portela; Neto, 2002), sobre todo a partir del triunfo en Cuba en 1959. Un buen ejemplo lo comentó, casi de pasada, el ya citado general Altinio Berthier, participante del conflicto con los Waimiri-Atroari en la década de los setenta, en una entrevista: "Aqueles índios eram muito aguerridos. Até diziam que andavam insuflados por cubanos, estrangeiros" (Ochoa, 2001).

Y fue aquí, donde la pervivencia de la imagen tradicional del indio que se ha ido analizando hasta ahora en este artículo se actualizó a la coyuntura histórica, adoptando los matices necesarios para seguir ocupando la posición que la Modernidad había dado al indio: el de contraparte ontológica. Y es que en estos lugares, el indio, adalid del salvajismo y la barbarie de una naturaleza sin domesticar ni aprovechar, pasó a formar parte de los grupos poblacionales que potencialmente podían apoyar o luchar a favor de sus antagonistas en el espectro ideológico. No pasaba desapercibido para los militares que la falta de civilización y buenas maneras en el indio, les llevase a ser maravillados

fácilmente por aquella ideología oriental que seducía mentes débiles y sencillas. El indio, a partir de esta interpretación por aquel entonces novedosa fruto de la paranoia generada por la Guerra Fría, se actualizaba en su narrativa histórica, conquistando nuevas fronteras como amenaza a la estabilidad del buen desarrollo de la nación. Ajenos a aquellos procesos políticos, el indio volvía a ocupar el cartel del más buscado por donde desfogar los miedos sobre los que se sustentaba el apoyo al Estado militar que tutelaba a Brasil. Así, el gobierno encontraba la legitimidad y el respaldo necesario para poder interferir agresivamente en las comunidades y pacificar con presteza los grupos *arredios*²³.

Colocar al indio dentro de ese conflicto ideológico puede ser fruto de un interés propagandístico del Estado militar para legitimarse y perpetuarse en el poder, a partir de la exageración de una situación que era cuanto menos poco probable. Aún así, la paranoia generalizada de la época realmente representaba al indio como un segmento de la población sensible a la seducción por la ideología contraria. La verdad era que en su imaginario más potente la figura del enemigo interno que buscaba socavar las raíces más profundas de la sociedad brasileña (la familia, el cristianismo, la tradición, etc.) estaba muy presente. Este centro de presión generaba un miedo visceral y general en los cuadros de todos los niveles del estamento, no solo social, también militar, y en este sentido lo indio servía como punto de fuga.

Los analistas militares eran muy conscientes de la situación secular que había vivido el indio y que se perpetuaba agravado en la actualidad a partir de la potenciación que desde el Estado, se había dado a la expansión de la explotación económica hacia los territorios aún en manos de pueblos indígenas, ya estén estos sin contactar o influenciados por un proceso normalizado de intercambio, contacto y adaptación, en sus diferentes grados. Egon Dionisio Heck escribió en 1996 una buena tesina de maestría donde trabaja el tema de las políticas indigenistas durante la dictadura militar, exponiendo (p.47) que los pueblos indígenas, invadidos en sus territorios, son víctimas de un proceso agresivo de desintegración social y cultural que potencia los conflictos internos y externos en las comunidades.

La idea de sospecha que planeaba continuamente sobre los indígenas y quién los apoyaba fue constante y duradera²⁴. En documentos del Consejo de Seguridad Nacional se ve cómo eran investigados como sospechosos a ONGs y misioneros del *Conselho Indigenista Missionario (CIMI)*²⁵ por tener tantos extranjeros entre sus filas y ser presencia continua en las aldeas/comunidades. La influencia extranjera era fuente de inseguridad, ya que creaba posibles focos de subversión, desestabilizando las regiones habitadas por pueblos indígenas (CNV, 2014, p. 205). El propio CIMI era habitualmente investigado como un foco de comunismo de especial peligro²⁶, pero también eran considerados como

23 Término usado generalmente en el lenguaje académico y oficial para designar a los grupos indígenas con los cuales no se han regularizado el contacto y por tanto, sin "pacificar".

