

**MISIONES RELIGIOSAS Y POLÍTICAS
IDENTITARIAS: LAS MISIONES DE LOS
CONSOLATINOS EN KENIA Y RORAIMA**

*RELIGIOUS MISSIONS AND IDENTITY POLICIES: THE
CONSOLATINOS' MISSIONS IN KENIA AND RORAIMA*

Melvina Araújo *

* Candidata a post-doctora en el *Centro Brasileiro de Análise e Planejamento* y en la Universidad de San Pablo. E-mail: melvinaafra@yahoo.fr

RESUMEN

La intención de este artículo es discutir la elaboración de nuevas formas de alteridad a partir de la interconexión entre la organización de grupos que se representan y/o son representados como étnicos, la formulación de conceptos de etnia y las políticas públicas instituidas por presiones de movimientos sociales y/o internacionales. Esto se hará teniendo como base una parte de la bibliografía producida sobre el tema, considerándose también los datos empíricos surgidos de la investigación realizada sobre las relaciones entre una congregación misionera católica y los indios macuxi, en Brasil, y entre esta misma congregación y los kikuyu, en Kenia.

Palabras clave: movimientos étnicos - misioneros de la Consolata - macuxí - kikuyu

ABSTRACT

This article aims to discuss the development of new forms of alterity from the interconnection between the organization of groups which represent and / or are represented as ethnic, the formulation of the concepts of ethnicity and public policies imposed by pressures from social movements and/or international. This will be done on the basis of the literature produced on the subject, as well as empirical data arising from research on the relations between a catholic missionary congregation and the macuxi Indians in Brazil, and from the same congregation and the kikuyu in Kenya.

Key words: ethnic movements - Consolata missionaries - macuxi - kikuyu

INTRODUCCIÓN ¹

El interés de este artículo es analizar el fenómeno de la alteridad travestida en un lenguaje étnico y sus implicancias en la formulación de demandas de derechos étnicos y culturales diferenciados. Las misiones administradas por los consolatinos ² en Kenia, particularmente en el período comprendido entre los años 1950 y 1963, y en el estado de Roraima en Brasil, posteriormente al año 1960, serán consideradas como campo empírico que servirá como base para las formulaciones aquí expuestas. La hipótesis de este texto establece que las relaciones mantenidas por los misioneros de la Consolata con los kenianos y la postura por ellos adoptadas en los períodos de movimiento anticolonial, independencia y establecimiento de un Estado nacional, fueron fundamentales para la construcción de un modo de percibir a los nativos, sean ellos africanos o americanos, como despojados de algunos de sus derechos fundamentales, principalmente, el derecho de mantener sus tradiciones, lenguas y tierras. Este tipo de percepción fue fundamental para la movilización de algunos misioneros, ya sea en la organización política de los indígenas del este de Roraima -en relación a las demandas referentes al respeto de las diferencias culturales, demarcación de tierras indígenas y acceso a servicios diferenciados de educación y salud-, así como en la organización de campañas nacionales e internacionales de apoyo a lo que denominan “causa indígena”.

¹ El presente texto es resultado de la investigación financiada por la *Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo* (FAESP). Agradezco a Raúl Ortiz Contreras la traducción del texto al español.

² Los consolatinos pertenecen al Instituto del Consolado para Misiones Extranjeras, creado en 1901, en el contexto de creación de misiones misionales para actuar en África como colaboradores en el proceso de colonización de este continente, es decir, para ayudar en las tareas de civilización tal como fueron concebidas en el período. La primera misión abierta por los consolatinos fue la de Kenia, junto a los kikuyu. Posteriormente, pasaron a actuar en el continente americano, particularmente en Brasil, Colombia y Argentina en América del Sur, y en los Estados Unidos y Canadá en América del Norte.

RORAIMA Y KENYA

En Brasil, los misioneros históricamente asumieron tareas de prestación de servicios a las poblaciones indígenas que, teóricamente, deberían ser prestados por el Estado. En el caso de la misión administrada por los consolatinos en Roraima, si hasta el principio de los años setenta esos servicios eran mayoritariamente prestados de acuerdo con las orientaciones de la política indigenista, tras este período, estos misioneros comenzaron a organizar la prestación de estos servicios tomando como principio el respeto a la diversidad cultural. En este sentido, los misioneros de la Consolata iniciaron proyectos de “recuperación” y “manutención” de las tradiciones indígenas, solicitaron directamente a los representantes de los gobiernos provincial y federal la ejecución de políticas públicas de protección a los indígenas, además de organizar campañas de presión al gobierno federal para hacerlas efectivas.

Kenya

Es necesario resaltar, sin embargo, que entre la segunda mitad de los años sesenta y la primera mitad de los años setenta hubo, en Roraima, una substitución casi completa de los misioneros que trabajaban en el área. Los jóvenes misioneros que llegaron para integrar la misión habían sido formados en un período en el cual las noticias sobre los acontecimientos en Kenia y la posición de los misioneros que allá trabajaban frente al movimiento Mau Mau, al gobierno británico, a la cuestión agraria, a los conflictos raciales y a la independencia ocupaban la mayor parte, o a veces la totalidad de algunos números de la revista *Missioni Consolata*, periódico de divulgación mensual sobre las actividades y otros asuntos relacionados a las misiones del Instituto Misiones de la Consolata (IMC). Además, algunos de estos misioneros habían realizado parte de su formación en las misiones de Kenia. Posteriormente, incluso, también vinieron a Roraima misioneros kenianos.

