



ANDREA PONCE GARCIA

**“Trayectoria de la(s) memoria(s)
Aikewara: del *evento* de la Guerrilla de
Araguaia a la Comisión de Amnistía en
el actual contexto de revisión de la
dictadura brasileña”**

*“Trajetória da(s) memória(s) Aikewara: do evento da Guerrilha do
Araguaia até a Comissão de Anistia no atual contexto de revisão da ditadura
brasileira”*

Campinas

2015



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

ANDREA PONCE GARCIA

**“Trayectoria de la(s) memoria(s) Aikewara:
del *evento* de la Guerrilla de Araguaia a la Comisión de
Amnistía en el actual contexto de revisión de la dictadura
brasileña”**

*“Trajetória da(s) memória(s) Aikewara: do evento da Guerrilha do
Araguaia até a Comissão de Anistia no atual contexto de revisão da ditadura
brasileira”*

Tesis de Maestría presentada al Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas para la
obtención del Título de Máster en Antropología Social

*Tese de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
para a obtenção do Título de Mestra em Antropologia Social*

ORIENTADOR: Prof. Dr. José Maurício P. A. Arruti

Este exemplar corresponde à versão final da tese, defendida pela
aluna Andrea Ponce Garcia, orientada pelo Prof. José Maurício
Arruti e aprovada no dia 17/03/2015

CAMPINAS

2015

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

P773t Ponce Garcia, Andrea, 1986-
Trayectoria de la(s) memoria(s) Aikewara : del evento de la Guerrilla de Araguaia a la Comisión de Amnistía en el actual proceso de revisión de la ditadura brasileña / Andrea Ponce Garcia. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: José Maurício Paiva Andion Arruti.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios Suruí. 2. Memória. 3. Ditadura. 4. Guerrilhas - Araguaia, Rio, Vale - História. 5. Violência. I. Arruti, José Maurício Paiva Andion, 1967-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Trajetórias da(s) memória(s) Aikewara : do evento da Guerrilha do Araguaia até a Comissão de Anistia no atual processo de revisão da ditadura brasileira

Palavras-chave em inglês:

Suruí Indians
Memory
Dictatorship
Guerillas - Araguaia, Rio Vale - History
Violence

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestra em Antropologia Social

Banca examinadora:

José Maurício Paiva Andion Arruti [Orientador]
Artionka Manuela Goes Capiberibe
Stephen Grant Baines

Data de defesa: 17-03-2015

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 17 de março de 2015, considerou a candidata ANDREA PONCE GARCIA aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Jose Mauricio Paiva Andion Arruti

A handwritten signature in blue ink, written over a horizontal line. The signature is highly stylized and cursive.

Profa. Dra. Artionka Manuela Goes Capiberibe

A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is cursive and somewhat compact.

Prof. Dr. Stephen Grant Baines

A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is cursive and clearly legible.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é discutir os diversos aspectos que configuram a trajetória que a(s) memória(s) do povo indígena Suruí Aikewara da aldeia Sororó (sudeste do estado do Pará, Brasil) têm experimentado a partir de um evento histórico particular: a repressão militar à Guerrilha do Araguaia (1972 - 1975). Trata-se de um exercício que reflete sobre os mecanismos de acionamento ou apaziguamento do silêncio, conforme eles, os índios, contam sua própria versão sobre a experiência vivida no contexto da ditadura civil militar.

Palavras-chave: Suruí Aikewara, memória, ditadura, Guerrilha do Araguaia, violência

ABSTRACT

El objetivo de este trabajo es problematizar varios de los aspectos que moldean la trayectoria que la(s) memoria(s) del pueblo indígena Suruí Aikewara de la aldea Sororó (sudeste del estado de Pará, Brasil) han experimentado a partir de un *evento* histórico particular: la represión militar a la Guerrilla de Araguaia (1972- 1975). Se trata de un ejercicio que pretende dar cuenta de los mecanismos de accionamiento o apaciguamiento del silencio, conforme ellos, los indígenas, relatan su propia *versión* acerca de la experiencia vivenciada durante el contexto de dictadura civil militar.

Palabras clave: Suruí Aikewara, memoria, dictadura, Guerrilla de Araguaia, violencia

Índice de contenido

INTRODUCCION.....	1
I	
Los Aikewara y el <i>evento</i> de la Guerrilla de Araguaia	17
1.1 Un pueblo en fuga.....	18
1.2 Los Aikewara y sus nuevos encuentros	26
1.2.1 Encuentro con los guerrilleros: de <i>paulistas a terroristas</i>	29
1.2.2 Encuentro con los militares: <i>marehai, kamará punura</i>	35
1.2.3 Las tres memorias	38
1.2.3.1 Lo Común	39
1.2.3.2 ‘ <i>Los que fueron</i> ’	44
1.2.3.3 <i>Los que quedaron</i>	46
Consideraciones finales.....	48
II	
Distribución de Responsabilidades:	
los <i>desaparecidos</i> de Araguaia y los Aikewara.....	51
Después de ‘Araguaia’	51
2.1 Los <i>Desaparecidos</i> políticos	54
2.1.2 Los cuerpos	55
2. 2. La lucha de los familiares: traspaso de la memoria íntima a la pública	58
2.3 Acciones estatales: del silencio archivado a la corresponsabilidad institucional.....	64
2.4 El encuentro de los Aikewara con los <i>desaparecidos políticos</i>	68
2.5 Apuraciones: Cuerpos <i>punura</i>	74
Consideraciones finales.....	77
III	
Construcción de la “ <i>Historia Verdadera</i> ”	

Narraciones, estigmas y mediaciones	79
3.1 Alertas de silencios	80
3.2 Los primeros relatos.....	85
3.2.1 Testimonio.....	86
3.2.2 Las publicaciones	88
3.3 Cabezas cortadas: circulación de versiones y estigmas.....	94
3.3.1 Acceso a lo-dicho	95
3.4 Disparidad discursiva y des-balance categórico	102
3.5 La ‘historia verdadera’: mediadores movilizados y la traducción discursiva	106
3.6 La cuarta memoria: re-significación generacional.....	111
Consideraciones finales.....	115
IV	
De Víctimas a Amnistiados Políticos: lo Individual y lo Colectivo	117
4.1 El contexto de enunciación de la memoria.....	119
4.1.1. La Comisión Nacional de la Verdad	119
4.1.2 “Comisión de Verdad Suruí”	124
4.1.3 Entrega del <i>Informe Aikewara</i>	131
4.1.4 El Informe Nacional	136
4.2 Los Aikewara y la Comisión de Amnistía	139
4.2.1 Ambigüedades de la Ley de Amnistía	139
4.2.2 De <i>víctimas públicas a amnistiados políticos</i>	141
4.3 Sujetos de derechos: entre o individual e o coletivo	144
Consideraciones finales: Memoria, Territorio y lo Colectivo	152
CONCLUSIONES.....	159
BIBLIOGRAFIA.....	167

Para los Aikewara
y Esperanza

AGRADECIMIENTOS

La consecución de este primer resultado de algo que es concebido como un proceso (en diversos niveles) realmente fue posible debido a la multiplicidad de fuerzas convergentes que me permitieron tomar el desafío de escribir sobre un proceso tan complejo y contemporáneo. Comenzando por el apoyo financiero por parte de la SENESCYT- IECE, institución ecuatoriana de crédito educativo que me otorgó la beca para efectuar el presente estudio.

Desde sus inicios, llevarlo a cabo me representó un camino que de alguna manera fue delineándose así mismo, las trayectorias de la investigación se hicieron también parte de mi propio caminar personal. Lo que hallé apasionante de este tema es que realmente presenta tantas ramificaciones de análisis, razones por las cuales, fue muy importante poder haber contado con las observaciones y reflexiones de mi orientador, Prof. Dr. José M. Arruti, durante un esfuerzo compartido para organizar de la mejor manera posible el material que foi recogido.

Quedo con enorme gratitud a la profesora Iara Ferraz, por su gran generosidad, sus valiosas observaciones y las varias horas de conversaciones. Me gustaría también agradecer a Adriana Villalón por su predisposición de comentar constantemente el trabajo y aportarme con fuertes ideas.

Durante la realización del trabajo de campo, las personas que fui conociendo en los trayectos fueron claves para aproximarme paulatinamente a la temática trabajada. En la ciudad de Belém do Pará, quedo muy agradecida entre tantas otras personas con Paulo Fonteles, Rodrigo Peixoto y la antropóloga Luiza Mastop-Lima.

