

Ser indígena, sacerdote, antropólogo y mucho más: una charla con Justino Sarmiento Rezende, un tuyuka de la Amazonía brasileña¹

[SILVIA HIRSCH]

Universidad Nacional de San Martín
shirsch@unsam.edu.ar

[JIMENA BIGÁ]

Universidad de Helsinki, Finlandia
jimena.bigá-iltanen@helsinki.fi

Resumen

Entrevista realizada al sacerdote y antropólogo Justino Sarmiento Rezende del pueblo tuyuka de la amazonia brasileña. La entrevista fue realizada en Buenos Aires en noviembre 2024, y abordamos la experiencia de vida del entrevistado, focalizando en su recorrido como sacerdote, activista indígena, y trayectoria educativa. El entrevistado profundiza en las transformaciones de las comunidades indígenas a partir de la misionización, las tensiones inherentes al proceso de cambio religioso, el desarrollo de la educación indígena, y las dificultades del diálogo entre las formas de vida indígena y las impuestas por la cristianización.

Palabras clave: Pueblo Tuyuka, misionización, activismo indígena, interculturalidad, identidades indígenas

To be Indian, priest, anthropologist, and more: a conversation with Justino Sarmiento Rezende, an *tuyuka* from the Brazilian Amazon

Abstract

Interview conducted with the priest and anthropologist Justino Sarmiento Rezende of the Tuyuka people of the Brazilian Amazon. The interview took place in Buenos Aires in November 2024, and we addressed the interviewee's life experience, focusing on his journey as a priest, indigenous activist, and his educational trajectory. The interviewee delves into the transformations of indigenous communities following missionization, the tensions inherent in the process of religious change, the development of indigenous education, and the difficulties of dialogue between indigenous ways of life and those imposed by Christianization.

Keywords: Tuyuka people, missionization, indigenous activism, interculturality, Indigenous identities



Ser indígena, sacerdote, antropólogo e muito mais: uma conversa com Justino Sarmiento Rezende, um Tuyuka da Amazônia brasileira

Resumo

Entrevista realizada com o sacerdote e antropólogo Justino Sarmiento Rezende, do povo Tuyuka, da Amazônia brasileira. Conduzida em Buenos Aires, em novembro de 2024, a entrevista abordou sua trajetória de vida, com ênfase em sua atuação como sacerdote, ativista indígena e seu percurso educacional. Justino Sarmiento Rezende aprofunda a análise das transformações das comunidades indígenas a partir da missionarização, discute as tensões inerentes ao processo da mudança religiosa, o desenvolvimento da educação indígena e os desafios do diálogo entre as formas de vida indígenas e aquelas impostas pela cristianização.

Palavras-chave: Povo Tuyuka, missionarização, ativismo indígena, interculturalidade, identidades indígenas

Una calurosa tarde de noviembre de 2024 tuvimos una larga conversación con Justino Rezende en Buenos Aires. Justino se define como tuyuka, sacerdote, antropólogo y chamán, estuvo dos semanas en Buenos Aires participando en las actividades académicas organizadas por la Universidad Nacional de San Martín¹ y por la Universidad de Buenos Aires. Su rica e inusual trayectoria de vida, desde su crianza en una aldea del pueblo tuyuka, que habita en la región del noroeste de la Amazonía brasilera, su incorporación a la vida religiosa como sacerdote salesiano, sus estudios universitarios de grado y posgrado, y su militancia en movimientos indígenas rinden cuenta de sus múltiples facetas y de la profunda capacidad de reflexión de este hombre de 63 años, de hablar calmado y pausado, que se desplaza entre diferentes formas de vida, culturas y lenguas. De esta conversación emergen preocupaciones teórico-metodológicas: ¿Cómo entrelazar conocimientos académicos y conocimientos indígenas? ¿Cómo valorar las culturas indígenas, sin dejar que la sociedad circundante avasalle con sus imposiciones? ¿De qué manera se imbrica la vida tradicional, la cristiana y el activismo político? A lo largo de esta conversación abordamos estos temas en diálogo con la historia de vida de Justino. Transcribimos y traducimos del portugués al español esta conversación en la cual Justino explora su propia trayectoria y sus cuestionamientos.

P: Justino, queremos que nos cuentes sobre tu historia de vida. ¿Dónde naciste? ¿Cómo fue tu formación y dónde fue tu crianza?

J: Nací en una aldea llamada Yaiñiriya, en portugués sería Onça Igarapé, o Igarapé Onça, el nombre del río pequeño. Igarapé es un río pequeño. Nací en 1961. Nuestra aldea tenía solo seis familias, los hombres todos eran tuyuka, las mujeres eran del pueblo Tukano, Barasana, y Makuna. Esas mujeres se casaban con los tuyuka. Nuestros vecinos eran del pueblo Tukano. Las otras aldeas tenían nombres cristianos, como Santo Domingo, Sao Paulo. Vivíamos cercados por esas comunidades del pueblo Tukano, llamado Yepá Mahsã, el nombre original de ellos. Los tukano se casan con

¹ Esta publicación se realizó en marco del Proyecto EDGES: Entangling Indigenous Knowledges in Universities, HORIZON: MSCA-SE-2022, Grant Agreement no. 01130077.

las mujeres *tuyuka*², por eso son tan próximos. Ahí nací y viví ahí, y después cuando teníamos 9 años, fuimos llevados a un internado de los misioneros salesianos. En 1970, comencé a estudiar. Terminé la escuela primaria en 1979. Aquella generación íbamos al internado cuando teníamos 9 años, los padres nos llevaban allí desde lejos, y ellos retornaban a sus comunidades. Allí convivíamos con grupos de estudiantes de otros pueblos. Las mujeres estaban en un colegio, y los varones aparte. Todos de diferentes comunidades. No existía la separación, estaba todo mezclado.