Las primeras misiones del IMC fueron las misiones de Kenia: sus misioneros habían empezado a actuar en la región en 1902. Hasta el final de los años cincuenta estas misiones se restringieron a las áreas habitadas por los kikuyu, pero posteriormente se extendieron a otras regiones y grupos étnicos. Con los kikuyu los consolatinos desplegaron, inicialmente, las actividades típicas de toda misión, relacionadas a la prestación de servicios de cura, educación y catequesis. Con el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial, estos misioneros, que eran italianos trabajando en territorio de dominio británico, fueron alejados de sus actividades, permaneciendo en

campos de concentración hasta el final de la guerra. Poco tiempo después de retomar sus actividades, se puso en marcha, entre los kikuyu, lo que se pasó a denominar movimiento o guerrilla Mau Mau.

Según autores como Lonsdale (1987, 1990, 1996), Kershaw (1997), Anderson (2005) y Droz (1998 y 1999), el movimiento o guerrilla Mau Mau fue un movimiento anti-colonial, pero también y sobre todo, un movimiento que dividió los kikuyu: los guerrilleros Mau Mau, que consideraban toda y cualquier influencia occidental nefasta, dirigieron sus ataques particularmente sobre sus conciudadanos. Lonsdale (1990) destaca que el movimiento Mau Mau fue, principalmente, un movimiento que se proponía recuperar una ética tribal que, según sus organizadores, no estaba siendo puesta en práctica. Esta ética, de acuerdo con Lonsdale, estaba pautada a partir de los principios de autoridad que el dueño de la tierra ejercía sobre todos aquellos que en ella se abrigan, en la responsabilidad de estos propietarios sobre la guardia y protección de aquellos que estaban vinculados a él y, principalmente, en la autoridad de los más viejos sobre la tierra. Como miembros de una sociedad agraria, continúa el autor, el cultivo de la tierra dirigido por el jefe familiar constituía una virtud fundamental para este pueblo.

De acuerdo con Kershaw (1997), Lonsdale (1990) y Droz (1998), la propiedad de la tierra era un tema de principal relevancia para los kikuyu. Según Droz (1998), entre los kikuyu un hombre únicamente podría alcanzar el estatus de *mûramati*, es decir, de hombre realizado, en el caso de haber administrado bien su pedazo de tierra; habiendo, además, circuncidado uno de sus hijos y participado de los rituales, respetando a los ancianos y los interdictos tradicionales. Sin embargo, de acuerdo con estos autores, después de la Segunda Guerra los problemas concernientes a la posesión de la tierra por parte de la población kikuyu se habrían agravado, como resultado sobre todo de la instalación de nuevos colonos británicos en la región habitada por los kikuyu. A pesar de que un segmento de esta población había ya perdido sus tierras como secuela de las grandes secas ocurridas en la década de 1920 y/o a partir del asentamiento de colonos blancos al inicio del siglo XX, los pequeños propietarios agrarios kikuyu despojados de sus tierras se nutrían de esperanzas frente a la posibilidad de recuperación de la posesión de un terreno para poder, de ese modo, alcanzar el status de *mûramati*. Sin embargo, con la instalación de una nueva generación de colonos blancos tras la Segunda Guerra, la adquisición de parcelas de tierra se volvió prácticamente imposible.

Kershaw (1997) afirma que en el marco de las políticas coloniales que restringían cada vez más las tierras que podrían ser usufructuadas por los nativos y las posibilidades de subsistencia de los pequeños propietarios agrarios, estos encontraron en las proposiciones del movimiento Mau Mau la

esperanza de realización de sus ideales. En ese sentido, hay dos puntos que necesitan ser explicitados mejor: uno se refiere a la concepción kikuyu de pobreza y el otro a las relaciones de la población empobrecida con los jefes kikuyus y la constitución del movimiento Mau Mau.

De acuerdo con Kershaw (1997) y Lonsdale (1996) la pobreza, para los kikuyu, era estigmatizada y los pobres eran considerados maldecidos. Se trataba de una sociedad regida, en palabras de Lonsdale (1996), por una “teología de la abundancia”³, que justificaba las desigualdades sociales a partir de la noción que caracterizaba la riqueza como una señal de la bendición divina y a la pobreza como un castigo por actos reprobables. La pobreza, considerada como una consecuencia de fuerzas espirituales, afirma Kershaw (1997), era una señal de que los pobres o sus ancestros eran espiritualmente dolosos. Sin embargo, continúa la autora, todo buen pobre sabía que podría acabar con su miseria a través del trabajo arduo, pero no podría jamás saber si sería contemplado por las fuerzas espirituales.

Este tipo de concepción fue matizado en el período colonial, cuando los hijos de los propietarios agrarios se unieron al grupo caracterizado por la pobreza, a raíz de la alienación de las tierras, las restricciones coloniales y el control europeo. Ello habría posibilitado a los pobres, juzgados de acuerdo con la estricta ética kikuyu, afirmar que el origen de su pobreza no correspondía a un error moral y, de ese modo, desplazar la explicación de la situación en que se encontraban desde las “fallas espirituales” hacia el “demonio colonial” (Kershaw 1997). Lonsdale (1987 y 1996) resalta que, en principio, el movimiento Mau Mau pretendía llamar a los dueños de la tierra a cumplir su responsabilidad: la de proteger a sus dependientes. Es necesario recordar que los pequeños propietarios y los kikuyu que fueron despojados de sus tierras, a pesar de estar empobrecidos, tenían lazos de parentesco y/o de clases etareas con los grandes propietarios agrarios. Sin embargo, de acuerdo con sus concepciones, estos estaban traicionando el “alma de la tribu” al ser condescendientes con el sistema colonial y no luchar por los intereses de todos los kikuyu. De esa manera, la organización del movimiento comenzó por poner en jaque la autoridad de los ancianos o de aquellos que en aquel momento dirigían los asuntos tribales⁴ y emprendió el combate en contra de todo lo que representase una posible influencia occidental.

³ Esta “teología”, según advierte el autor, coincidía con una teología del cristianismo colonial, a saber, protestante.

⁴ Es decir, una elite nativa compuesta de grandes propietarios rurales y de hombres letrados que representaban a los indígenas en las grandes instancias deliberativas del gobierno colonial.