24 Por ejemplo el proyecto Calha Norte, que desarrollado a partir 1986 cuando ya había acabado oficialmente la dictadura militar y que suponía un repunte de la política de seguridad militar proyectado hacia las fronteras internacionales y con especial incidencia en el problema indígena, demuestran cómo se perpetuaron en el tiempo. Este proyecto militar es ampliamente tratado en Oliveira 1990.

25 Organismo misionero católico inspirado en la Teología de la Liberación nacido en 1972 y que tiene una relevancia protagónica en la lucha indigenista.

26 La "Informação nº 512" del Ministério do Exército, datada de 22 de mayo de 1974, presenta el análisis de un panfleto del CIMI tachándolo de comunista y subversivo, apuntando especialmente a Don Pedro Casaldáliga, obispo de São Félix do Araguaia, y a Don Tomás Balduino, dirigente del CIMI.

tales, y por tanto vigilados, investigadores y periodistas, inclusive a trabajadores de la FUNAI que apoyaban el derecho de libre reunión de los líderes indígenas. Todos ellos monitoreados, acosados y perseguidos por el orden militar²⁷. Algo que se materializó en algunos proyectos de represión durante la dictadura como la Guardia Rural Indígena (GRIN) o la cárcel para indígenas de Crenaque²⁸.

Otra dimensión que cobró mucha importancia con la dictadura, fue el de ver al indio como un impedimento al desarrollo. Esta imagen fue así desde los comienzos de la República brasileña, que vio con urgencia la necesidad de desarrollar Brasil (naciendo de ahí la política indigenista, materializada con el SPI, que buscaba generar “brazos” para los interiores despoblados). Idea, la del indio como obstáculo al progreso, que se convirtió en vital en un régimen que creía que el desarrollo era seguridad. Así, el indio, con su mera existencia, se volvió un potencial enemigo de la nación.

Esta idea era compartida por una sociedad pujante que tenía que lidiar con un segmento de la población, oficialmente protegido por el Estado, que suponía un impedimento a las necesidades urgentes de desarrollo de zonas deprimidas económicamente. A diferencia de la sociedad urbanita brasileña, que veía al indio a través del caleidoscopio romántico y folclorizado del pensamiento social, la sociedad rural, desde colonos o *boias frías*²⁹ hasta terratenientes y políticos, tenían una visión mucho más visceral y pasional sobre el tema. Esto es visible en los discursos de Jorge Teixeira de Oliveira, alcalde de Manaus (Porantim, 1979) que los llamaba “bobalhões parasitas”; Luís Paes Leme de Sá, secretario de gobierno del territorio en Rondônia (O Globo, 1 de julio 1973) “não pode parar [el desarrollo] só para resguardar uma raça já em extinção”; o del *fazendeiro* de Barra das Garças Geraldo Figueiredo (O Globo, 14 de septiembre 1973) “esses índios estão entravando o desenvolvimento nacional”. A la vez que el General Federico Rondon (O Estado de São Paulo, 26 de abril 1972) proponía poner a producir a los indígenas de forma efectiva, el gobernador de Roraima, Fernando Ramos Pereira (O Estado de São Paulo, 1 de marzo 1975) declaraba que “não se pode dar ao luxo [Roraima] de conservar meia dúzia de tribos indígenas atrabancando o desenvolvimento”, evidenciando en todos ellos que el indio aún pervivía bajo parámetros antiguos, visible en los primeros encuentros del siglo XVI, como era la idea de vagancia o indolencia, uniéndose al ser en extinción que solo ponía trabas a la prosperidad de la nación.