Personas como Marcelo Zelic fueron desde el comienzo de la investigación una gran inspiración para pensar holísticamente las dimensiones de la problemática indígena en período de dictadura militar. Este trabajo habría resultado incompleto sin los aportes de mis

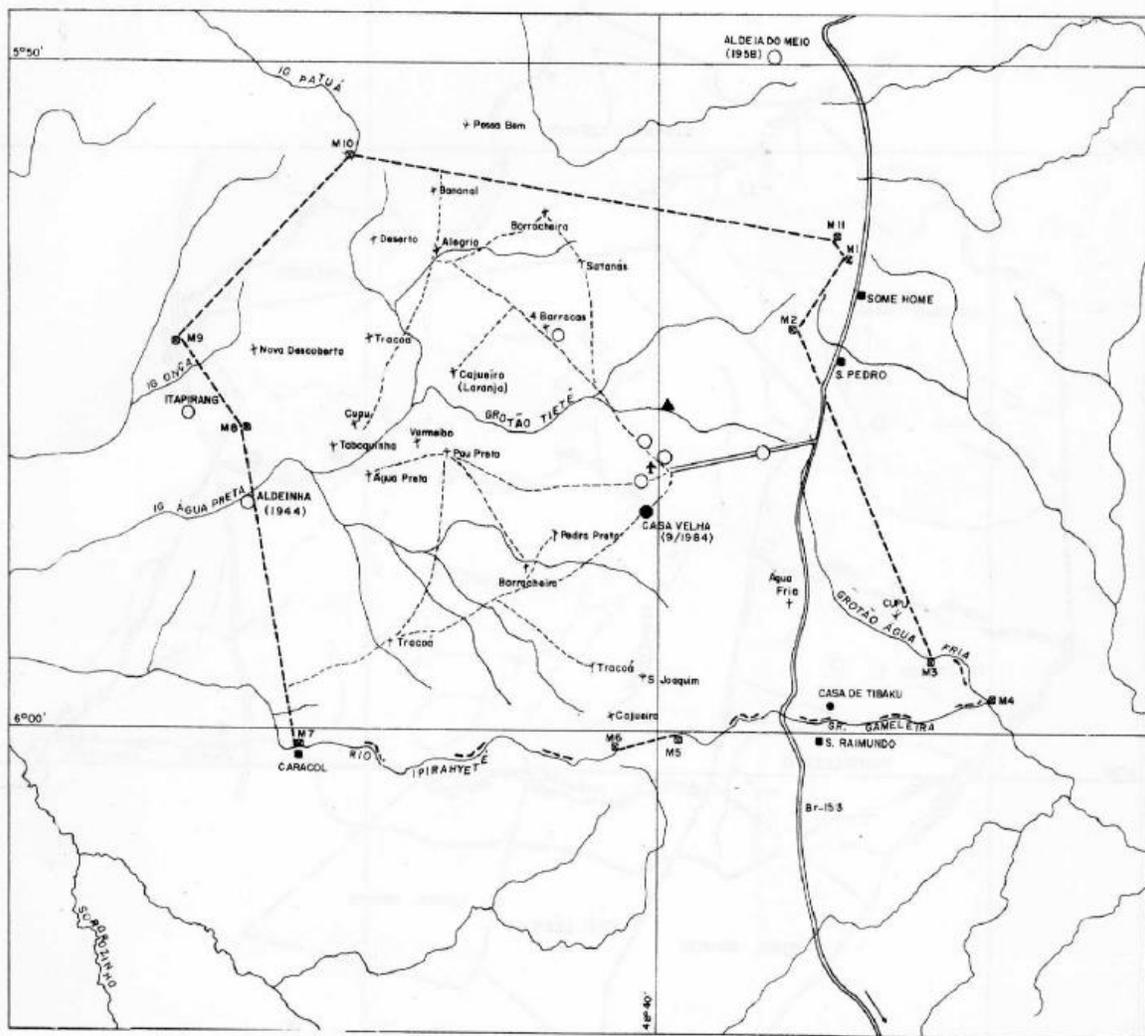
colegas y amigos del curso de maestría, con quienes aprendí realmente en varios sentidos, a Paty, Lau; mostrándose también siempre presentes los amigos de la vida, que pese a cualquier distancia, consiguen ser parte de mis andanzas.

De los gracias más sinceros y profundos por la incondicionalidad de mis padres y hermanos, gran parte de la fuerza y energía proviene justamente de ellos.

Evidentemente, por los momentos que compartí en la aldea Sororó, agradezco de todo corazón al pueblo Aikewara por su recibimiento, sus palabras, sus silencios. La experiencia junto a ellos (compartida con una amiga de caminos) me llevó a reflexionar en mi propia vida y en mis propias fugas.

Figuras y tablas

Imagen 1: <i>Mapa aldea Sororó</i>	4
Tabla 1: <i>Datos etnográficos Surui Aikewara</i>	23
Imagen 2. <i>Api lanzando su flecha- de fondo, el “centro” de la Aldea Sororó</i>	30
Imagen 3: <i>Portada y primera página de artículo en revista História Imediata</i>	88
Imagen 4: <i>Portada y primera página de artículo en revista Movimento</i>	89
Imagen 5: <i>Primera página de artículo en revista GQ</i>	94
Imagen 6: <i>Primeras páginas de artículos publicados en Diário do Pará</i>	97
Imagen 7: <i>Jóvenes Aikewara durante realización de video “Lembranças do Território”</i>	146
Imagen 8: <i>Red de actores implícitos</i>	154



SINAIS CONVENCIONAIS

- ALDEIA ●
- ANTIGA ALDEIA ○
- NÚCLEO OU POVOAÇÃO ■
- LIMITE DA ÁREA - - - - -
- MARCO DE LIMITE ■
- AUTO ESTRADA = = = = =
- CAMINHO - · - · - ·
- CURSO D'ÁGUA ~ ~ ~ ~ ~
- CASTANHAL †

- POSTO INDÍGENA ▲
- CAMPO DE POUSO ▲

ESCALA GRÁFICA



Imagen 1. Mapa aldea Sororó. Fuente: Calheiros, 2014

INTRODUCCION

El presente trabajo consiste en una etnografía de la trayectoria de la(s) memoria(s) del pueblo Suruí Aikewara en torno al *evento* particular de la represión de la Guerrilla de Araguaia durante período de dictadura civil militar brasileña (1964- 1985) y las prolongaciones temporales del mismo.

Los Aikewara¹ (tronco Tupi) de la aldea Sororó al sudeste del estado de Pará han atravesado una serie de transformaciones inscritas en las *fugas* que han emprendido a partir de ataques inter-tribales y, posteriormente, a raíz de los primeros contactos con los “blancos”, siendo recibidos a bala en 1947 y 1957 por castañeros locales o siendo cooptados para cazar pieles². En la década de los sesenta sufrieron una importante reducción poblacional a causa de una epidemia de gripe, originaria de los primeros contactos establecidos con los ‘blancos’ (en lengua nativa, *kamará*).

Siendo cerca de cuarenta personas, en 1972, los Aikewara vieron su territorio invadido de militares (*kamará marehai*) que llegarían anunciando su lucha contra los *terroristas* organizados en el movimiento subversivo, lucha en la cual serían incluidos campesinos de la región, así como los Aikewara.

En el caso de los indígenas, la mayoría de los hombres fueron forzados a servir de “guías” para el personal del Ejército que tenía como objetivo declarado el de *cazar* a los militantes del Partido Comunista de Brasil (PCdoB) en las profundidades de la selva. Aquellos que fueron cooptados, guardan dentro de su memoria, episodios marcantes que tienen que ver con el proceso de aniquilación de los guerrilleros, conocidos como “paulistas” o “povo do mato” desde su llegada a la región de ‘Bico do Papagaio³’ desde 1964. A más de

¹ A lo largo de este trabajo se ha optado por utilizar la denominación completa *Suruí Aikewara* o solamente *Aikewara*, al haber sido ésta la sugerencia proveniente de gran parte de los pobladores actuales de la aldea Sororó, quienes me refirieron que ‘Suruí’ sería la denominación más ‘estatal’, mientras que su forma de auto-identificarse es ‘Aikewara’ (*gente*). Diario de campo, abril, 2014.

²Más adelante volveremos sobre este asunto.