Tanto los misioneros como los misionados representaban un canal de entrada de las influencias occidentales en el mundo tradicional kikuyu. Por este motivo constituían blancos bastante atractivos para los guerrilleros, quienes, de acuerdo con numerosos relatos publicados en la *Missioni Consolata*⁵, incendiaron y destruyeron infraestructura de las misiones, como escuelas, iglesias, dispensarios y casas, además de asesinar a tres misioneras e innúmeros católicos negros. Durante el período de actividades más intensas de la guerrilla Mau Mau, entre 1952 y 1954, la puesta en marcha de las misiones de la Consolata permaneció seriamente comprometida.

A pesar de la guerrilla, del cierre de algunas misiones y de la concentración de los misioneros en las misiones consideradas más seguras, los consolatinos reorganizaron sus actividades efectuando visitas a las aldeas creadas por el gobierno colonial para abrigar a la población kikuyu, ansiando imposibilitar la comunicación entre esta y los guerrilleros. En las visitas realizadas a los kikuyu confinados en estas aldeas, de acuerdo con las informaciones citadas en *Missioni Consolata*⁶, los misioneros, además de asistir a los enfermos, llevaban alimentos, ropas y medicamentos. Ese tipo de procedimiento ciertamente influyó en la consolidación de lazos entre miembros de esta población y los misioneros, creando una identidad entre ellos que superó la división nativo/colonizador.

Vale la pena resaltar que la posición de los consolatinos italianos en el panorama colonial, a pesar de no ser idéntica a la de los nativos, no era la misma ocupada por los colonos británicos. De acuerdo con Anderson (2005), en Kenia, la sociedad colonial era estratificada a partir de criterios de raza. En esta estratificación los negros eran separados de los blancos y, entre los blancos, los que no fuesen británicos no podrían ser miembros de la alta sociedad blanca⁷. En su condición de blancos que no eran tratados al igual que los británicos, los misioneros de la Consolata, conforme se puede observar a través de una queja del obispo Don Cavallera, citado por Trevisiol (1989), eran pensados como más próximos de los negros. En su cercanía con los negros, en el sentido que compartían con ellos el sufrimiento -o una cierta concepción de sufrimiento⁸- vivido en decurso de la situación colonial y de

⁵ Ejemplares editados desde el año 1954, n° 1, hasta el año 1965, n° 11.

⁶ Padre Antonio Giannelli, *Missioni Consolata*, n° 24, diciembre 1954, p. 255-256.

⁷ Este problema ya había sido destacado por Balandier (1993), quien demostró la multiplicidad de posiciones existentes en la sociedad colonial.

⁸ La noción de coparticipación es pensada aquí como una convergencia de horizontes simbólicos, tal como propone Montero (2006), lo que descarta una lectura en términos de la noción de mal-entendido o de puntos de vista más o menos correctos.

la guerrilla Mau Mau -en verdad, estos dos factores estaban relacionados- los misioneros desarrollaron en relación a los kikuyu un sentimiento de piedad en la acepción dada por Rousseau, es decir, de identificación con el *otro* como un ser humano semejante a sí mismo (citado en Lévi-Strauss 1993).

Sin embargo, si eran idénticos en la humanidad -aquí es necesario resaltar las orientaciones dadas por el obispo Cavallera a los consolatinos para que trataran los negros como iguales- eran diferentes en las costumbres, lengua, organización social y tradiciones. Estas diferencias y la necesidad de preservarlas, creando condiciones para continuar existiendo, es decir, expulsando los colonos europeos de las tierras kenianas, fue una de las banderas de lucha del movimiento Mau Mau.

El asunto de la necesidad de preservar las tradiciones y, en el límite, la propia idea de tradición, se relaciona al contexto colonial africano de forma general y, particularmente, al contexto de las colonias británicas en las cuales habían sido creadas, de acuerdo con Peter Fry (2005), las reservas nativas. Parafraseando nuevamente a Fry (2005), estas reservas relacionadas al dogma de la segregación característico de la política colonial inglesa, tuvieron como justificación el argumento de que el imperio británico simbolizaba el desarrollo pleno y libre de los pueblos según sus propias líneas culturales y no por su asimilación en un tipo único de sociedad. Por lo tanto, la creación de mecanismos de segregación racial y étnica había operado paralelamente a la promoción de las diferencias culturales ⁹.

En relación a la promoción de las diferencias culturales es necesario resaltar las discusiones sustentadas por autores como Ranger (1997) y Droz (1998), cuyas obras otorgan a los europeos un papel fundamental en el establecimiento de aquello que pasó a ser conocido como “tradición africana”. Según Ranger, el respeto que los ingleses tenían por la tradición habría llevado a los administradores británicos a “inventar” tradiciones africanas para los africanos. Este respeto, prosigue el autor, predisponía a los ingleses a mirar con buenos ojos aquello que consideraban tradicional en África. A partir de esta manera de percibir las tradiciones, ellas fueron codificadas y promulgadas, transformando costumbres maleables en tradiciones rígidas ¹⁰.

⁹ No ocurrió lo mismo, por ejemplo, en las colonias portuguesas, cuya política colonial era pensada a través del paradigma de la asimilación.

¹⁰ En este contexto fue fundando, en la ciudad de Londres, en 1927, el *International African Institute*, que, en 1947, se pasó a llamar *International Institute of African Languages and Cultures*. Este Instituto respondía a las demandas de los gobiernos coloniales en términos de obtener directrices sobre como enfrentar situaciones de movimientos sociales y políticos, como, por ejemplo, los movimientos nacionalistas, y de la preocupación de los estudiosos sobre el destino de las poblaciones y culturas coloniales (Bernardi 1992). Antropólogos,

Junto a la invención de tradiciones africanas, fueron forjadas fronteras que delimitaban lingüística, social y culturalmente a los grupos africanos. En ese sentido, Droz (1998) discurre sobre la formación de lo que se denominó convencionalmente como “kikuyu”, resaltando diferencias y semejanzas entre grupos que fueron considerados como miembros de una tribu única¹¹ y otros que, a pesar de las relaciones y semejanzas con los primeros, fueron clasificados como una tribu distinta. Bayart (1989), por otro lado, sustenta el argumento de que las actuales etnias africanas constituyen un producto del período colonial. Según este autor, en África la etnicidad siempre se había presentado en el dominio de lo político, constituyendo una noción relacional y no substancial; un cuadro, entre otros, de la lucha social y política¹².