Este último caso, Roraima, es un buen ejemplo. Por aquel entonces era una región que aspiraba a ser constituida como un estado (estatus que consiguió en 1988), siendo una región fronteriza con las Guayanas, Venezuela y Colombia. Era un lugar donde se reproducía al extremo la situación de guerra por el control de unas tierras que por aquel entonces estaban demostrando su rentabilidad como explotación minera, y donde se pasó a desarrollar una estrategia de negación de la existencia del indio. Invisibilizarlo como registros fósiles de otra época, ya extintos o, tan pocos, que estaban

27 Un informe interno de la ASI-FUNAI de 1975, clasificado como “secreto”, muestra la preocupación sobre nuevos trabajadores del organismo “As admissões sem a observância desse levantamento [biográfico] têm facilitado infiltrações de adeptos da ideologia comunista e/ou de elementos subversivos nos órgãos públicos. A fim de preservar os interesses da Segurança Nacional, não podemos negligenciar tais observações”. <http://bd.trabalhoindigenista.org.br/documento/instru%C3%A7%C3%A3o-n%C2%BA0011973-asi-funai-confidencial>, accedido 24 de marzo 2015.

28 El informe de la Comisión Nacional de la Verdad de 2014 relata ampliamente cuestiones generales y casos específicos sobre estos proyectos de represión hacia los pueblos indígenas.

29 Campesinos sin tierra que trabajan asalariados en condiciones muy duras del interior brasileño.

a punto de extinguirse, era la mejor manera de lidiar con tan molesto problema. Se convirtió en prioridad total no nombrar al indio, pues se podía atraer miradas innecesarias, podría crearse una imagen excesivamente positiva de una población que solo servía para atrasar el desarrollo de un región con grandes aspiraciones.

Tanto na imprensa de Roraima, o quinzenal "Jornal da Boa Vista" e "O Roraima", de periodicidade irregular, como na TV e nas rádios controladas pelo governo, é proibido falar sobre índios. A diocese católica, que tem um espaço nesses meios de comunicação, foi obrigada a aceitar esta imposição se quisesse prosseguir com suas programações. Esta proibição é fruto de uma mentalidade difundida na sociedade envolvente roraimense segundo a qual o índio é um empecilho ao desenvolvimento deste território que, seguindo o exemplo de Rondônia, almeja tornar-se Estado. (Aconteceu Especial, 1982, p. 86)

En la Roraima de finales de la dictadura, la guerra contra la otredad era total y esencial. En aquella región los yanomamis suponían una fuerza considerable, calculados en torno a los 25.000 o 30.000 individuos, eran vistos como la última gran nación indígena que quedaba "libre" en Brasil. Eran capaces de organizarse y resistir en esa guerra no declarada en los límites de lo humano, una guerra secreta pero evidente y tangible, y que enfrentaba a cada uno de los actores inmiscuidos en ella. Desde *fazendeiros* a *garimpeiros*, desde grandes firmas capitalistas provenientes del sur del país a pequeños colonos interesados en ocupar un pedacito de tierra. Todos ellos se pusieron ante el espejo de la otredad inconmensurable que suponían los pueblos indígenas de Roraima (un tercio de la población), y que les reflejaba el constructo imaginado que deseaban ver. Así, todos y cada uno de ellos fueron tomando partido, apartándose con pánico de la línea que se estaba trazando entre civilizados y salvajes.

Não é do interesse desses grupos que se fale sobre índios, inclusive, defendem a tese de que, em Roraima, não existiriam mais índios, e sim caboclos que não têm direito de reivindicar as terras que há anos os fazendeiros invadem. Atritos com fazendeiros, novas invasões de terras, casas de índios queimadas, índios ilegalmente presos, maltratados e espancados pela Polícia Militar local, fatos gravíssimos denunciados pela Igreja e por pessoas ligadas ao trabalho indigenista, não encontraram espaço na imprensa nacional. (Aconteceu Especial, 1982, p. 86)