En ese lugar, donde estudié, la lengua que se oficializó fue tukano, y todos los otros niños tuvieron que aprender tukano. Pero después en 1972, 1973, 1974 se prohibió hablar la lengua tukano. Los salesianos dijeron que teníamos que hablar la lengua portuguesa. Esto duró 2 o 3 años, después se pudo hablar de nuevo tukano, pero hubo un periodo que fue difícil. En 1979, disminuyó el número de alumnos internados, porque se quedaban con sus familias hasta que acabó. Incluso en 1988 ya no había internados, ni de niños, ni de niñas. Se terminó el apoyo que daba el gobierno brasileño para los internados, para la alimentación, para sustentar, porque había muchos niños. Muchas misiones en Rio Negro. Estaba Pari Cachoeira, donde estudié, Taracua, Iauaretê, São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel de Rio Negro, Barcelos. En todos estos lugares funcionaron los internados por un periodo de 20 años.

Allí se aprendía a trabajar en el cultivo de la mandioca, arroz, frijol, cría de porcinos, gallinas y otros. Entonces, para criar ganado, era necesario hacer grandes campos con plantaciones de pasto adecuado para ellos. Después, cuando dejó de funcionar, se aprendían otros oficios como mecánica, carpintería, corte y confección. Los que estudiaron mecánica daban mantenimiento a los motores, hasta el momento los que se capacitaron están trabajando en la región. Después vino la era de las mesas y sillas de plástico. Eso también terminó, porque antes, quienes habían aprendido carpintería producían sillas, bancos, mesas para los profesores, y también hacían ventanas y puertas para las casas. Todo era hecho por los alumnos, para la casa. No se vendían. Entonces, todos los pupitres de las escuelas y las mesas de los comedores estaban hechas por los alumnos. Luego, se comenzó a realizar para aquellos que querían comprar.

Pero fue en esa época cuando la primera generación de profesores comenzó a surgir, a tener sus casas. Querían equiparla con las mesas, porque no querían comer, ni colocar comida en el piso, como era la tradición. Ellos ya querían comer comida colocada en la mesa. Posteriormente surge otra generación, mesas que vienen de la ciudad y que acabó con la fabricación interna. Los alumnos de antes llegaron a hacer hasta barcos para pasajeros, pero nadie continuó desarrollando eso. Tuvimos una generación que hicieron barcos grandes que se exportaban a São Gabriel, Manaus. En otras regiones como Barcelos, Santa Isabel, continuaron y aún continúan haciendo ese tipo de embarcaciones grandes y pequeñas.

P: ¿Los padres y madres no estaban preocupados porque los niños iban a volver *blanquizados*?

J: No, porque ese era el objetivo. La idea era civilizar a los indios. Los salesianos habían ido para eso. Se había mentalizado a los padres de los niños, por lo que ya eran enviados para eso. Es por eso que no querían enseñar sus prácticas. Decían “ustedes

² El pueblo *tuyuka* es exogámico, los hombres se casan con mujeres de otros pueblos como los tukano.

son estudiantes ahora, no precisan aprender nuestros conocimientos”. Aunque fuese a pescar con el padre, o fuera a trabajar al campo, eso no era el objetivo principal de la educación. También era transitorio, ya que pasaba cuatro meses con la familia y ocho meses en el internado, que es mucho tiempo.

P: ¿Cuándo la niña o niño regresaba a la comunidad, por ejemplo, era visto como alguien diferente?

J: El niño tenía que ser visto diferente, porque, el trabajo de civilizar no estaba solo en la cabeza del misionero, estaba también en la cabeza del padre y madre, del cacique, del anciano, y del estudiante mismo. Esa era la idea. La ley brasileña no preveía la enseñanza de la cultura (indígena) en esa época. Pensar en una escuela diferente, educar en la lengua propia y cultura, apareció en la Constitución Federal de 1988. Ahí apareció la ley, hubo algunas iniciativas desde los años 60, de algunos antropólogos, historiadores, pedagogos, que andaban en las aldeas en el sur de Brasil. En el sudeste estaban cuestionando que el modelo de educación, que estaba en todo Brasil, no solo en Rio Negro, no estaba bien, que estaba destruyendo la cultura de los indígenas. Pero allá arriba (en la Amazonía) no había antropólogos rondando. Era imperio de los salesianos, quienes iban a cuestionar eran los obispos.