Esta argumentación es discutida por Lonsdale (1996) quien si bien reconoce que Bayart tiene razón al afirmar que la etnicidad es una de las formas de identidad africana y que la lucha entre facciones por el control político del Estado contribuyó para modelar las distinciones étnicas en el interior de una misma sociedad, sostiene que peca, al mismo tiempo, por la exterioridad de su análisis. De acuerdo con Lonsdale, el tipo de análisis fabricado por Bayart impone una visión unánime sobre la etnicidad, lo que podría ser objetado por un estudio que decodifique la etnicidad por dentro, a partir de un grupo étnico específico. En ese sentido, Lonsdale (1996) sustenta que la etnicidad es un hecho social global y no solo africano, ya que todo ser humano crea su cultura en el interior de una comunidad que se define en oposición a las otras. Además, el autor hace una distinción entre las nociones de “eticidad moral” o “eticidad” y “tribalismo” o “tribalismo político”. Las últimas se vinculan a la utilización política de la etnicidad por un grupo en disputa con otros grupos, mientras que las primeras, en cambio, refieren al “instinto existente en el hombre de construir, a partir de las prácticas cotidianas de la relación social y del trabajo material, un conjunto de códigos morales y de referencia

misioneros y africanistas, con el afán de comprender lo que habría anteriormente garantizado a esas sociedades la estabilidad social, se concentraron en el estudio de los aspectos rituales tradicionales, de las ideas religiosas de los negros, etc.

¹¹ Noción que fue impuesta, según este autor, por los europeos a los africanos, clasificándolos a partir de una idea evolucionista según la cual los pueblos evolucionaban desde la horda hasta la tribu y, posteriormente, hasta la civilización. Lonsdale (1996) incita una discusión sobre las diversas concepciones de tribu y sus consecuencias sobre la clasificación de las poblaciones africanas.

¹² Poutignat e Streiff-Fenart (1998) hacen un excelente balance sobre las formas de abordaje de la etnicidad, sus puntos de discordancia y concordancia, así como de las cuestiones que orientan los puntos de vista defendidos por determinadas corrientes. Este balance, a pesar de abarcar las posiciones de los autores citados aquí en lo que se refiere al tema de la etnicidad, no los incluye.

étnica en el seno de una comunidad más o menos imaginaria” (1996:100, traducción mía). Lonsdale alude en este caso a un *ethos* compartido por la población agrupada bajo el etnónimo kikuyu que actuaría, según él, como parámetro moral para las acciones de sus miembros.

A pesar de acordar con Lonsdale en lo que concierne a la existencia de un *ethos* que habría sido el sello que posibilitaría el encuentro de varios grupos que conformarían a los kikuyu, Droz (1998) argumenta que estos no existían como tales antes del período colonial. La formación de la identidad kikuyu, continúa el autor, fue forjada por luchas políticas que marcaron el segundo tercio del siglo XX y por el invento o imaginación -en el sentido empleado por Hobsbawm- del mito de *Gikâyû* en la *Mûûmbi*¹³. En ese sentido, prosigue Droz, los kikuyu se apropiaron rápidamente del registro identitario que les fue atribuido por el gobierno colonial, substituyendo el polimorfismo de las identidades pre-coloniales por una identidad exclusiva. Sin embargo, a pesar de la adopción de dicha identidad, la definición de lo que sería un kikuyu no fue pacífica y envolvió luchas internas entre los propios kikuyu y entre estos y el gobierno colonial.

Lonsdale (1996) advierte que el movimiento Mau Mau, que fue una de las instancias que dividió a este grupo étnico a partir de la disputa sobre la definición de lo que era ser kikuyu, se escindió a su vez en función de divergencias internas relativas a los orígenes del poder y de su responsabilidad. La “discordia del bosque”, como denomina Lonsdale a las disputas internas del movimiento Mau Mau, giraba en torno de la oposición entre sociedad y Estado o entre lo que el autor define como “etnicidad moral” y “tribalismo político”. Es decir, la cuestión era saber hasta que punto las virtudes cívicas que instituían la “etnicidad moral” podrían transformarse en “tribalismo político”, en la medida en que se posicionaban en el ámbito del poder del Estado o en el de la oposición al mismo. Lonsdale resalta que los preceptos morales defendidos por una de las facciones del movimiento Mau Mau involucradas en esta “discordia” -*riigi* (que podría ser traducido, según este autor, como “puerta que protege la casa”)-, habían sido resumidos veinte años antes por Jomo Kenyatta, en su libro titulado *Facing Mount Kenya* ([1938]1965). Con todo, cabría también observar que la etnografía de Kenyatta, además de resumir los preceptos de la facción *riigi*, ayudó en la estructuración de aquello que fue entendido por Lonsdale como “tribalismo político”. Eso se debió a que Kenyatta, además de haber sido orientado por Malinowski y haber elaborado su etnografía a partir de los preceptos de una tradición antropológica que piensa las sociedades como totalidades con una lengua y

¹³ Matrimonio mítico del cual habrían descendido los kikuyu.

una cultura peculiares, fue uno de los principales líderes del movimiento anticolonial keniano y el primer presidente de Kenia tras la descolonización. En este sentido, su monografía acabó supliendo demandas originadas en los campos relacionados a la “etnicidad moral” y al “tribalismo político”, ya que, en su condición de etnólogo afiliado a una tradición antropológica, inventó ¹⁴ una cultura y, a la vez, en su condición de figura comprometida en el movimiento anticolonial, participó activamente de la lucha política relativa a la constitución y definición de lo que sería considerado como el grupo étnico kikuyu.