Conclusiones

A partir del estudio y el análisis de la documentación de la época, se ha comprobado cómo el indio construido por la civilización occidental no sólo seguía vivo, sino que se actualizaba a las necesidades ideológicas del momento. Los indios, para el Estado y la sociedad brasileña de la dictadura militar, seguía reflejando aquellos epítetos arcaicos, que con sorprendente vigencia, habían anidado en el corazón del imaginario occidental desde hacía siglos para poder seguir definiendo al indio como el reflejo contrario, en un espejo invertido, de la sociedad que se estaba construyendo. Circunstancias históricas que:

[...] aseguraron no sólo la continuidad del mito, sino que además se constituyese en el más poderoso símbolo imaginado por Occidente para representar a la inmensa masa de Otros hombres, los habitantes de las regiones no civilizadas del orbe. (Bartra, 2011, p. 291)

El ser monstruoso y bestializado a través del salvajismo, la barbarie o la antropofagia se unía al indio tropical, que en la percepción del Estado militar y los grupos de poder que gobernaban Brasil, no solo era un peligro potencial (en forma de guerrilla) sino que en realidad, su mera existencia como ser diferente, ponía en peligro el proyecto nacional (englobado en el proyecto de la Modernidad).

La afirmación de esta posición del indio, como eterna contraposición, se constata fehacientemente cuando es rescatada como un elemento positivo. Desde los discursos de Montesinos, Las Casas, Vieira hasta Rosseau, Alencar o Rondon (entre infinitos otros), el indio siempre era ejemplo de nobleza, lealtad o bondad para contraponerse a los vicios, pecados y males de la sociedad urbana occidental. Discursos nacionalistas, exaltación de lo indio para valorar lo propio, un Brasil primigenio que ya conocía el futuro grandioso que le aguardaban en su unión a lo luso y a lo negro. El indio era parte de un pasado para alcanzar un futuro, nunca imaginado en un presente a no ser como una raza en decadencia cuya desaparición era tan inevitable como necesaria (en un sacrificio ritual definitivo para la consagración de la victoria del proyecto de la Modernidad).

Estas visiones fueron refrendadas, reflejadas y puestas en práctica a partir de las lecturas, legislaciones y políticas indigenistas llevadas a cabo por el Estado e incluso por aquellos que apoyaban el movimiento indígena (cuyo análisis daría para una investigación muy amplía). Pues al indio había que salvarlo siempre (como en la cita con la que comienza el presente trabajo) a base de civilización como "um remédio que deve ser aplicado em pequenas doses no caso dos índios, sob o risco de matar o doente" (Veja, 14 de abril 1971). Con el objetivo de curarle de su propia naturaleza salvaje.

La lectura de esta forma de concebir al indio por parte del Estado y la sociedad brasileña de la dictadura militar nos muestra, con especial claridad, el porqué del nacimiento del movimiento Pan-indígena que durante sus luchas y conquistas crearon, en un apoteósico parto, el indio contemporáneo.

Por último, señalar que las indagaciones hechas en esta línea de investigación (en la cual, este trabajo es superficialmente expositivo) abren un campo inmenso e inexplorado para el trabajo de la historia contemporánea de Brasil. El estudio a partir de la proyección nacional hacía la frontera y la otredad sigue vigente aún hoy en día. Sobre todo, dada la cantidad ingente de material inexplorado sobre el tema, que necesita ser abordado desde una perspectiva novedosa y original. Infelizmente las fuentes en este aspecto han sido trabajadas escasamente desde una perspectiva histórica mas consonante con la historiografía actual. La cuestión indígena en el siglo XX ha sido trabajada extensamente por investigadores de otras ciencias sociales, algo que ha creado un hueco enorme y evidente en la historiografía.