³ La desembocadura del río Araguaia en el Tocantins forma una imagen, que en conjunto remete al pico de esta ave, por eso el motivo de su nombre.

los malos tratos a los que se vieron sometidos durante las jornadas de *caza*, los hombres Aikewara fueron testigos forzados de escenas de tortura a campesinos locales y de la decapitación de algunos de los ex guerrilleros.

Además del respaldo y de la mediación funcional de la Fundación Nacional del Indio (Funai), el aparato militar se valió de otras tácticas para conseguir la ‘colaboración’ de los indígenas, entre ellas: la intimidación, malos tratos, promesas de regularización territorial.

Mientras un grupo fue forzado a acompañar a los militares en la selva, el restante de la población se vería confinada a quedar prácticamente presa al interior de la aldea, con restricciones de movilidad, acceso a alimentos, dinamización de prácticas culturales y sociales. El *pajé* (líder espiritual), las mujeres y los niños son quienes re- construyen *otra* memoria, que retrotrae casos de abortos prematuros, escenas de temor frente a un ‘estado de sitio’ que fue instalado, así como por la preocupación latente por sus esposos/padres. Es significativo al respecto, que incluso la fiesta ritual de los *karuara*⁴ que los Aikewara habían planificado tuvo que ser cancelada a causa de la intromisión militar. Su cotidianidad se vio trastocada en diferentes niveles y en distintas dimensiones.

De tal suerte, memorias especializadas de *los que fueron* junto con los militares, como de *aquellos que quedaron* en la aldea se juntan a otra memoria de naturaleza más común, mediante la cual se evocan situaciones que incluyen su propia experiencia/encuentro con los guerrilleros (*paulistas- terroristas – desaparecidos políticos*).

No obstante, el *evento* de la represión a la Guerrilla de Araguaia se extendió incluso después de que el movimiento guerrillero fuera totalmente desarticulado. Siendo así, los Aikewara acrecentaron a su repertorio mnemónico, las diferentes acciones tácticas llevadas a cabo para el desaparecimiento progresivo de los restos mortuorios de los para en ese entonces ya *desaparecidos políticos* durante las llamadas “operaciones limpieza”.

⁴Espíritus de los pajés muertos, que pueden causar enfermedades, si no son realizadas las prácticas rituales necesarias.

Por su parte, la historiografía nacional realizó todos sus esfuerzos para que ‘Araguaia’ como *evento* en sí fuera refugiado en el olvido, sin embargo, principalmente a causa de la lucha de familiares de los *desaparecidos* políticos de Araguaia, como de asociaciones de campesinos, el debate ha sido puesto en la mesa de discusiones a nivel nacional. Desde la década de los años ochenta fueron realizadas algunas caravanas de familiares de los desaparecidos, en las cuales fue reivindicado el derecho a la búsqueda de los restos mortales de los mismos.

En ese proceso, los indígenas Aikewára también han formado parte, dado que se les ha instigado para que revelen los supuestos lugares de entierro.

Después de la publicación de algunas materias periodísticas⁵ se reforzó el estigma creado en torno a los indios como los supuestos “cortadores de cabeza” de los ex militantes, hecho que les ha significado a largo plazo, un distanciamiento con los integrantes de la asociación de familiares de los desaparecidos y de campesinos locales.

En otras palabras, la presencia y agencia de los indios Aikewara en este *evento*, los ha colocado en lugar inestable, donde a veces son considerados las víctimas y en otras ocasiones, los victimarios; su “papel” en este episodio particular de la historia brasileña ha estado siempre en constante negociación.

Acuerdos interministeriales proyectados para la búsqueda de los *desaparecidos políticos* terminaron por incluir a los Aikewara, quienes a cambio de colaboración e información de posibles localizaciones de osadas han visto su propia *historia* particular en torno al *evento* en medio de la ‘controversia pública’ originada. Ello ha dado paso a que la narrativa Aikewara haya pasado a asumir nuevos espacios públicos en donde una *versión* colectiva está siendo promovida como la *historia verdadera* frente a anteriores relatos. La trayectoria de la(s) memoria(s) Aikewara contempla entonces movimientos de estos dos últimos años en donde ha sido creada la llamada ‘Comisión de la verdad Suruí’, así

⁵ Ver capítulo 3.

como fue escrito un Informe⁶ (de ahora en adelante denominado *Informe Aikewara*) por dos antropólogos en coordinación con dos profesores de la aldea Sororó, el mismo que meses después fue entregado a la responsable del Grupo de Trabajo de pueblos indígenas en el espacio de la Comisión Nacional de la Verdad (CNV), y en base a la información testimonial que trae, los Aikewara apelaron pedidos de amnistía como *víctimas* del estado de excepción en la Comisión de Amnistía.

En este tránsito progresivo al espacio público, la narrativa y construcción de la versión Aikewara va denotando las motivaciones políticas por la recuperación del territorio⁷ colectivo, movilizadas principalmente por las nuevas generaciones, las cuales por su parte, dan cuenta de una suerte de memoria re-significada.

El presente esfuerzo analítico pretende dar cuenta de los mecanismos de accionamiento o apaciguamiento del silencio, conforme ha ido siendo construida una propia versión sobre de lo que fue experimentado durante la represión a la Guerrilla de Araguaia en el contexto de la dictadura civil militar brasileira. Problematizando los encuentros-contactos que han debido establecer con diversos actores nacionales que, hoy en día, son responsables de las políticas de memoria en la dinámica transicional en este país.

Contexto transicional en el cual la presencia y trabajo de la CNV ha originado nuevas controversias, así como los recientes resultados publicados en el tercer volumen del Informe final (diciembre 2014) en donde se contabilizan en total 210 desaparecidos, 191 muertos y 33 cuerpos localizados, dando un estimativo total de 434 muertos y desaparecidos durante la dictadura civil militar en Brasil, contabilizando 377 responsables de tales crímenes (Informe CNV, 2014)⁸.

⁶ Ferraz, I.; Calheiros, O.; Tiapé e Ywinuhu (org.). 2014. "O tempo da guerra": os Aikewara e a guerrilha do Araguaia. No prelo.

⁷ Pese a que em el capítulo IV abordaremos de manera más detenida y sucinta el tema de la situación de la Tierra Indígena Sororó, por el momento, colocamos que: "Em 1982 a FUNAI recebeu manifestações de que a área demarcada era muito inferior àquela necessária à reprodução física e cultural dos Suruí/Aikewar. O departamento fundiário da FUNAI exarou documentos reconhecendo que a área demarcada realmente não atendia as necessidades do povo. No entanto, apesar disso, em 1983 a área foi homologada e registrada..." (DOU/Fundação Nacional do Índio, 24/01/2012).

⁸Ver también <http://g1.globo.com/politica/noticia/2014/12/consulte-integra-do-relatorio-final-da-comissao-nacional-da-verdade.html>.

En este contexto político surgen varias interrogantes, que bien pueden guiar la investigación aquí presentada: ¿Cómo los sujetos Aikewara, desde el establecimiento de la CNV abordando su caso singular, son afectados y afectan sus narrativas y aquellas otras pautadas por los gestores estatales sobre el evento de la guerrilla de Araguaia? Y tal vez anterior a este pregunta podríamos cuestionarnos acerca de la paradoja entre el deseo del silenciamiento de tal evento y la emergencia del reconocimiento de ellos como actores-productores de nuevas versiones sobre ellos mismos. Entre los Suruí Aikewara, ¿qué es lo que conecta la "memoria controlada" en un tiempo pasado, con la reciente producción de procesos que los movilizan a re-contar los hechos?

Hay ciertamente muchos caminos desde los cuales orientar estas preguntas iniciales, al igual que muchas otras interrogantes que inquietaban la producción de campo. Esclarecemos algunos aspectos referentes al funcionamiento de este proceso entre la existencia de la Comisión Nacional de la Verdad, como vehículo de producción de demandas indígenas específicas; y cómo en el ámbito de esta tensa relación, diferentes perspectivas pueden ser observadas para leer ese *evento* como marco que desplaza a los Aikewara de su supuesta posición de ‘cortadores de cabeza’, re-colocándolos ahora, como *víctimas*, y en extensión como sujetos de derechos de reparación.

Al fin de cuentas, ¿Qué es los moviliza a ser parte de este tránsito de puntos de vista tan diversos sobre verdad y memoria? ¿Por qué se rompió el supuesto silencio instaurado en la aldea Sororó sobre este *evento*?, ¿Es exclusivamente la búsqueda por una reparación (individual y colectiva) lo que los ha hecho activar su ‘sensibilidad jurídica’ (Beltrão, Mastop-Lima, Fonseca: 2008) al momento de aproximarse y negociar con estos nuevos espacios y discursos en torno a la verdad y a la justicia?