De forma tangencial, las discusiones acerca de lo que era ser kikuyu comprometieron a los misioneros de la Consolata que trabajaban en Kenia, en el período de la guerrilla Mau Mau. Estos eran percibidos por una parte de los kikuyu como un canal de entrada de influencias europeas y, por otra, de acuerdo con los relatos de los propios misioneros, como una especie de “puerto seguro”, como personas con las cuales contar para aliviar las consecuencias de la guerra. En el período final e inmediatamente después de la guerrilla Mau Mau, los misioneros acabaron por incorporar una manera de pensar a los nativos a partir de preceptos concernientes a la definición de grupos étnicos en boga en aquel contexto. Eso puede observarse, por ejemplo, en artículos y relatos de misioneros publicados en la revista *Missioni Consolata* a partir de 1956 ¹⁵, en cuyas páginas son frecuentemente exaltadas las tradiciones kikuyu, particularmente aquellas relativas a la ética kikuyu de la responsabilidad de los jefes sobre sus agregados, entendida como fuente ordenadora de las relaciones, así como aquellas concernientes a las relaciones entre los esposos. Desde los años sesenta hay un mayor número de artículos referentes a las costumbres, tradiciones, extractos de trabajos de misioneros dedicados a la escritura de lenguas nativas, entre otros, varios de ellos resaltando lo que consideran como aspectos positivos de las culturas locales que, según ellos, son algunas veces “corrompidos” o imposibilitados de continuar existiendo en razón de las prohibiciones legales comprendidas en la legislación del Estado colonial ¹⁶.

¹⁴ Se utiliza aquí el concepto de invención en el sentido definido por Roy Wagner (1981), según el cual la invención de la cultura sería el resultado de un proceso de objetivación inherente a la elaboración de la etnografía, realizada en la relación intelectual de producción de conocimiento. En otras palabras, el etnólogo inventaría las culturas por él descritas a partir de sus percepciones sobre el otro y también a partir de los parámetros de objetivación propios de la antropología.

¹⁵ Específicamente desde el año 1958, n° 1 hasta el año 1965, n°11.

¹⁶ Una de las tradiciones prohibidas por el Estado colonial fue la circuncisión. Los debates relativos a su criminalización fueron bastante intensos, involucrando, particularmente,

De este modo, es posible percibir que, a partir de las relaciones establecidas entre consolatinos y kikuyu en el contexto de la guerra anticolonial keniana, fue formulada una nueva forma de concepción de alteridad, diferente de aquella que orientó la formación de las congregaciones misioneras del siglo XIX, que concebía aquellos “otros” como bárbaros que deberían ser civilizados e incorporados a la civilización occidental. Esta nueva manera de concebir la alteridad considera a los nativos no solo como portadores de tradiciones que deben ser preservadas, sino también como víctimas del proceso de expansión colonial. Los consolatinos, que concebían de esa forma a las poblaciones con las cuales trabajaban, reelaboraron sus formas de actuación, posicionándose favorablemente frente a los movimientos de afirmación cultural y de independencia kenianos.

Roraima

Algunos de los misioneros que vinieron para Roraima en los años sesenta y setenta fueron formados, como ya afirmé arriba, teniendo como telón de fondo las discusiones que ocurrían en el contexto keniano o participando activamente de estas discusiones en la medida que realizaban parte de su formación en algunas de las misiones de Kenia. Eso tuvo como resultado el traspaso de una manera de pensar la alteridad formulada en un contexto colonial hacia el contexto de un Estado-Nacional, como el brasileño. Es correcto afirmar que, en Roraima, los consolatinos tuvieron un ingrediente favorable para la realización de este tipo de traspaso a partir de la expansión de las fronteras agrícolas en el Amazonas.

Algunos consolatinos, con una visión sobre el *otro* entrenada a partir del contexto de la disputa anticolonial en Kenia, vieron en Roraima la reproducción de una situación de expropiación territorial y de las tradiciones de los nativos tal como la anteriormente observada en el contexto africano. Los nativos, concebidos como víctimas de la expansión colonial, necesitaban, de acuerdo con sus concepciones, ser protegidos. Esos misioneros, en el ímpetu de convencer a sus cofrades de adherir a su visión y reformular las directrices de actuación junto a los indígenas de Roraima, tomaron contacto con otras iniciativas que, de cierta forma, iban al encuentro de las suyas. La creación del Consejo Indigenista Misionero (CIMI) fue una de ellas. Las directrices

a misioneros protestantes, lo que habría provocado, siguiendo a Droz (2000), la división de algunas iglesias, dando paso al surgimiento de las iglesias negras. Parece ser que los misioneros católicos no se involucraron en esta polémica, por lo menos, hasta el momento, no encontré indicios de su participación en el debate.

propuestas por el CIMI para los religiosos que trabajaban con indígenas en Brasil ayudaron a estos consolatinos a sumar nuevos misioneros y participar en la elaboración de un modelo de acción misionera pautado en la defensa de los derechos de los indígenas en relación a la tierra y al resguardo de sus diferencias.

De acuerdo con Rufino (2002), la creación del Cimi en 1972 fue, en parte, consecuencia de las discordancias surgidas en el seno de la Iglesia en relación al modelo de actuación misionera propuesto por la Operación Anchieta (OPAN), nacida en 1969, que tenía como postulado una práctica misionera de intervención deliberada en la vida social y cotidiana de los indígenas ¹⁷. Estas discrepancias surgieron a raíz de una serie de cambios por los cuales pasaban - como consecuencia de las discusiones que ocurrieron en el Concilio Vaticano II y en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín en 1968- la Iglesia Católica universal y la latinoamericana. Esta “defendió una forma de actuación pastoral cuya atención mayor se centraba en la humanización de las estructuras sociales, y también hacia la oposición del modo como se realiza la inserción de América Latina en el capitalismo global” (Rufino 2002:145).