Este trabajo muestra que en el Brasil actual, como producto de una construcción simbólica e ideológica, lo indio jugó un papel clave en la forma que el país ha tenido de verse y pensarse. Es por esto que trabajar el rol que interpretó el indio "histórico" en la mentalidad social y del poder en

Brasil, permite comprender la vasta base sobre la cual se mueve la legitimidad que da sentido a esta mentalidad. También se abre un campo de trabajo para el estudio del indio "histórico" en el discurso del contrapoder y la influencia que tuvo en los mismos procesos ya señalados, algo también inexplorado. Por último, se muestra un posible camino para trabajar como la organización indígena (que tuvo su origen durante la dictadura militar) se apropió de ese indio construido desde fuera (para categorizarlo como inferior colonizable), para generar un sentimiento de unidad. La apropiación del concepto indio por los propios pueblos indígenas sirve aún más, para percibir que partes provienen desde antiguo, cuales son hibridismos, cuales genuinos y cuales influencias del discurso del contrapoder indigenista. En resumen, este texto puede servir para abrir un campo de estudio que trabaje este asunto como parte de una larga duración en la formación simbólica e ideológica del Brasil actual, cuyo desarrollo se ha apoyado en las espaldas de la otredad que habitaba los inmensos sertões de aquellas latitudes tropicales.

Referencias

Alencar, J. A. (2015). 1964 e a "Questão Militar. *Revista de Estudos Brasileños*. v.3 (2), pp. 120-134.

Amado, J. (1995). Região, Sertão, Nação. *Estudos Históricos*. vol. 8 (15), pp. 145-151.

Ansion, J. (1989). *Pishtacos, de Verdugos a Sacaosjos*. Lima: Tarea.

Bartra, R. (2011). *El mito del salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Batalla, G. B. (1997). *El concepto de indio en América Latina: una categoría de la situación colonial*. Boletín Bibliográfico de Antropología Americana. XXXIX (48), pp. 17-32.

Brasil, A. B. (1986). *O pajé da beira da estrada*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana.

Casaldáliga, P. (1972). *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. São Paulo: Imprensa.

Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del Otro. Lander, E. (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. (pp. 191-213). Buenos Aires: CLACSO.

Coelho, N. (1998). *A ocupação da Amazônia e a presença militar*. São Paulo: Atual editora.

Silva, G. C. da; Schillinh, P. (1983). *Geopolítica do Brasil*. São Paulo: El Cid.

Cunha, M. C. da (1990). *Imagens de Índios do Brasil: O século XVI. Estudos Avançados vol.4 (10)*. pp. 91- 110.

Cunha, M. C. da (1994). O futuro da questão indígena. *Estudos avançados. vol. 8 (20)*. pp. 121-136.

Diacon, T. A. (2004). *Stringin Together a Nation. Cândido Mariano da Silva Rondon and the Construction of a Modern Brazil, 1906-1930*. Durham: Duke University Press.

Dubin, M. (2010). El indio, la antropofagia y el Manifiesto Antropófago de Oswald de Andrade. *Revista de Estudios Literarios (44)*. Recuperado el 15 septiembre 2015 en <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero44/manantro.html>.

Dussel, E. (1995). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad (8)*. pp. 167-178.

Escola Superior da Guerra (1986). *Manual Básico*. Rio de Janeiro: Escola Superior de Guerra.

Freire, C. A. da R. (2014). *Vida de Sertanista: a trajetória de Francisco Meirelles*. Tellus (14). p. 87-114.

Furtado, J. F. (2013). *O mapa que inventou o Brasil*. São Paulo: Versal Ed.

Grann, D. (2010). *The lost city of Z: a tale of deadly obsession in the Amazon*. Londres: Vintage Books.

Heck, E. D. (1996). *Os índios e a caserna: políticas indigenistas dos governos militares (1964 a 1985)*. (Disertación de Máster). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil.

Ochoa, V. (2001). *Já estamos com os bárbaros dentro de casa. Entrevista a Altino Berthier Brasil*. Revista Extra Classe.

Oliveira, J. P. de (coord.) (1990). *Projeto Calha Norte, Militares, índios e fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Oliveira, J. P. de / Freire, C. A. da R. (2006). *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: MEC/Unesco.

Pagden, A. (1988). *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial.