Desplazándose junto con el *Informe Aikewara*, el 19 de septiembre de 2014, un grupo de 14 Aikewara recibió la reparación y el pedido de disculpas formales del Estado frente a lo testimoniado. No obstante, la provocación colocada insiste en la regularización territorial, colocando, de tal modo, otra provocación referente a la relación individual/colectivo.

Visto desde tal perspectiva, la idea es dar lectura a los mecanismos mediante los cuales los Aikewara se han movilizadado junto a una versión re-construida y pactada en términos de actualización de sus propias concepciones de justicia a los “rituales jurídicos de los blancos” (Beltrão, et al. 2008), como salida para poder optar por una reivindicación, en este caso pensada, territorialmente. En este sentido, parece ser que: “a questão fundamental não é se a sensibilidade jurídica dos Suruí Aikewára pode ou não ser concebida como direito, o que importa é reconhecer o seu poder imaginativo, construtivo ou interpretativo que tem sua força sustentada nos recursos coletivos da cultura local” (Íbid: 253). La comprobación de lo que se afirma estaría en la propia tentativa de diálogo con el ‘mundo de los blancos’.

Indígenas en la ditadura

“Sabe-se, em geral, que as políticas indigenistas praticadas pelo extinto SPI e pela FUNAI, nos tempos de gerais no poder, eram todas militarizadas e estavam no famigerado organograma do Estado de exceção inaugurado em 1964” (Fonteles, 2013: 124).

Al no poder ser dividida la historia en apenas períodos cronológicos, en la cuestión indígena me pareció pertinente tratar de pensar que el periodo comprendido entre 1964 y 1985 se constituyó en un *continuum* de varias circunstancias a las que los diversos pueblos indígenas habían sido previamente expuestos en gobiernos democráticos (anteriores y posteriores a los años de dictadura civil militar). Para debatir en torno al amplio fenómeno social que viene a ser la dictadura militar en la Amazonia brasileira resulta importante poner en consideración dos factores. Por un lado, la propia política indigenista de la década de los setenta principalmente; y por otro, la presencia de iniciativas de desarrollo e incentivos fiscales que se hicieron más evidentes en la región amazónica y que sin lugar a dudas trastocaron el paisaje de la región en varios sentidos.

Además de las situaciones “cotidianas” en cuanto a la relación hasta ese entonces creada entre el Estado –representada por SPI y después Funai- y los pueblos indígenas, se sumó el hecho de una notable militarización institucionalizada. De otro lado, los procesos de

homologación y delimitación de tierras experimentaron quedas o cambios. Los derechos indígenas se vieron altamente subordinados a planes gubernamentales, que muchas de las veces se valieron de ‘certificados negativos’ para desmentir la existencia de poblaciones indígenas sobre territorios que eran de ‘interés nacional’ a causa de sus recursos sobre la superficie de éstos, así como en sus subsuelos. Situación que no fue diferente en el caso del territorio de los indígenas Aikewara, como veremos más adelante.

Las disposiciones estatales durante los años del golpe civil militar representaron para varios pueblos indígenas una secuencia de violaciones sistemáticas. El recientemente re-descubierto ‘Relatorio Figueiredo’⁹ trae en sí información valiosa sobre diversas tipologías de crímenes practicados por el Estado en diversos pueblos indígenas del país en los primeros años del régimen, entre las cuales se señala: asesinatos individuales o colectivos, prostitución de indígenas, usurparción de trabajo, dilapidación de patrimonio, fraudes, donaciones de tierras, etc.; siendo así que, incluso en la época, la divulgación del *Relatorio Figueiredo* resultaría en la creación de la Funai, en substitución al controversial SPI y en la aprobación del ‘Estatuto del Indio’ en 1973.

Por otro lado, recientes análisis (Campos, 2012, Freitas, 1999; Silveira, 2000) muestran que en el período instaurado desde el Golpe de 1964 hasta 1985, la política indigenista del país contempló casos de desplazamientos y relocalaciones forzadas de poblaciones indígenas y el impedimento de libre tránsito de las mismas. El monopolio de la mediación instaurado con la figura de la Funai, permitió dar mayor alcance a las disposiciones del régimen en varios pueblos indígenas, consiguiendo la liberación progresiva de tierras y territorios con miras productivas.

⁹ “O *Relatorio Figueiredo* é resultado duma Comissão de Investigação do Ministério do Interior que foi presidida pelo procurador federal Jader de Figueiredo Correia e é um dos principais documentos sobre as violações de direitos indígenas no Brasil tanto em relação aos direitos humanos quanto às usurpações patrimoniais e territoriais” (Informe Final sobre lectura del Relatorio Figueiredo en grupo de estudio coordinado por Prof. José Mauricio Arruti y conformado por antropólogo Pedro Couto y mi persona en espacio de Centro de Pesquisa de Etnologia Indígena –CPEI- de la UNICAMP desde junio- diciembre 2013). El *Relatorio* fue re-descubierto por el vicepresidente del Grupo Tortura Nunca Mais SP, Marcelo Zelic en el Museo del Indio, RJ.

Entre las estrategias a las cuales el régimen militar recurrió para desplazar grupos indígenas estuvo la creación del ‘Reformatorio agrícola indígena Krenak’, centro al cual serían enviados indígenas catalogados de ‘problemáticos’ o ‘peligrosos’, funcionando así como una verdadera cárcel indígena a nivel nacional. De igual manera, en ese mismo contexto, vale la pena mencionar la existencia de la llamada Guarda Rural Indígena (GRIN), cuya primera turma sería constituida en 1969 por cerca de 84 indígenas provenientes de un variado mosaico étnico bajo coordinación del Capitán de la Policía de Minas Gerais, Manuel Santos Pinheiro (Freitas, 2011: 2).

Hubo también casos en los que los niveles de violencia sufridos por los indígenas provinieron de mano directa del Ejército, como es el caso del pueblo Waimiri Atroari, Xavante, Xeta y de los Suruí Aikewara, por citar algunos ejemplos. Poco a poco están surgiendo relatos provenientes de diversas partes del país, donde indígenas de diversos pueblos *re-memoran* lo sucedido desde finales de los años setenta.

Resultando de ello, que unas de las principales “variables añadidas” durante los años de dictadura militar en relación a la relación estatal- pueblos indígenas fueron: el indiscriminado uso de violencia, una militarización institucionalizada, la amplia coordinación entre presencia de conflicto y presión por recursos, expresados en planes, programas y decretos nacionales volcados a la defensa del territorio y las fronteras, exterminio del “enemigo interno” y a la promulgación de políticas de desarrollo en coordinación con organismos nacionales e internacionales.

La Funai tuvo entonces el desafío de construir un nuevo modelo de indigenismo dentro de los principios de la doctrina de Seguridad Nacional. Se puede decir que la vinculación de la Funai con el Ministerio del Interior fue una opción estratégica “indicando a subordinação da questão indígena ao processo desenvolvimentista, de avanço das frentes econômicas e ocupação dos ‘espaços vazios’” (Heck, 1996: 17) especialmente en el centro del país y en la Amazonia. Fueron varios los proyectos y programas gubernamentales volcados hacia ese *territorio- cuerpo* para la explotación que llegó a ser la Amazonia. Además de los dos antes mencionados, surgió también: Polamazonia, Probor, Polonoroste,

Programa Grande Carajás (PGC), entre otros; todos ellos con sus bases de creación enraizadas desde la década de los setenta (Oliveira, 1990).

En medio de esta aproximación a escenarios de violencia contra pueblos indígenas en el período que la historiografía nacional circunscribe entre 1964 y 1985, hubo un caso que particularmente causó un impacto fuerte en mí, debido a las diversas formas de violencia presentes en ella. Éste fue justamente el caso de los indios Suruí-Aikewara, localizados al sudeste del estado de Pará.

Intentaba imaginar el impacto que para un pueblo indígena podría tener el hecho de que no mucho después de su primer contacto (en 1953) hubiera llegado a su territorio todo un aparato militar, que además los colocó en una situación en la que debían colaborar forzosamente por temor a posibles represalias o por perder más su territorio. Imaginaba cómo habrían interpretado la inserción de nuevos términos como *terroristas*, *dictadura*... pese a que en la práctica, ésta ya se había hecho evidente con todos los proyectos desarrollados en la región para al inicio, ‘poblarla’ y posteriormente, para enmarcarla en los preceptos de la doctrina de seguridad.