Además, en 1971, en el simposio sobre Fricción Interétnica en América del Sur promovido por el Consejo Mundial de Iglesias en Barbados, de cuyas discusiones resultó el documento conocido como la “Declaración de Barbados”, suscrito por renombrados antropólogos, el trabajo misionero en el continente latinoamericano fue duramente criticado ¹⁸. Como resultado de las críticas internas y externas hechas a la “misión tradicional”, esta se transformó en un contra-modelo, cuyos presupuestos y métodos deberían ser evitados. Las prácticas de esta misión pasaron a percibirse como dotadas de una “intolerable insensibilidad” en lo que respecta a la “espiritualidad indígena”, “expresión del acto creador de Dios”: en tanto se rehusaban a leer las señales ocultas de la presencia de Dios en otras culturas, la práctica misionera “tradicional” destruía las particularidades indígenas, obligándolos a incorporar costumbres, ritos y creencias con el objetivo de transformarlos en trabajadores brasileños (Rufino 2002).

¹⁷ Posteriormente, los postulados de acción de la OPAN fueron reformulados y adecuados a las exigencias del nuevo contexto en el cual se insertó la discusión sobre la práctica misionaria en Brasil (Rufino 2002).

¹⁸ A pesar de los duros ataques hechos a la actuación misionera en las Américas, la Declaración de Barbados reconoció la existencia de diferenciaciones internas en la Iglesia y solicitó a los sectores más “progresistas” que asumiesen un posicionamiento de respeto a la diversidad socio-cultural de los grupos indígenas y que evitasen prácticas de intervención y proselitismo (Rufino 2002).

La creación del CIMI fue, de acuerdo con Rufino (2002), la estrategia que encontró la Iglesia Católica brasileña para posicionarse ante el malestar creado por la crítica de las actividades misioneras “tradicionales” e intentar responder al mismo tiempo a las demandas internas, en el sentido de crear una pastoral específica orientada nacionalmente hacia las prácticas misioneras de órdenes y congregaciones religiosas junto a pueblos indígenas. El modo en que la Iglesia condujo la resolución del malestar generado por la deconstrucción de la imagen loable que anteriormente se concebía de las misiones, se vinculó a los desdoblamientos pastorales y teológicos del ambiente eclesial postconciliar. Pero particularmente con aquellos expresados en las proposiciones de Medellín que, entre otras cosas, interpellaba a los religiosos a abandonar su aislamiento de la política y a asumir el compromiso con el mundo y con la historia.

Desde su creación el CIMI asumió una posición crítica sobre la política indigenista oficial, puesta en práctica por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI)¹⁹. Sin embargo, inclusive en el interior de la Iglesia había discrepancias con relación a las acciones del organismo estatal. En 1977, durante la XV Asamblea General de la CNBB (Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil), algunos obispos manifestaron su descontento con las denuncias que el CIMI venía haciendo a la FUNAI, por que ellas causaban fricciones entre la Iglesia Católica y el gobierno. Algunos de estos obispos, según Moura (1983), habían propuesto la extinción del CIMI y otros, su anexión a la CNBB, como una estrategia de control sobre su desempeño. El resultado de esas discusiones fue que el CIMI, que era hasta entonces un órgano extraoficial, se convirtió en un órgano anexado a la CNBB. La adhesión fue celebrada tanto por el sector que desaprobaba la actuación del CIMI como por aquel grupo que estaba directamente vinculado a él. Don Tomás Balduino, en aquel tiempo presidente del CIMI, aseveró que la anexión respaldaba sus acciones, ya que la CNBB asumiría también la cuestión indigenista, que, de esa forma, se convertía en causa de la Iglesia (Moura 1983).

Además del CIMI, que comenzó sus actividades en 1972, otros movimientos de apoyo a la cuestión indígena también se estaban organizando en el contexto nacional. Entidades que congregaban antropólogos, profesionales liberales, religiosos e indigenistas surgieron, sobre todo, tras un acto público realizado, en abril de 1979, en la Semana del Indio, en San Pablo (CEDI 1981). Según Vidal (2000: 108) la demarcación de las tierras fue, durante los años setenta y ochenta, el primer objetivo de aquellos que luchaban por la causa indígena. En los años setenta, sostiene la autora, “en medio de todos los movimientos

¹⁹ La FUNAI substituyó al Servicio de Protección a los Indígenas (SPI) en 1967 y pasó a ser la nueva agencia tutelar.

sociales en la lucha contra el régimen militar, la cuestión indígena contaba con un apoyo y espacio muy grande en los medios de prensa escrita, en los medios de comunicación de masa”²⁰.

Hacia el final de los años ochenta, según Albert (1997), a los problemas que ya eran enfrentados por los movimientos indigenistas se habían sumado las preocupaciones relativas al medioambiente, incentivadas por discusiones sobre el efecto-invernadero, la biodiversidad y, en general, problemas relativos al medioambiente global. En este contexto, los indígenas del Amazonas se habían transformado en símbolos del estado de naturaleza. Posteriormente, los pueblos autóctonos ganaron el reconocimiento político de agencias multilaterales como el de las Naciones Unidas y de la Unión Europea.