La idea de los obispos era buena también, decían “ustedes tienen que estudiar, porque estudiando van a combatir a los explotadores”, refiriéndose a los seringueiros³, los piaçabeiros⁴, portugueses, venezolanos, colombianos. Ellos decían “sabiendo hablar la lengua portuguesa, española, porque es la frontera, ustedes van a luchar por su tierra”. Ya existía ese término “tierra”, “ustedes son quienes van a defenderla”. Si ustedes no estudian ellos van a continuar dominándolos. Esa era la idea. Ese proceso civilizatorio apuntaba a preparar a los indígenas, capaces de vivir como luchadores, defensores de su propia cultura, del propio territorio. Eso fue, tanto que después con los internados los propios salesianos comenzaron a combatir a esos comerciantes, porque cuando ellos llegaban se llevaban a todos los hombres jóvenes a los seringales (goma).

De las plantaciones de coca, al trabajo en las minas de oro, y el despoblamiento de las comunidades

Después en la década de 1970 comenzó el trabajo de la coca. Colombia comenzó con ese trabajo de cosechar hojas de coca. Primero el gobierno colombiano permitió que solamente los indígenas trabajaran en eso. Eso fue otra gran oleada. Muchos indígenas jóvenes después de estudiar iban para allá, porque pagaban muy bien en esa época. Entonces quienes iban para allá regresaban con equipos de sonido, motores de lancha, machetes, botas, tipo performático atractivo. A veces iba toda la familia.

Después se fue terminando el internado, nadie lo sostenía más, ni los salesianos lo iban a hacer.

Entonces en ese momento fue la autonomía. Enseguida en 1985, surgió la minería de Traíra (explotación de oro), en Serra de Traíra. Eso atrajo gente a toda la región.

Cerca de Barcelos, entró la empresa Paranapanema, empresa minera. En el río Ilana,

³ Seringueiros son personas que se dedican a recolectar el latex que proviene de la corteza del árbol del caucho.

⁴ Piaçabeiros se refiere a poblaciones de la Amazonía que extraen una fibra denominada piaçaba.

donde están los baniwa, entró Gold Amazon, es otra empresa. Los jóvenes fueron allá. Fue en la época que entré en el seminario. Hombres, mujeres, jóvenes, hasta mi padre fue para allá a trabajar. Hubo un vaciamiento de las comunidades y aquello que los salesianos pensaban, como hacer proyectos de cría de ganado fue olvidado. La cooperativa que ellos querían que los indígenas gestionaran, incluía la producción de harina, cría de animales, todo fue desmantelado por estos dos movimientos: el de la coca y la minería (explotación de oro). Internamente duró poco porque después en Colombia empezó a surgir Pablo Escobar, quien más tarde fue conocido. Él andaba ahí también reclutando a todo el mundo, yo también trabajé incluso sin ir a Colombia. Había plantaciones tradicionales, comenzamos a hacer muchos cultivos de plantas de coca, para cosechar. Eran bolsas grandes y valían por peso, con eso comprábamos material escolar, ropa, zapatillas, era un lucro y ganaron mucho dinero. Solo que después comenzó ese refinamiento de coca, que se convirtió en lo que se llama cocaína. La gente venía de Colombia con esas bolsas y nadie sospechaba nada. Ellos decían que eso era la esencia de la hoja. Muchos indígenas empezaron a hacer sus propias refinerías en la región. Fue en el 1986, 87, que entró la policía federal en toda la región y acabó con eso. Quemó las plantaciones, quemó las pequeñas refinerías. Luego, como eso acabó, fueron al *garimpo* [la minería]. Según la legislación era minería ilegal. En el 88 y 89 entró también el ejército y quemó las barracas de la minería. Ahí muchos ya no tenían campos en sus aldeas, y comenzaron a salir de sus comunidades de origen, fueron a San Gabriel de la Cachoeira. Fue cuando San Gabriel recibió muchos indígenas, que venían de la región. No tenían nada para comer en sus aldeas, no hicieron plantaciones. Fueron allí con un poco de oro que consiguieron y compraron casas en San Gabriel y se establecieron allí.

Ya no estaban más los salesianos, aunque aún estaban los predios de los internados. Nadie acogía a los estudiantes. Entonces muchas personas y familias enteras tuvieron que irse de sus comunidades de origen y concentrarse cerca de las grandes escuelas de la misión. Fueron construyendo sus casas, y así surgió Taracuí, una ciudad con mucha gente. Taracuí creció de la misma manera que Pari Cachoeira. Mucha gente se localizó cerca de las escuelas, donde tenían hasta escuela primaria. En el 88, 89 todos los que querían completar la escuela secundaria fueron a San Gabriel da Cachoeira. Fueron yendo cada vez más lejos. Luego fue creada la escuela secundaria, en Iauaretê y quien era de aquella región iba allí. Después, Pari Cachoeira. Pero ya estaba desestructurado, ya no tenían esa mentalidad de antes, ahora cada uno por su cuenta.