Específicamente en el estado paraense, Marabá¹⁰ (localizada a casi 100 km distante de la aldea Sororó) pasó a sufrir varias modificaciones:

A região de Marabá apresentava um quadro paradigmático das estratégias governamentais implementadas desde o início da década de 70. Justapondo-se à existência de uma complexa estrutura fundiária e o fenômeno do intenso fluxo migratório, já iniciado na década anterior, começavam a prevalecer na região projetos privados e estatais de grande porte nas áreas de mineração, construção de novas rodovias e de uma usina hidrelétrica, ao lado dos projetos de pecuária extensiva, todos mediante incentivos fiscais (Ferraz, 1984: 3).

Desde octubre de 1966 los incentivos fueron reformulados a fin de extender los beneficios a proyectos agrícolas, conllevando como argumento central la necesidad de modernización de las economías. En el contexto de la amazonia brasileira, la

¹⁰ O “*Marabala*” como es conocida coloquialmente en la región, dado el elevado índice de violencia allí surgido, con presencia de pistoleros pagados, que actua(ban) a favor de grandes emprendimientos y velando por la permanencia de latifundios.

“Transamazônica”¹¹, es absolutamente relevante, ya que su propia presencia –así como la de sus ramales abiertos durante régimen militar- funciona como un testigo silencioso de lo que sucedió: “Mesmo nas décadas de 1960 e 70, tentou-se por medidas de impactos, o preenchimento da Amazônia, com a Transamazônica e com grandes projetos agropecuários...” (Miyamoto, 1990: 54).

Los proyectos instalados después de 1964 preconizaban la integración de la Amazonia, a través de la Superintendencia de Desarrollo de la Amazonia (Sudam¹²) y del Banco de la Amazonia (Basa); todo ello en coherencia directa con el discurso implícito en la Ley de Seguridad Nacional (LSN). Mediante la Ley n. 5.173 al crearse la Sudam, se originaría junto con ella, el concepto de la *Amazonia Legal*, el mismo que fue re-planteado para fines de planeamiento, con sus límites más extendidos, quedando así conformada por los siguientes estados: Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins y parte de Maranhão (oeste do meridiano de 44°).¹³

Paralelamente al surgimiento de diversos órganos ejecutivos volcados a la cuestión de tierras, más concretamente en el área de análisis de este estudio, fue creado el Grupo Ejecutivo de Tierras de Araguaia- Tocantins (Getat), “instrumento de repressão [que] era dirigido diretamente pelo Conselho de Segurança Nacional (CSN)... [e que] interferiu direta e militarmente sobre as terras conflagradas de todo o sul do Pará. Um dos resultados foi o célebre garimpo de Serra Pelada...dirigido pelo major Curió¹⁴” (Fonteles, 2013: 32).

¹¹ Otro de los casos representativos de construcción de otras autopistas durante período de dictadura civil militar es la BR 174 que afectaría directamente al pueblo Waimiri Atroari (Ver Baines, 1991 e 1 Relatório do Comitê Estadual da Verdade ‘O genocídio do povo Waimiri Atroari’, 2012).

¹² Como antecedente al Sudam, en 1953, a través de la Lei 1.806, de 06.01.1953 había sido creada la Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA).

¹³ Ver Constituição Federal de 05.10.1988 (Disposições transitórias. Art. 13 y 14).

¹⁴ Cfr. Nossa, 2012, para dimensionar la relevancia de tal figura en medio de la red de violencia instaurada y del control político. Sebastião Rodrigues de Moura o ‘Mayor Curió’ ha sido identificado como uno de los responsables directos de la represión pre y pos periodo dictatorial en la región de conflicto, ligándose a las oligarquías de la castaña.

“Em 2000 e 2004, Curió venceu as eleições para prefeito da cidade batizada em sua homenagem. *Curionópolis* virou o último quinhão comandado por um homem da ditadura militar. Ele dirigiu a prefeitura com mão de ferro, como se tentasse prolongar num pequeno território um regime que não existia mais no restante do Brasil, um regime que era mais um capítulo de uma guerra travada...” (Nossa, 2012: 12).

Objetivos

El objetivo central que esta investigación persigue es el de etnografiar el proceso de revitalización de las memorias especializadas y colectiva de este pueblo indígena particular sobre un *evento* que los ha marcado generacionalmente, problematizando los silencios y más recientemente, las distintas maneras de narrarlo, en contextos donde los Aikewara se han visto inmersos en dinámicas propias de la justicia transicional brasileña; relacionándose y negociando con parámetros más amplios sobre verdad, justicia y reparación, formando parte de procesos llevados adelante por la Comisión Nacional de Verdad y la Comisión de Amnistía.

Dado que durante este proceso de instalación y (des) instalación del *ethos del silencio* se fue configurando una red social con la cual los Aikewara de la aldea Sororó comenzaron a interactuar, el propósito ahora es dar cuenta de la trayectoria de acciones nativas y de negociaciones en espacios públicos, para las cuales se valen de gramáticas externas, yuxtapuestas con su *sensibilidad jurídica* propia.

En este mismo sentido, otra de las ‘luces etnográficas’ sobre lo que posiblemente podrían significar las estrategias narrativas y organizativas de los Aikewara se presentan en un panorama mucho más amplio, como es el de la fórmula transicional brasileña, que si bien se asemeja a otros procesos de transición democrática experimentado en otros países latinoamericanos, parece ser que en el caso brasileño, los llamados “mitos conciliatorios” condicionan de manera relevante su naturaleza y dinámica. Sin poder dejar de reconocer también a respecto los alcances de la llamada auto amnistía y crímenes conexos, contemplados en la Ley de Amnistía de 1979. ¿Cuáles son las implicaciones del pasar de ser ‘tutelados’ a ser reconocidos como indígenas ‘amnistiados’?

Entre los Suruí Aikewara: pesquisa, campo y alcances metodológicos

Para la consecución de esta investigación fueron llevadas adelante algunas fases en las que se recurrió a algunas herramientas metodológicas. La primera fase consistió en el levantamiento bibliográfico en acervos documentales de algunas bibliotecas y centros de investigación en algunas ciudades: Belém do Pará, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Brasilia, São Paulo, Marabá. En esta primera fase se llevó a cabo una serie de primeras entrevistas con actores clave con el fin de delimitación del tema.

La segunda fase fue direccionada a la realización del trabajo de campo. La opción metodológica escogida para aproximarme a la multiplicidad de escenarios, en los que se desenvuelve esta problemática fue la de llevar a cabo una *etnografía nómada* (Arruti, 2006). De tal forma, conviví en la aldea pero también me desplacé junto con algunos Aikewara hacia los diferentes espacios en donde transitaban para socializar su ‘verdad’ y en búsqueda de que sus derechos indemnizatorios fueran reconocidos y agilizados.

Esta etnografía nómada incluyó primeramente un tiempo de permanencia en la ciudad de Belém y Marabá (febrero- abril 2014) y en la aldea Sororó¹⁵ (26 de abril – 03 de junio 2014). Posteriormente, como fue señalado, la trayectoria analizada incluyó la sesión llevada a cabo en Brasilia en la CNV, y meses después en el Ministerio de Justicia (Comisión de Amnistía).

Cada uno de estos *eventos* públicos fue considerado también como un escenario privilegiado para analizar etnográficamente el trabajo de encuadramiento de la memoria contando con soportes y mediadores –internos o externos- responsables del control

¹⁵ Desde 2003, existen dos aldeas Aikewara. No obstante, dejo esclarecido que mi opción por haber realizado el trabajo de campo solo en la aldea Sororó –y no en la de Itahy- respondió a que mis interlocutores no tomaron con mucho agrado el hecho de que yo me desplazara a la *otra aldea*. Argumentando que yo estaba trabajando con ellos y señalándome que mi visita a Itahy podría predisponer la actitud de algunos pobladores y del propio cacique en Sororó. Por tal razón opté por centrarme en esta aldea únicamente, dado que el tiempo era muy limitado como para poner en riesgo la relación que poco a poco estaba siendo construida. Dejando claro entonces, que a lo largo de este trabajo me remitiré exclusivamente a la opinión de los Aikewara de Sororó.

de la imagen del grupo y de la dosis de objetividad/subjetividad en el proceso de reconstrucción y rememoración de los hechos narrados.