Portela, F. Neto, J. G. (2002). *Guerra de guerrilhas no Brasil: a saga do Araguaia*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.

Prado, J. F. de A. (1961). *São Vicente y las capitanías del sur de Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

Roux, J. C. (2001). De los límites a la frontera: o los malentendidos de la geopolítica amazónica. *Revista de Indias*, vol. 61 (223), pp. 513-539.

Schwade, E. (1992). Waimiri-Atroari: A história contemporânea de um povo na Amazônia. Hoornaert, E. (coord.). (p. 366-386). *Historia da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes.

Martins, J. S. (1997). *Fronteira, A degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec.

Trinidad, C. B. (2015). *Um resgate coletivo da história. Entrevista a Marcelo Zelic, coordenador do Projeto Armazém Memória*. Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (V), pp. 7-11. Recuperado de <http://iberoamericasocial.com/um-resgate-coletivo-da-historia-entrevista-a-marcelo-zelic>, accedido, 21 de noviembre 2016.

Vidal, C. S. (1996). A noção de fronteira e espaço nacional no pensamento social brasileiro. *Texto de História* v. 4 (2), pp. 94-129.

Wallerstein, I. M. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI.

Documentos citados en el texto

Aconteceu Especial. São Paulo: CEDI, nº 12, 1982, p. 26.

ASI-FUNAI. *Informe Interno*. Brasília: MINISTERIO DO INTERIOR, 1975, disponível em: <http://bd.trabalhoindigenista.org.br/documento/instru%C3%A7%C3%A3o-n%C2%BA0011973-asi-funai-confidencial>

Boletim Interno do SPI. nº51, jan. 1962, p. 11.

Câmara dos Deputados, disponível em: <http://www2.camara.leg.br/documentos-e-pesquisa/arquivo>:

- Dario, Ardilano. Nota Taquigráfica, Diário do Congresso Nacional. Seção I, 17 febrero 1966, p. 473.

- Leite, Armando. Nota Taquigráfica, Diário do Congresso Nacional. Seção I, 11 marzo1965, p.

681.

- Medelos, Oceiro. Nota Taquigráfica, Diário do Congresso Nacional. Seção I, 23 marzo 1962, p. 194-195.

- Miranda, Burlamaqui de. Nota Taquigráfica, Diário do Congresso Nacional. Seção I, 22 octubre 1965, p. 8953.

- Vasconcelos, Teixeira de. Nota Taquigráfica, Diário da Assembléia. 28 mayo 1946, p. 2133.

Comissão Nacional da Verdade (CNV). *Relatório: textos temáticos / Comissão Nacional da Verdade*. Brasília: CNV, v. 2, 2014.

Estado de São Paulo:

- *É a FAB, una esperança na selva*. São Paulo, 23 de jun. 1968.

- *General aponta erros na FUNAI*. São Paulo, 26 abr. 1972.

- *A FUNAI quer respeito ao índio na Perimetral*. São Paulo, 14 ago. 1973a.

- *O índio poderá sobreviver?* São Paulo, 14 set. 1973b.

- *Na terra dos índios, riqueza*. São Paulo, 01 mar. 1975.

- *CIMI denunciara à FUNAI destruição no Alto Purus*. São Paulo, 24 fev. 1976.

Jornal do Brasil:

- 23 de marzo 1973.

Ministério do Exército. *Informação nº512*. Brasília: Ministério da Defesa, 22 maio 1974.

Ministério do Interior. *Relatório Figueiredo: Autos do Processo (1967-1968)*. Brasília: Ministério do Interior, 44-204, p. 3.

Ministério da Defesa. *Verde-Oliva*. Brasília: Centro de Relações Públicas do Exército, v. 1, 1973.

O Globo:

- *Secretario: Salvar índio não compensa*. Rio de Janeiro, 01 de julio 1973.

- 14 de septiembre 1973.

Porantim. Manaus:

- nº10, 1979.

Veja:

- *Índios: feliz ou infeliz?* 14 de abril 1971.