Surgieron muchas disputas por el terreno alrededor de la misión, porque esos terrenos no eran para grandes concentraciones, eran para el trabajo de pocas familias, para hacer plantaciones. La concentración de mucha gente creó problemas, peleas entre las familias, entre la gente que venía de lejos para establecerse allí, por los lugares de pesca, y los lugares para construir casas. Era otra transformación social, otras exigencias. Ahí también comenzaban las separaciones. A veces el papá quedaba por allí y la mamá en la comunidad y viceversa. La mamá se quedaba en la sede de la escuela, y el papá quedaba con otros niños que estudiaban en escuelas menores. Yo ya no estaba más ahí, pero seguía lo que sucedía, estaba en la ciudad estudiando para ser sacerdote. Entonces nosotros entrábamos y ya no teníamos mucha comunicación. Íbamos en diciembre a las aldeas.

A mi madre nunca le gustó que fuese al seminario, porque decía que no era para eso que me educó. Ella quería que fuese como mi papá, especialista en música, en la cuestión

del chamanismo como mi abuelo. A ella nunca le gustó, no llegó a verme como padre, porque murió en el 89, cuando era estudiante de teología. Mi padre murió en 1996. Él me vio dos años como padre y me decía “si quieres eso” está bien. Un padre salesiano dijo “ya que lo deseas vas a estudiar para ser padre”, y yo le respondí “por eso vine aquí, pero ustedes no me están enseñando a ser padre, ustedes me están enseñando a criar gallinas, a hacer serigrafía, a pintar camisas, a limpiar, a hacer piscinas. Hasta ahora no me enseñaron, qué es ser padre”, entonces me dijo, “ah, ahora entendí”. Entonces llamó a otro salesiano e hicieron una reunión convocando a todos los indígenas, para que cada semana nos enseñen, qué es la vocación, lo que necesitamos aprender. Entonces, fui y estudié teología en San Pablo.

El ingreso a la militancia indígena

En San Pablo un grupo grande se metió en la política en 1989, cuando Lula era candidato a presidente de la república por primera vez. Nos involucramos en la campaña, poniendo estrellas rojas en el pecho, y fuimos expulsados de allá. Los salesianos nos dijeron “todos los que están involucrados con política pueden irse.” Nuestro provincial de Manaos me indicó que regresara, porque no podía estudiar. Ahí estudié desde 1990 a 1992, tres años en Manaos. Cuando llegué ahí en 1989, 1990 estaba comenzando la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía brasilera, (COIAB) y el que estaba al frente era un sobrino de mi madre, Manuel Moura y Pedro Tikuna. Como era mi primo, me decía “Justino ven a ayudar aquí”. Yo estudiaba teología, pero me escapaba para allá. Allí había un provincial italiano, muy comprensivo, que me decía “si están queriendo su ayuda, ayude, usted estudió para ayudar.”

Cuando terminé de estudiar teología durante cuatro años no pedí ningún ministerio, porque había varios ministerios pequeños para ayudar en la misa, ya como ministro oficializado. Tienen lectorado para realizar lecturas, cuando se precisa homilía o dar el sermón. Está el diaconado y después del cuarto año se solicita admisión para ser ordenado padre.

Mi padre fue un catequista bien tradicional. Todos los días en la mañana tocaba la campana en la capilla de la comunidad; y en la tarde rezaba con todos los hijos, hasta ir a dormir. Cuando iba a la misión, lo primero que hacía era saludar a los padres y monjas. Pero al mismo tiempo él vivía su vida. Así como era maestro de danza en ausencia de los padres, delante de estos era un buen catequista. Cuando mi madre decía que no quería, él decía “déjalo ir, si no funciona, va a regresar.”

A mi abuelo tampoco le gustaba. Yo crecí con mi abuelo, él fue el responsable de mi educación inicial, así como él me dio el nombre, a través del cual, me preparó para asumir su lugar en el futuro y me enseñó. Hizo todos los rituales de activación de poderes. A él tampoco le gustaba y no me vio como sacerdote, porque murió cuando estaba en la formación inicial.

Entraron muchos jóvenes en mi época, en los años 80, fue cuando los misioneros salesianos decían “ustedes tienen que ser padres, ustedes van a ser diferentes que nosotros. Nosotros no entendemos sus rituales, pero ustedes podrán hacer la diferencia.”

Los salesianos estuvieron allí 50 años, inculcaron muchas cosas en la cabeza de los más ancianos. Cuando fuimos a estudiar, nuestros padres querían que fuésemos iguales a los padres italianos, a los padres brasileiros no indígenas, a los padres españoles. No querían que fuéramos a las fiestas, a ver las danzas rituales. Ellos decían “ustedes están estudiando para padres. Vayan al colegio”. Fue así que muchos se fueron.

Existía en San Pablo y en Manaus, muchos prejuicios. Nos llamaban “indio” muy despectivo, y a muchos no les gustaba eso, y se iban. O, a veces, los mandaban a casa, porque nuestro estilo, indígena, no era de hablar mucho. Entonces, los padres, los responsables, decían, “ustedes no hablan nada, no dicen que quieren ser padre”. Algunos no conseguían hablar. Ellos decían: “ustedes no tienen vocación, (Nos decían que no teníamos vocación)”. Lo mismo ocurrió conmigo, y estando en Manaus, había terminado de estudiar teología y estaba más involucrado y comprometido en el movimiento indígena. Por lo que un provincial pensó que no me tomaba en serio la congregación y me pidieron que me retire. Pero mi superior me pidió que me quedara. En 1993, ese padre me dijo que había otros jóvenes salesianos, que querían estudiar teología en Guatemala, y me preguntó si quería ir a acompañar a los otros. Entonces fui a Guatemala, fui ingenuo y no sabía que tenía un pasaje de ida.