Delante de este nuevo cuadro, citando nuevamente a Albert (1997), las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) cambiaron sus discursos y prácticas, pasando a actuar también en proyectos de etnodesarrollo sustentable. Estos proyectos eran financiados, en su mayor parte, con recursos internacionales, sobre todo, de organizaciones no gubernamentales. Después de los años noventa, ellos comenzaron a tener también financiamientos gubernamentales bi o multilaterales, además de recursos a través del crédito público nacional. En suma, la importancia del Amazonas en el seno de las discusiones sobre la biodiversidad y el medioambiente global permitió a las ONG indígenas y aquellas solidarias a los indígenas, que trabajan en la región, ampliar su visibilidad y capacidad operativa.

PARA CONCLUIR ...

En el caso de Roraima, la entrada en escena de una ONG solidaria a los indígenas, la Comisión Pro-Yanomami (CCPY), creada en 1979, así como la creación del Consejo Indígena de Roraima (CIR) -antiguo CINTER (Consejo Indígena del Territorio de Roraima)- en 1987, cuya formación fue fomentada por misioneros de la Consolata favorables a la implementación de cambios en la pastoral, transformó el cuadro de las relaciones interculturales en la región, propiciando el surgimiento de nuevos pactos políticos en torno del problema de la demarcación de las tierras indígenas. En este contexto, las luchas por la demarcación de tierras indígenas, conducidas por estas ONG y por religiosos católicos en Roraima, se basaban en el argumento de que la demarcación de las tierras indígenas significaría dar a estos condiciones de mantener sus modos de vida tradicionales y de preservarse en su condición

²⁰ Sobre los acontecimientos relativos a la cuestión indigenista en este período, ver la serie *Povos Indígenas no Brasil- Aconteceu*. CEDI/ISA, 1979 a 2002.

de grupos étnicos diferenciados, además de protegerlos de las violencias surgidas por parte de los no-indígenas que invadían sus áreas ²¹. Asimismo, un argumento muchas veces citado por Don Aldo Mongiano ²² en documentos en los cuales se solicita a las autoridades federales la demarcación de las tierras indígenas se refiere a las fechas límites para que esto sucediese conforme el Estatuto del Indio y, posteriormente, acorde la Constitución Nacional, que eran, respectivamente, de 1978 y 1993. Es decir, Don Aldo, y los misioneros representados por él, abogaban por el cumplimiento de un dispositivo legal presente en la constitución brasileña.

Ahora bien, la Constitución Federal de 1988, elaborada en el revuelo de las discusiones provocadas por movimientos sociales sobre la cuestión de las diferencias culturales y el derecho de las poblaciones étnicamente diferenciadas en Brasil, ofreció un estatuto jurídico que admitió avances en lo que concierne a los movimientos étnicos y, también, en relación a minorías antes unimaginables. Al mismo tiempo, es necesario considerar el creciente consenso público internacional concedido al reconocimiento de los derechos de las minorías como un asunto atinente a los derechos fundamentales y no una materia de política arbitraria. Al ganar el estatuto de derechos fundamentales, el tratamiento dado a las minorías deja de ser una cuestión restringida a las políticas nacionales y pasa a ser objeto de preocupación y, en algunos casos, de regulación e intervención internacional (Kimlicka 2003, citado por Arruti 2006).

De este modo, los problemas referentes al tratamiento de los pueblos indígenas en el Amazonas terminaron por articular dos tipos de preocupación bastante difundidas internacionalmente -una relativa a la cuestión de las minorías étnicas y otra concerniente a la cuestión ambiental-, lo que contribuyó a legitimar y expandir el tipo de acción misional, propuesto inicialmente por un pequeño grupo de consolatinos en el interior de la congregación localizada en Roraima, más allá de las fronteras de este Estado. A partir de la reformulación de los presupuestos de la acción misionaria en Roraima o, dicho de la forma nativa, a partir de la “opción por la causa indígena”, la acción de estos misioneros junto a los indígenas de Roraima se fue moldeando en interacción con el contexto local, nacional e internacional,

²¹ Los conflictos entre no-indígenas e indígenas en Roraima se agudizaron a partir de los años sesenta con el sensible aumento del número de agricultores temporarios (que no eran propietarios de la tierra que ocupaban; son llamados *posseiros* en portugués brasileño) que se instalaron en la región, agravándose todavía más, a partir de los años ochenta, con la llegada masiva de buscadores de metales y piedras preciosas como consecuencia de la descubierta de yacimientos de oro en el territorio.

²² Obispo de Roraima desde 1975 a 1996.

incorporando preocupaciones, vocabularios y concepciones vinculadas al debate sobre los derechos fundamentales y los derechos diferenciados ²³.

Un ejemplo de este último caso fue el protagonismo que estos religiosos adquirieron en la organización del Distrito Sanitario Especial Indígena del Este de Roraima (DSL) ²⁴. Este tuvo una de sus inspiraciones en la formación de indígenas para el tratamiento de algunas enfermedades que atingían a otros indígenas en el interior de la aldea, propuesta que fue iniciada a comienzos de los años ochenta a partir de la gestión de algunas hermanas de la Consolata. Estos indígenas se transformaron, posteriormente, en los actuales agentes indígenas de salud, piezas fundamentales de los Distritos Sanitarios Especiales Indígenas (DSEI), cuya propuesta de fundación se inspira en la reformulación del sistema de atención de la salud de los pueblos indígenas. Esta reformulación tuvo como objetivo asegurar a los indios el derecho universal e integral a la salud garantizado por la Constitución de 1988 ²⁵.

Fecha de recepción: 20 de diciembre de 2007.

Fecha de aceptación: 17 de abril de 2008.

²³ El texto de la Constitución Ciudadana, de 1988, abre la posibilidad de creación de algunos servicios para minorías, llamados servicios diferenciados. En ese sentido, fueron creados sistemas de salud y educación que deberían ofrecer servicios que se adecuasen a las especificidades culturales de las poblaciones a las cuáles son destinados.

²⁴ Sobre el proceso de formación del DSL, ver Araújo 2006.