Los datos de fuentes primarias fueron levantados principalmente en base al uso de entrevistas individuales y colectivas realizadas a interlocutores indígenas así como a diferentes agentes que forman parte de la red organizativa que fue consolidándose para dar tratamiento al tema de la(s) memoria(s) Aikewara sobre el *evento* de la represión a la Guerrilla. Considerando que la presente investigación es altamente coyuntural, algunos de los procesos analizados a continuación, como se verá, retrotraen discursos e imaginarios que se refieren a un contexto muy particular de la historia nacional brasileña, en el cual el período de dictadura civil militar está siendo revisto y problematizado, con mayor impulso desde la creación de la Comisión Nacional de la Verdad.

Herramientas teórico-analíticas y Estructura de tesis

La realización de este estudio me significó desde sus inicios una constante sensación de estar frente a un tema que va ramificándose y sub-dividiéndose en varias posibilidades de análisis bastante extensas. Proponerse estudiar la trayectoria de la(s) memoria(s) Aikewara sobre el *evento* de Araguaia implicó acercamientos a propuestas teóricas que me ayudasen a pensar sobre las implicaciones particulares de la cuestión indígena en el marco de represión de la dictadura civil militar brasileña. Significó también aproximaciones a literatura especializada sobre la Guerrilla de Araguaia y las operaciones militares.

Primeramente, se debe recalcar que la producción etnográfica está acompañada de un ejercicio teórico-conceptual en torno a nociones de *evento crítico*, para reflexionar sobre lo que sería la represión a la guerrilla desde la perspectiva Aikewara. Conforme la lectura analítica de Veena Das (1995, 2007) un *evento* pasa categorizar situaciones que a causa de sus importantes implicancias sociales forjan un ‘antes’ y un ‘después’ en la cotidianidad de las personas y que da paso a la narrativa como vehículo mediante el cual,

estos *eventos críticos* se extienden y pasan a ser re-constituidos en las relaciones sociales presentes en base al hecho pasado.

La propuesta teórica de Vas para a partir de la cual se dará lectura a los eventos analizados, es absolutamente pertinente en cuanto nos alerta sobre la interacción que cada uno de ellos tiene con la cotidianidad de los sujetos que los vivenciaron ellos o mediante las narrativas de los otros. Siendo que con tal herramienta se puede ir construyendo nuevas propuestas de etnografiar la violencia.

El hecho de que las supuestas fronteras del *evento* sean tan moldeables ha permitido que el análisis no se vea circunscrito a la memoria del mismo, sino en sus repercusiones y desdoblamientos, donde el tiempo pasa a ser otro agente, indudablemente.

Para la aproximación etnográfica de los Aikewara recalco que para este trabajo me he basado principalmente en los trabajos de Ferraz (1984, 1985, 2005, 2013) Calheiros (2014) y Laraia (1972, 1977, 1978, 2009). Ahora bien, reconociendo que, efectivamente, el siguiente trabajo bien podría haber sido abordado desde reflexiones teóricas sobre violencia, conflicto, victimización, etc.; se ha dado prioridad aquí a los aportes de las discusiones sobre memoria y narrativa y antropología política; contando principalmente con discusiones generadas por autores como: Halbwachs (2004), Ricoeur (2008), Augé (2001), Bastide (1970), Pollak (1989), Ross (2006) y Arruti (2006, 2009, 2012).

Por otro lado, como ha sido visible hasta ahora, algunos términos han sido colocados en *itálico* a lo largo del texto, ello con la intención de explicitar las categorías con las cuales propongo la lectura de la problemática. Subrayamos que las categorías analíticas de *desaparecido político*, *víctima*, *terrorista* han sido diferenciadas pese a no haber profundizado en ellas, a causa de la extensión pensada para este trabajo.

Con la finalidad de perseguir los objetivos planteados y guiándome por las preguntas e interrogantes colocadas, la presente disertación está organizada de la siguiente manera: un primer capítulo, donde se analiza una serie de datos principalmente secundarios acerca de los encuentros de los Aikewara con los guerrilleros, y después con los militares. El aporte analítico se centrará en dos cuestiones: reflexionar el *evento* en términos de memorias

especializadas y memoria común, proponiendo una tipología para ordenar las evocaciones de los Aikewara, y por otro lado, empatando el análisis de lo narrado con las construcciones de categorías, que son adaptadas, modificadas o adoptadas.

Por su parte, el segundo capítulo está estructurado de tal forma a promover una reflexión en torno a las implicaciones del encuentro de los Aikewara con los *desaparecidos políticos*, después de las acciones de ocultamiento de cadáveres de los cuerpos de los guerrilleros muertos durante las llamadas operaciones limpieza, a partir de 1975 en el período denominado “a guerra que veio depois” (Peixoto, 2014). La lectura propuesta se centra en torno al hecho de la responsabilización (de alcance internacional) sobre los cuerpos, proceso en el cual los Aikewara se han visto inmersos a causa de su participación forzada durante el *evento*, lo que les otorga cualidades de posibles testigos y poseedores de información sobre osadas dentro de su territorio.

En base al proceso de construcción del *Informe Aikewara* (en el tercer capítulo asumido como objeto de análisis en sí), se irán tejiendo discusiones sobre lo ‘verdadero’ y lo ‘falso’, las mediaciones discursivas y la representación. Conforme una suerte de estigmas fueron originándose y re-formulándose en el espacio de la –controversia pública-, los Aikewara movilizaron varios dispositivos para re-contar su versión, empatándola con formatos foráneos de narrativas, en parte, como respuesta a una necesidad de reivindicar su *imagen histórica* y de equilibrar en lo posible la balanza dispar que aleatoriamente los coloca como víctimas o como victimarios en la trama nacional.

Por último, esta disertación concluirá con los *eventos* más recientes, en donde su *historia verdadera* ha sido inserida en debates de amplia difusión pública, en espacios como la CNV y la Comisión de Amnistía, terminando el tránsito de la narrativa construida con el reconocimiento como *amnistiados políticos* y con el pedido de disculpas formales por parte del Estado. Este capítulo se orienta a profundizar en tensiones analíticas sobre lo *individual* y lo *colectivo*, en términos de cómo los Aikewara han entendido una posible reparación –provocación territorial-, y de cómo se conjugan dinámicas transicionales actuales en Brasil y realidades particulares de pueblos indígenas.



Foto 1. Api lanzando su flecha- de fondo, el “centro” de la Aldea Sororó, Ponce. 2014.

I

Los Aikewara y el *evento* de la Guerrilla de Araguaia

El objetivo de este capítulo es en base a la información obtenida (primordialmente secundaria) dotar al lector de ciertos elementos descriptivos que permitan contextualizar el trayecto de la(s) memoria(s) Aikewara de la aldea Sororó sobre el *evento* represivo de Araguaia desde el momento de su ocurrencia a inicios de la década de los setenta. Por tal motivo, posterior a caracterizar datos relevantes sobre la dinámica propia de este pueblo desde sus primeros contactos con los *kamará* (palabra nativa para designar a los no-indígenas, ‘blancos’), se procederá a reconstruir la realidad experimentada en la aldea desde la entrada de los primeros integrantes del PCdoB y luego con el ingreso de tropas y personal militar.

Mientras se realice el ejercicio de descripción de la experiencia de los Aikewara durante la consecución de operaciones militares programadas para eliminar al movimiento subversivo allí instaurado, se propone organizar los datos de tal modo que nos sea posible develar una tipología de memorias Aikewara, así como una multiplicidad de movimientos de uso, actualización y negociación de categorías inmersas. Ello en el sentido de que: “a agregação social se realiza no plano das categorias políticas –a través das terminologias que expressam o modo como os agentes percebem suas relações estruturais, e no plano ritual por meio das ações que produzem um status e garantia de autoridade” (Arruti, Montero y Pomba, 2012: 11).

Organizando la información en base a presupuestos teóricos referentes a recuerdos y memoria común abordaré las implicaciones del encuentro de varios indígenas de la TI Sororó con algunos *paulistas*, designación para los primeros guerrilleros instaurados en

la región, quienes serían después categorizados como *terroristas*¹⁶ con el ingreso de los militares o *marehai*, como dirían los Aikewara.

La contribución autoral del capítulo se ve expresada en dos puntos principales: (a) en la tentativa de trabajar con esa ‘situación histórica’ particular a partir del cotejamiento del uso de las categorías de designación de los guerrilleros y de los militares del ejército nacional, por medio de las cuales es dable introducirnos en la diversidad de sentidos que el *evento* ganaba en un plano local; y (b) en la distinción entre tres modalidades de memoria entre los Aikewara.