Imagen 1
Justino Sarmiento Rezende. Fotografía de las autoras.

Los entrelazamientos y tensiones entre la cosmología indígena y el catolicismo

P: ¿Cómo dialogaba el catolicismo con la cosmología propia, como era ese diálogo?

J: No había diálogo. Lo que me ayudó fue que se estaba comenzando a organizar el movimiento indígena y COIAB articuló un movimiento grande en la Amazonía brasileña. Reunió a muchos indígenas en las asambleas, en Manaus. Pero COIAB estaba afiliada a otra organización mayor, COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica)⁵. En 1987, surgió FOIRN, la Federación de las Organizaciones Indígenas de Rio Negro. Era una copia de la Federación Shuar en Ecuador, algunos fueron allá, participaban en asambleas y regresaban, pensando que deberían hacerlo de un modo similar. Así me involucré, participé en esos eventos grandes en Brasilia,

⁵ La COICA es una organización que agrupa a nueve organizaciones indígenas en 9 países amazónicos.

en las asambleas indígenas. En 1992, fui al Eco 92 en Rio de Janeiro, y participé, allí había seminarios para hablar de “tierra” y “territorios”. Estaba muy involucrado con esas cosas.

Me enviaron a Guatemala, y cuando llegué allá, pregunté cuándo iba a regresar y me dijeron que me tenía que quedar para conocer el trabajo de los misioneros salesianos. En 1993, los salesianos de Guatemala estaban haciendo trabajo de valorización de la cultura, de los rituales, todos los misioneros aprendían la lengua q’eqchi’ en Altaverapaz. Ya tenían la práctica de la educación escolar indígena. Me dijeron que me habían enviado para convivir con ellos. Había un padre indígena, el padre Jorge Puthenpura que aún está allí, él también estaba creando un seminario para indígenas. Creó una congregación femenina indígena del pueblo q’eqchi’. Ahí estuve en las sierras, visitando, también soñando cómo podría hacer cuando me tornara padre. Al regresar a Brasil fui ordenado padre y destinado para la misión Iauaretê, una misión grande, donde un misionero austriaco prohibía hablar de cultura. Este misionero decía: “acá está prohibido hablar de cultura”, así hablaba.

Al llegar allá, el misionero me daba cierta libertad. Como yo hablaba la lengua tukano, aunque él lo prohibía, yo hablaba y él no entendía nada. Hablábamos de cultura, de cómo íbamos a hacer para valorizar nuestra cultura, cómo es la comprensión de la cosmología, cosmovisión, las divinidades de origen, nuestros orígenes, historias, surgimiento. Fui moviéndome por las comunidades, iba a las comunidades realizando encuentros, conviviendo. Fue cuando planteé que para hacer la diferencia necesitábamos más gente y tanto hombres como mujeres. De modo que después fue aumentando, una comunidad no tiene solo catequistas, tiene otros líderes también. Tuvimos una participación de 800 personas en esas formaciones anuales. Había otro padre italiano, que admiraba la cuestión indígena, él decía: “deja que quien no esté de acuerdo hable, igual, pero puedes hacer cosas. Eres padre, eres pariente de ellos, ayuda para hacerlo como ustedes lo harían.”

Él hablaba de los costos y del dinero para la realización de cualquier proyecto que se deseara. Se comenzaron a hacer misas en tukano, a realizar cantos, traducciones, danzas, celebraciones. La gente se emocionó con esa política religiosa y cultural. Después de un año o dos, comenzaron a cuestionar si estaba bien eso que estaban haciendo, que antes los misioneros decían que lo que hacíamos era del diablo, que nosotros estábamos tocando instrumentos considerados del diablo en la iglesia. Fue cuando propuse dejar de realizarlo, ya que percibí que yo estaba siendo también dominador, pero en el otro extremo.

Los primeros misioneros eran dominadores, queriendo civilizar, y yo de repente estaba queriendo indigenizar demasiado también. Como yo conocía la educación en la escuela indígena en Guatemala, yo quería que todas las escuelas tuvieran ese mismo perfil. Que en la escuela se estudie sus propios conocimientos, con sus propias pedagogías, que los profesores hablen la propia lengua y la escriban. Quiere decir que de repente estaba forzando también. Y esto generó crisis existenciales en ellos y en mí también.

Ya estaba en el último año, y le comenté al padre Franco, que la formación no estaba funcionando por el cuestionamiento que le hacía. Él respondió: “qué bueno. Hoy sabes que tienes experiencia de cuatro años en la práctica, sabes cuales son las dificultades y lo que la gente está cuestionando. Ellos tienen razón en cuestionar.” Resaltó mis buenas intenciones, ya que fui uno de los primeros padres indígenas de la región.”