²⁵ En lo referente a la salud, el texto constitucional de 1988 expresa las resoluciones de la octava Conferencia Nacional de Salud, acontecida en 1986. El informe final de esta conferencia, la primera convocada después del golpe militar, expresa el proyecto de reforma sanitaria que venía siendo debatido en los medios académicos y sindicales del área de la salud, a partir del final de la década de 1970, como alternativa al modelo médico-asistencial privatista vigente en aquel momento (Araújo 2002; Vilaça Mendes 1999a y 1999b). Este proyecto de reforma sanitaria se organizaba sobre tres principios fundamentales: un concepto de salud como resultado de concepciones y condiciones de vida; salud como un derecho de ciudadanía y deber del Estado; la reformulación del sistema nacional de salud con la implantación de uno Sistema Único de Salud, que tenga como principios la universalidad -todos deben tener derecho de acceso a los servicios de salud-, la integridad de la asistencia -realización de acciones curativas y preventivas- y la descentralización. En este último principio es que se encaja la creación de los distritos sanitarios. La concepción de distrito sanitario en el contexto del Sistema Único de Salud (SUS) se refiere no solo a la delimitación de un espacio burocrático-administrativo, sino también a un cambio de las prácticas sanitarias que incorporan intervenciones inclusive en instancias que a veces no están vinculadas al sistema de salud, pero que interfieren en las condiciones de salud de la población que vive o trabaja en el espacio de un determinado distrito (Vilaça Mendes *et al.* 1999).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Albert, Bruce

1997. Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. *Cahiers des Amériques Latines* 23: 177-210.

Anderson, David

2005. *Histories of the Hanged: the dirty war in Kenya and the end of Empire*. New York, W. W. Norton & Company.

Araújo, Melvina

2002. *Das ervas medicinais à fitoterapia*. São Paulo, Ateliê Editorial.

2006. *Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima*. São Paulo, Humanitas.

Arruti, José Maurício

2006. *MOCAMBO - Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru, Edusc-Anpocs.

Balandier, Georges

1993. A noção de 'situação' colonial. *Cadernos de Campo* 3: 107-131.

Bayart, Jean-François

1989. *L'État en Afrique: la politique du ventre*. Paris, Fayard.

Bernardi, Bernardo

1992. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Lisboa, Edições 70.

CEDI

1981. Povos indígenas no Brasil 1980. *Aconteceu especial* 6. Rio de Janeiro-São Paulo, CEDI.

Droz, Yvan

1998. Genèse d'une "ethnie": le cas des Kikuyus du Kenya central. *Canadian Journal of African /Revue Canadienne des Études Africaines* 32 (2): 261-284.

Droz, Yvan

1999. *Migrations kikuyus: des pratiques sociales à l'imaginaire*. Neuchâtel - Paris, Ed. de l'Institut d'Ethnologie - Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.

2000. Circoncision féminine et masculine en pays kikuyu: Rite d'institution, division sociale et droits de l'Homme. *Cahiers d'Études Africaines* 158: 215-240.

Fry, Peter

2005. Culturas da diferença: seqüelas das políticas coloniais portuguesa e britânica na África Austral. Em Fry, P.; *A persistência da raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*: 43-93. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Kershaw, Greet

1997. *Mau Mau from Below*. Oxford, James Currey.

Kenyatta, Jomo

[1938] 1965. *Facing Mount Kenya*. New York, Vintage Books.

Lévi-Strauss, Claude

1993. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. Em Lévi-Strauss, C.; *Antropologia estrutural II*: 41-51. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

Lonsdale, John

1987. La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement mau-mau. *Cahiers d'Études africaines* 107-108, XXVII (3-4): 329-357.

1990. Mau Maus of the mind: making Mau Mau and remaking Kenya. *Journal of African History* 31: 393-421.

1996. Ethnicité, morale et tribalisme politique. *Politique Africaine* 61: 98-115.

Montero, Paula

2006. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. Em Montero, P. (org.); *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*: 31-66. São Paulo, Globo.

Moura, Antônio Carlos

1983. O CIMI na CNBB: força maior. *Aconteceu. Povos indígenas no Brasil* 1982. Rio de Janeiro-São Paulo, CEDI.

Poutignat, Philippe e Jocelyne Streiff-Fenart

1998. *Teorias da etnicidade*. São Paulo, Editora da Unesp.

Ranger, Terence

1997. A invenção da tradição na África Colonial. En Hobsbawn, E. y T. Ranger (org.). *A invenção das tradições*: 219-269. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Rufino, Marcos

2002. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo, PPGAS/USP.

Trevisiol, Alberto

1989. *Uscirono per dissodare il campo. Pagine di storia dei missionari della Consolata in Kenya: 1902-1981*. Roma, Edizioni Missioni Consolata.

Vidal, Lux

2000. Entrevista. *Cadernos de Campo* 9: 101-122.

Vilaça Mendes, Eugênio

1999a. As políticas de saúde no Brasil nos anos 80: a conformação da reforma sanitária e a construção da hegemonia do projeto neoliberal. Em Vilaça Mendes, E. (org.); *Distrito Sanitário: o processo social de mudanças das práticas sanitárias do Sistema Único de Saúde*: 19-91. São Paulo - Rio de Janeiro, Hucitec - Abrasco.

1999b. O processo de distritalização da saúde. Em Vilaça Mendes, E. (org.); *Distrito Sanitário: o processo social de mudanças das práticas sanitárias do Sistema Único de Saúde*: 93-158. São Paulo - Rio de Janeiro, Hucitec - Abrasco.

Vilaça Mendes, Eugênio *et al.*

1999. Distritos sanitários: conceitos-chave. Em Vilaça Mendes, E. (org.); *Distrito Sanitário: o processo social de mudanças das práticas sanitárias do Sistema Único de Saúde*: 159-185. São Paulo - Rio de Janeiro, Hucitec - Abrasco.

Wagner, Roy

1981. *The invention of culture*. Chicago, The University of Chicago Press.