Los relatos que serán abordados en este capítulo sobre el *evento* de la Guerrilla de Araguaia –y la presencia/agencia de los Aikewara dentro de ese contexto- van incorporando en su camino otras narrativas que hablan sobre un contexto más amplio, que inevitablemente, se va entretejiendo con las *versiones* que se han construido y discursado sobre el tema de la dictadura civil militar, sus *desaparecidos*, sus silencios y sus incómodos.

1.1 Un pueblo en fuga

Mudjetíre era la manera como eran denominados por sus ‘vecinos’, los Xikrin. En 1923, pasaron a ser llamados ‘*Sororós*’ por el Frei Antonio Salas y ya en la década de los años 50 adquirieron la denominación de ‘Suruí’ (lit. boca pequeña), la cual fue otorgada por el misionario dominicano que estuvo a cargo de sus primeros contactos, el Fray Gil Gómez Leitão. Durante todos los años posteriores eran comúnmente nombrados como ‘Suruí do Pará’, para distinguirlos de los ‘Suruí de Rondônia’ (CEDI, 1985). Sin embargo, *Aikewara* (‘*nosotros*’, ‘*gente*’) es el término mediante el cual el grupo se autodenomina.

Es una etnia clasificada junto al tronco lingüístico Tupi, que junto a otros catorce pueblos se localiza en la región sudeste del estado de Pará, Brasil. De acuerdo con Rodrigues

¹⁶ Cabe señalarse que en el presente trabajo esta categoría será analizada y evocada en el texto en tanto guarde íntima relación con el objetivo del capítulo, el cual consiste en fijarse más en los efectos y en la re-actualizaciones de la misma entre los Aikewara, más que en su amplio significado macro-político.

(1986), los Aikewara hablan la lengua *akwáwa*, que pertenece al subconjunto IV de la familia Tupi-Guaraní¹⁷; no obstante, actualmente gran parte de la población habla en portugués.

Desde 2003, los Aikewara se encuentran viviendo en dos aldeas¹⁸: Sororó, localizada a 2 km de la autopista BR-153, con 315 individuos; e Itahy, ubicada junto al río Gameleira, en el límite sudeste, a cerca de 1,5 km de la autopista con aproximadamente 40 personas, “em sua maioria não indígenas agregadas” (Ferraz, 2013b).

Según lo recogido por Calheiros (2014), cuentan los Aikewara que existía un *mundo-de-antes* donde no había muerte, ya que los hombres solo mudaban de piel como lo hacen las serpientes, donde no había dolor, día ni noche; no había animales¹⁹, existiendo sólo hombres (*awa*). Se dice que ese mundo terminó cuando el demiurgo (*Seneruw*) creció y cuando éste alcanzó su propia madurez, endureciendo así a la tierra (*Ywyeté*). A pesar de ser *akwawa*²⁰, es decir, contrarios entre sí, los habitantes de la primera *maloca* formaban una comunidad (*-etom*), entendida ésta como la tierra en que se vive, se come y se danza con otros que no son aquellos con quienes habitualmente se comparte alrededor del fuego, constituyéndose así el lugar donde se convive con los afines.

Refiriéndonos al origen de este grupo existen aún algunas discrepancias. En un primer momento, Roque Laraia²¹ llevó a cabo su trabajo con la hipótesis de que los Aikewara provenían de la separación de los Asuriní, habiéndose basado para ello en las semejanzas de los artefactos producidos por los grupos y en relatos nativos. En conversación personal refirió: “O que eu concluí, a hipótese e que todos esses grupos tupis-guaranis que estão ai entre o Xingu e o Tocantins são provavelmente um grande grupo Tupinambá da costa do

¹⁷ La cual comprende también las lenguas Tapirapé, Avá (Canoeiro), Asuriní do Tocantins (Akuáwa), Suruí do Tocantins (Mudjetire), Parakanã, Guajajara y Tembé (Rodrigues, 1986: 101).

¹⁸ Se insiste que el estudio fue realizado sólo en la aldea Sororó.

¹⁹ Solamente existía jabuti (*Chelonoidis denticulata*). Para profundizar sobre el apareamiento de los animales, remitirse al mito Aikewara: “*O caminho da anta*” (Calheiros, 2014: 44). Para más relatos, ver también: Suruí, Murué. 2011.

²⁰ Que significa: ‘Enemigo que habla lengua próxima’.

²¹ Antropólogo que estuvo entre los Aikewara en períodos durante los años de 1967 y 1986. Cfr. Laraia & DaMatta: 1978.

Pará, que com a chegada do branco ele se esfacelou... Eu diria que são variações dum mesmo tom...”²².

La antropóloga Luiza Mastop, quien realizó su investigación junto a este pueblo (2002), menciona en su disertación que acerca de su origen mítico, los Suruí Aikewara cuentan que ellos provinieron de un mismo grupo junto con los Parakanã y los Asuriní de Tocantins, siendo que a causa de una disputa interna por la curica (*Gypopsitta caica*) –ave muy parecida al loro-, se ocasionó la separación del grupo en los tres actuales (Parakanã, Asurini y Suruí Aikewara) (Mastop, 2002: 21). Arnaud (1989) también señala que los Akuawa- Asuriní eran confundidos con los ‘Parakanán’ y sobre los ‘Suruí- Mudjetíre’ (cuando situados en el afluente del Itacaiúnas) se refiere a que eran temidos en la región por el hecho de ser identificados entonces como ‘Dióre-Xicrin’ (Arnaud, 1989: 160).

Es notoria la confusión existente acerca del origen –o fragmentaciones- entre estos tres grupos. Sin embargo, lo que ha sido levantando en reciente producción etnológica alrededor de concepciones nativas de surgimiento del grupo dan cuenta del ejercicio emic de diferenciación. Calheiros (2013) comenta que la *ciudad indígena* o *Aikewaretometé* era una maloca grande hecha de arcilla, donde vivieron los dos primeros Aikewara, siendo que, “depois vieram os futuros-Parakanã e os futuros-queixada (Xicrin), os futuros- Gavião” (Calheiros, 2014: 86).

Por otro lado, en relación a los sistemas de organización nativa existen también algunos desencuentros. Durante su trabajo en 1961, Laraia observó que la regla de residencia era patrilocal y la descendencia, patrilinear con una terminología de parentesco de tipo Iroqués²³. El autor citado sostiene la peculiaridad de consecución de “arreglos poliándricos” como estrategia política interna de repoblación al verse cuasi extintos en la década de los sesenta, diciendo:

Eles ficaram tão apavorados com a ideia de desaparecer que eles romperam com as práticas de limitação que tinham antes... os arranjos poliândricos foi a solução que eles acharam nesse momento, mas eu acho que não só naquele momento

²² Entrevista Prof. Roque Laraia, 14 de mayo 2014. UnB, Brasília.

²³ Laraia, R. 1998. ‘Povos indígenas no Brasil. Aikewara’, ISA. Disponible en: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/aikewara/996>. Último acceso: 25 de noviembre 2014.

porque a gente tem que considerar que a história desse grupo não começou ai, senão num lugar chamado Rio Vermelho, mais perto dos Xicrin... o problema é que os Xicrin²⁴ roubavam a mulher deles. Então por isso e que eu acho que os arranjos poliândricos já era uma coisa mais velha, já existia, mas depois perdeu sentido porque a população cresceu e já ficaram proporcional²⁵.

Igualmente, Laraia expone en su obra (1978) que la organización social Aikewara estaba basada en cinco grupos exogámicos de descendencia unilineal. Menciona que éstos estaban distribuidos en patrigrupos auto-referidos como *ma'é-kwera* – *pronome interrogativo (ma'é)* seguido del sufijo que indica pasado o separación de un todo (*kwera*) (Ferraz, 2013: 25), siendo clanes que respondían a las siguientes denominaciones: *koaci-arúo* (coati), *saopakania* (gavião), *ywyra* (pao), *pindawa* (palmeira) y *karajá*²⁶. Por su parte, el clan *koaci-arúo* sería el responsable de la “chefía” del grupo, que es hereditaria, y donde *Mahíra* es reconocido como el “héroe civilizador” de los Suruí (Laraia, 1978).