Creamos seminarios sólo para indígenas también. Al plantearle que no quería continuar,

me enviaron a estudiar misiología, un área de la teología. Y me preguntó si quería estudiar en Roma o en San Pablo, por lo que señalé mi interés en estudiar en San Pablo, ya que quería estudiar en un lugar donde hubiera indígenas. Y ahí fui, a una Facultad, que solo tenía teólogos de América Latina, que era de la Teología de la liberación, ahí estudié dos años. Estudié en Ipiranga.

Después regresé en el 2000 a Manaus, con todas esas ideas aumentaron mis inquietudes. Comencé a estudiar la historia de la evangelización de América Latina, de los campesinos. Estudié con estudiantes de filosofía y trabajé con ellos. Otro inspector provincial me decía que, si quería renovar la mentalidad, que comenzara como estudiante de filosofía, entonces yo reflexionaría con ellos, y crearían una nueva mentalidad.

Incorporé músicas indígenas con los jóvenes, creamos grupos de danzas indígenas. Participaba en la asociación de mujeres indígenas y hacíamos fiestas. Después en 2004, regresé para Iauaretê de nuevo. Solo que en aquel contexto estaban aconteciendo seminarios importantes sobre la educación en la región de Rio Negro. Era en FOIRN, un instituto Socioambiental que estaba realizando debates importantes, de cómo la escuela pudiera salir de las manos de los misioneros para la gestión de los laicos indígenas. El obispo no tenía ningún problema, ya que los profesores podían asumir esa tarea. Las monjas, quienes se ocupaban de la gestión de la escuela, tampoco tuvieron problema. Fue entonces que surgieron discusiones, diciendo que hay que preparar a la gente antes de asumir el cargo. Por lo que un provincial brasileño, me llama y me propone que haga una maestría en educación en una universidad en Campo Grande, a lo cual me negué al inicio. Pero dijo que buscara mis cosas, y que fuera a Campo Grande en Matto Grosso do Sul y acepté. Realicé una Maestría en Educación para la formación de educadores indígenas. La línea era la educación indígena y la diversidad cultural. Nuestro curso fue más bien de antropología de la línea de estudios culturales. Me la pasé estudiando, escribí varios artículos que luego fueron parte de un libro titulado “La educación en la visión de un *tuyuka*”.

Después terminé en 2007, defendí mi tesis y me fui para Iauaretê. Ahí, entré en otro movimiento de política partidaria. Quería que los indígenas asumieran cargos mayoritarios en las alcaldías. Hacía eso, como tenía un mayor alcance en la región, visitaba las comunidades, y aprovechaba para hacer política, en el partido de los trabajadores. Ganamos en la segunda vuelta. Luego recibí críticas de la gente, porque el partido no realizó una buena gestión. En el año 2010 fui al territorio Yanomami, y en 2011, entré en la licenciatura como formador, en Licenciaturas indígenas en la carrera de Desarrollo sostenible y Educación indígena. Me quedé con los Yanomami, 7 años involucrado con ellos.

P: ¿Los yanomami se convirtieron al catolicismo?

J: La mayoría no, algunos se bautizaron. Hicimos preparación de aquel modo originario, con la presencia de los caciques. Ellos comentaban que también tenían sus propios rituales, explicándome que ellos también tenían unción con óleo en su propia cultura. Luego que les expliqué cómo se realiza en la iglesia, propuse de realizarlo a partir de la cultura de ellos. Ellos hicieron todas las pinturas, plumajes, y fui pintado. En ese momento, los caciques se reunieron y decidieron que yo usaría solo vestimenta de padre y que bautizaría como tal, ya que yo no era cacique como ellos ni hijo de ellos.

Me quedé hasta el 2016 y me dediqué a la formación de los profesores. Ellos acudían a mí como alguien que podría ayudar mucho en los cambios en el estilo de la educación indígena. Entonces recomendaron mi nombre para ser secretario. Realizaron una invitación y mandaron a nuestro provincial solicitando que asumiera. Pero no quisieron. Decían que no iba a funcionar. Un cargo político nadie sabe hasta cuando uno podía quedarse allí. Para asumir debería pedir permiso y alejarme del ministerio.

Después de mucha discusión, me propusieron hacer un doctorado, para tener algo más seguro que un cargo político. Continué actuando en el movimiento indígena hasta ahora.

Después fui asesor del Sínodo de Amazonía. Fue una buena experiencia con todos los obispos de la Amazonia brasileña. Panamazonia, que son 9 países, y estuve en todos esos lugares. Hicimos reuniones presenciales con el papa Francisco. Viví en el predio de Santa Marta. Fue una buena experiencia. Luego terminé el doctorado y fui a trabajar a Santa Isabel, Manicoré, al río Madeira. Luego entré en un proyecto y estoy circulando por aquí.

P: ¿Cómo fue en el pasado la presencia salesiana con relación a las prácticas tradicionales? ¿Cómo veían los rituales de los indígenas de la Amazonía?

J: La mayoría no fue para entender eso, fue para enseñar. La mayoría de los sacerdotes no vino para aprender con los indígenas. Ellos vinieron para ayudar, para tornarlos “gente”, por eso la importancia de la sacramentalización, como el bautismo y otros sacramentos. El que no quería asumir eso era excluido. Por eso se decía que, en América Latina, la cruz y la espada andaban juntas. El que no quería ser bautizado era muerto. Los misioneros no eran los que mataban, pero andaban junto con los colonizadores. Unos ayudaban a otros en ese aspecto. Los misioneros en Rio Negro no fueron para enseñar. Todo lo que ellos veían de prácticas culturales, no era para ser valorizadas, sino para ser combatidas. No fueron solo las prácticas, sino que también fueron combatidos los especialistas. Cuestiones de danza, música, cura, todo eso era combatido. Como también las malocas fueron combatidas. Ellos consideraban a las malocas, las casas rituales como muy sucias y fueron consideradas lugares de orgía. Comenzaron a destituir, a provocar cambios, para que cada familia hiciera su casa, por eso surgen las aldeas, cada familia con su casa. Antes era una casa común, con varios compartimentos.

Después hubo algunos más conscientes que ya tenían una formación o sensibilidad, para valorizar la cultura, destacando que la cultura era muy buena, y era para valorizar la lengua, y los rituales. Pero era una minoría, sufrieron represalias, persecuciones, de un sector mayor que tenía un proyecto civilizatorio. Entonces estos no podían celebrar más la misa, porque se lo vio como un contra testimonio.

Eso ganó más fuerza después del Concilio Vaticano II. En 1961, 1965, hubo grandes asambleas en América Latina. En 1968 en Medellín, después en 1979 en Puebla, donde se habló mucho de los indígenas. En ese clima, en 1972 fue creado el Consejo Indigenista Misionero (CIMI), en Brasil. Comenzaron a surgir simposios y seminarios de teología indígena aquí en América, y en Brasil a partir de CIMI. Entonces, algunos misioneros lo tomaron en serio. En Mato Grosso, quienes trabajaban con los xavante y bororó, hicieron un buen trabajo de la valorización de la cultura. Pero también se quedaban mucho tiempo allí, 30 o 40 años, en nuestra región, quien quería hacer algo diferente

lo apartaban, porque echaba a perder el trabajo.

También hubo otros, que tuvieron más tolerancia para quienes querían incentivar música en la propia lengua. Algunos ya celebraban la lengua indígena de la región. Había una tolerancia mayor de algunos extranjeros que tenían buena voluntad y lo hacían. Hoy en día, la generación más joven no tiene tanta voluntad, aún siendo indígena.

Somos 10 padres indígenas salesianos, en la misma región de Rio Negro y somos 22 sacerdotes indígenas. Somos la región con más padres indígenas en América latina. A pesar de eso, yo no veo mucho interés de esforzarse, de hacer música en la propia lengua, de traducción de la Biblia, o por lo menos traducción de las lecturas que van a realizar. No tiene interés en predicar en su propia lengua. Entonces, hay más mentalidad blanca que indígena. No basta ser indígena, si se piensa que con ser indígena va a ayudar, hay que hacer un mayor esfuerzo. No regresé más para esa región, me quedé en el campo académico, en el campo de investigación. Aún busco asesorar parroquias. Quiero decir que la mayoría de los padres de ahora, no tienen la mística de querer hacer una diferencia, porque en aquel momento, estaba la influencia de la Teología de Liberación, había grandes pensadores, teólogos de América Latina que provocaban a pensar diferente.

En Brasil, hoy en día, los padres quieren hacer misas bonitas, en las grandes iglesias, con sotanas valiosas. Es el sector que es más fuerte ahora, y los indígenas quieren entrar en la lógica del consumismo religioso, aburguesamiento. Permanecer en el lugar más fácil.

En nuestro consejo provincial, yo digo “dejen a los indígenas trabajar en la región donde nacieron porque si los mandamos sólo a un lugar donde no hay indígenas, se van a ir acostumbrando a otra mentalidad. Después de 5, 6 años surgió otra generación de misioneros indígenas, con otra mentalidad, también estudiaron afuera. No conseguimos crear un cuerpo, y también lo digo en la antropología, en Manaus, “vamos a hacer una antropología indígena”, sin embargo, no hay un entrelazamiento de ideas, ni siquiera de conceptos. Si no se utilizan conceptos de otros indígenas, no toma cuerpo una antropología indígena.

La vida misionera es así también, si nosotros no conseguimos tener una línea pastoral teológica, cada uno tira para su lado. Se precisa retomar, hacer reuniones a partir de los jóvenes que están en formación. Muchos padres indígenas tienen pereza de escribir. Si no se escribe, no se va a conocer lo que piensa de su pastoral. ¿Cuáles son las dificultades que tiene? Si se escribe da para pensar: ¿Cómo vamos a hacer? ¿Cómo vamos a lidiar con las situaciones? Es eso lo que falta.

Si bien no destruimos a nuestros especialistas, no combatimos las casas ceremoniales como los antiguos, somos indiferentes. No tomamos partido en favor de nuestras comunidades. Si nos convertimos en padres, estamos ahí, sin compromiso con las causas indígenas. Dicen: “vamos a iniciar nuestra misa, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”, lo que hace cualquier padre. [habla en *tuyuka*]. Incluso algunos no saben hablar la lengua, por lo que se habla todo en portugués. Es otra lógica. Los mismos esquemas del rito romano. “Hermanas, hermanos, reconozcamos nuestras culpas para celebrar la digna santidad y el misterio.” Para mí, es tomar las ideas y transformarlas en nuestros lenguajes. Transportar esos principios universales, y convertirlos en principios localizados para la comunidad, para la gente. Hoy en día falta eso. Se puede aumentar el número de padres indígenas y religiosos, podemos perdernos

en este mundo lingüístico performático, porque la realización de la celebración es una performance, desde la perspectiva antropológica: ¿Cómo se hacen? ¿Cuáles son los símbolos significativos para nosotros, para ese día, ese ciclo de vida, ese ciclo lunar, en ese tiempo?

De la primera menstruación de nuestra sobrina, ¿qué fiesta se hace en ese momento? Nosotros solo celebramos Navidad, Pascua, pero no respetamos los ciclos vitales de nuestro pueblo. El ritual de iniciación, ¿será que era el momento de bautizar? ¿O en el inicio? ¿O de inmediato? Ahí viene toda la discusión sobre los ministerios. ¿Solo un sacerdote puede hacer esos rituales, o un especialista tuyuka, tukano, puede también realizar esos ministerios?, ¿Será que la Iglesia no puede reconocer a un chamán para que sea él quien dé el nombre, quien bautice, por decirlo así, al mismo tiempo que realiza el ritual de nominación? ¿No coinciden bien estos dos momentos? Todo esto lo discutimos en general. Ahora están pensando en el rito amazónico, esto es una gran disputa. Hay algunos obispos que dicen que no es necesario pensar en eso. Ya existe el rito romano, el oficial de la Iglesia. Sí, claro que existe. Pero el Papa está diciendo que se piense en otro rito, donde puedan incorporar otras formas de celebrar, donde puedan reconocer otros servicios especializados.

Palabras finales

Justino en su forma de pensar y actuar muestra su transitar entre la vida tuyuka, el sacerdocio, el activismo político y la academia. Estas múltiples maneras de estar en el mundo pueden producir disonancias, y generar contradicciones y tensiones. Pero Justino lo enfrenta llevando siempre presente la herencia cultural legada por su abuelo, sus padres, los conocimientos de su pueblo. En este cruce de caminos, su figura nos invita a reflexionar sobre las posibilidades y los límites del diálogo intercultural. Su experiencia muestra que transitar entre mundos no implica necesariamente abandonar uno por otro, sino encontrar formas de integrar, resignificar y construir puentes entre ellos. Permite que estas formas de vida dialoguen con un cristianismo abierto, más permeable a diversas cosmovisiones.

Asimismo, el activismo indígena constituye un aporte constante a brindar respuestas a las imperiosas demandas y necesidades de los pueblos indígenas de la Amazonía, este activismo no puede escindirse de la vida religiosa ni de la vida académica, pues el conocimiento no solo documenta, sino que también busca transformar la realidad social y política. De modo que la vida académica, la investigación sobre su propia cultura o la de otros pueblos de la región, permite materializar en forma escrita saberes, conocimientos, formas de vida, y profundas transformaciones; producto del avance de la frontera colonizadora y de políticas económicas y sociales que han incidido negativamente en los pueblos indígenas.

Su historia nos recuerda que la identidad no es estática, sino un proceso en constante transformación, donde el pasado, el presente y el futuro se entrelazan en nuevas formas de ser y estar en el mundo. Esta conversación permite acercarnos a la complejidad de una vida atravesada por diferentes culturas, sociedades y circunstancias históricas, y abre puertas para futuros diálogos y entrelazamientos de conocimientos. A través del activismo, la espiritualidad y la academia, Justino encarna una forma de conocimiento que no solo interpreta la realidad, sino que también busca transformarla, abriendo caminos para la autonomía, la autodeterminación y la justicia de los pueblos indígenas.

 **Silvia Hirsch** tiene una maestría y doctorado de la Universidad de California en Los Ángeles. Actualmente es docente e investigadora de la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, de la Universidad Nacional de San Martín. Investiga temas vinculados a la educación, salud, género e identidades en comunidades guaraníes y tapietes de Argentina.

 **Jimena Bigá** es doctoranda en Estudios Indígenas en la Universidad de Helsinki, donde desarrolla un proyecto colaborativo con metodologías descolonizadoras junto al pueblo Tuxá de Rodelas (Bahía, Brasil). Tiene una maestría en Arqueología con enfoque en arqueología indígena por la misma universidad y forma parte del proyecto EDGES, financiado por la Unión Europea. Sus temas de investigación incluyen educación escolar indígena, conocimiento ecológico tradicional, (multi) temporalidades y territorialidades indígenas del río São Francisco. Actualmente integra el equipo técnico que apoya la demarcación territorial del pueblo Tuxá.