Sin embargo, como contraposición, Calheiros (2014) menciona que pese a que a causa de esta supuesta “organización clánica” los en ese entonces llamados Suruís pasaron a ser más conocidos en la etnología americanista por ser tal vez el único pueblo dentro del tronco tupi en presentar este rasgo; considera que aquel “fantasma ancestral” podría estar negando la sociabilidad de este grupo. Por lo tanto se pregunta:

Afinal, como poderia *aikewara* significar algo tão relativo quanto *um povo daqui* atrelado a um movimento e a uma certa duração, a um ato que tem princípio, meio e fim, se isto, por sua vez, estivesse atrelado a algo tão rígido quanto linhas de descendência que se atualizam sob a forma de uma estrutura clánica especializada?” (Calheiros, 2014: 9).

Frente a ello, su propuesta argumentada es intentar explicar los cortes existentes en el flujo de la socialidad Aikewara, pretendiendo así liberar ese “fantasma”.

Hasta antes del primer contacto, los Suruí se unían para cazar, siendo que, justamente a partir de estas pequeñas alianzas temporarias entre los bandos es que surgía la

²⁴ En la entrevista, el Profesor Laraia aclara que los Xicrin eran llamados por los Suruí también como Karajás (Brasilia, 14 de mayo, 2014).

²⁵ Entrevista Prof. Roque Laraia, 14 de mayo, 2014. UnB, Brasilia.

²⁶ Existiendo sobre este último clan algunas interpretaciones extra, sugiriendo que el mismo “originou-se pelo fato de haver entre os Suruí Aikewára mulheres raptadas de um grupo por eles denominado “Karajá” e o marido de uma delas tentou recuperá-la, sendo aprisionado... que lhe deram uma mulher em troca e não deixaram mais abandonar a tribo, e seus descendentes passaram a fazer parte [desse] clã”²⁶ (Mastop-Lima, 2002: 76- 77).

comunidad. Según Awasá Suruí (anterior *pajé*), tres eran las *-etom* (en el sentido de comunidad) que se habían formado antes de sus encuentros, “sendo a mais recente a datada no início do século XX, criada na esteira do conflito com os Xicrin as margens do rio Itacaiunas” (Calheiros, 2014: 174). La localización en el centro de la selva les había permitido permanecer durante algún tiempo escondidos de los Kayapó y de las frentes de penetración nacional (Arnaud, 1987: 165).

Al final del siglo XIX, en 1891, se tiene una de las primeras referencias sobre los Aikewara, registradas por el misionario dominicano, Fray Gil de Vilanova, quien al realizar una expedición donde los Kaiapó se encontró con este grupo. Según Ferraz (2013) este encuentro primero ocurrió en las proximidades al actual pueblo de Santa Isabel de Araguaia. A mediados de 1920, los Aikewara se establecieron en la región del río Sororó, afluente del río Itacaiúnas después de *huir* de los repetidos ataques provenientes de sus enemigos tradicionales: los Xikrin- Kayapó, cuando habitaban en las márgenes del río Vermelho. Fue a partir de allí que ellos emprendieron desplazamientos hacia las márgenes del río Araguaia (entre Santa Cruz y Santa Isabel).

Ya a mediados de la década de los años veinte, se localizaron en la región de la cabecera del río Sororó, Sororozinho y Gameleira²⁷, donde fueron recibidos hostilmente por los regionales allí ubicados²⁸, situación que los llevó a otro desplazamiento. Desde 1920 se develaron procesos de apropiación de la tierra en –lo que hoy en día conforma territorio del estado de Tocantins- con la finalidad de llevar adelante proyectos de índole oligárquica. El sistema de arrendamiento de las ‘colocaciones’ de castaños comenzó a ser muy recurrente en esta fase, siendo que la explotación de este producto avanzó hacia el interior, lo que “levou ao acirramento e conflito pela posse e uso do território dos Aikewara que só tiveram a alternativa de se refugiarem mata adentro...” (Ferraz, 2013b: 10).

²⁷ Afluente del margen izquierdo del río Araguaia.

²⁸ Vecinos que se ubicaban en la hacienda “Altos Montes” (probablemente se refiere a la Serra de los Martirios- das Andorinhas) (Ferraz, 2013b).

En 1930, la presión ejercida sobre este pueblo, así como sobre su territorio, provenía de los proyectos mineros instalados en la región, principalmente para la explotación de diamantes; siendo que en la década siguiente, la búsqueda en tierra firme del *crystal de rocha*, considerado recurso altamente estratégico, complejizó aún más esta realidad. Se tuvo conocimiento de varios conflictos desatados entre los “dueños de los castaños”²⁹ y los Aikewara, quienes tenían un uso cada vez más restringido en su territorio. Se lee: “Na época, os grandes proprietários de terras e chefes políticos locais começaram a se estabelecer e, disputando castanhais no território Suruí, passaram a empreender expedições de extermínio contra o grupo, com emboscadas e incendiamento de suas aldeias” (CEDI, 1985:103).

Como resultado de estos primeros contactos, varios indígenas fueron heridos y asesinados, siendo así que actualmente en la memoria de “los más viejos” –o siguiendo a Calheiros, los *awaimone* o sobrevivientes- persisten estos episodios marcados por tiroteos, incendios de aldeas, contagio de enfermedades.

La situación de conflicto se vio agravada cuando los castaños que frecuentaban los Suruí fueron tomados por el marañense Almir Moraes, quien “depois de conquistar as terras dos índios suruí-aiqueuaras... formou os castanhais Fortaleza, na foz do Grotao dos Caboclos³⁰” (Nossa, 2012: 63). Posterior a las masacres vivenciadas en manos de castañeros, los bandos se habían juntado en torno al *se'engara'e* (jefe) Musená.

A partir de ese momento, los Aikewara interpretan que pasaron a vivir cercados por los *kamará*, los no-indios, los ‘blancos’. Como resultado, a partir de 1947 iniciaron una nueva fase de re-ubicación, emprendiendo una nueva *fuga*.

Siguiendo a Nossa (2012) en los años cincuenta –cuando la producción de diamantes entró en queda-, la familia árabe Mutran había pasado a ser de las mayores negociantes de castaña en la región, al mismo tiempo que ejercían influencia política

²⁹ Situación que se sustentaba con la legislación que reguló el “Serviço de Arrendamento de Terras para Exploração de Produtos Nativos” en el Estado Nuevo (1939-1945).

³⁰ Lugar donde más tarde sería fusilada la cúpula de la guerrilla de Araguaia (Nossa, 2012).

formando una colonia en Marabá. “A principio, os ‘turcos’ Mutran³¹ emprestavam dinheiro e faziam aviamentos. Aos poucos, apoderaram-se de terras de seus devedores, retiraram xicrins, gaviões, aticuns, guajajaras e suruí-aiqueuaras de beiradas de rio, ocuparam a mata” (Ibid: 61).

La primera tentativa de pacificación de los Aikewara fue realizada en 1951 por el Fray dominicano Gil Gomes Leitão -ligado a la Prelazia de Marabá-, sin embargo, fue en 1953, cuando el religioso logró concretizar el encuentro con cerca de cien indígenas localizados junto a un igarapé (Ferraz, 2013). Este primer contacto fue reforzado con más expediciones de la misma orden religiosa³² durante el periodo comprendido entre 1954- 1958.

Posteriormente, ya en la década de 1960 aconteció una terrible epidemia de gripe que se propagó entre la población con mucha rapidez, ocasionando un acelerado proceso de despoblamiento (Ver tabla n. 1) llegando a restar tan sólo cerca de 40 personas en la aldea. Además, en la misma década, otro contacto estuvo marcado por la relación que los Suruí Aikewara establecieron con un regional de nombre João Correia, el cual intentó de varias maneras convertirlos en *cazadores* de pieles. Dicho sea de paso, que este hecho parece haber desencadenado una serie de cambios en la organización interna indígena, ya que se adoptaron nuevos hábitos alimenticios con el consiguiente abandono de los campos, y la propia presencia de otros cazadores –conducidos a la región por Correia-, además de una expansión más acelerada de la epidemia de la gripe (CEDI, 1985).

Finalmente, Correia fue expulsado de la aldea mediante la intervención de Fray Gil³³.

³¹ A causa de la fama que ganaría después el guerrillero Osvaldo Orlando da Costa (dueño de las minas de Matrinxã e Itamirim), un miembro de la familia Mutran lo invitaría para disputar el cargo de concejal en São João (Nossa, 2012: 67).

³² Acerca de la orden dominicana, en el Informe final CNV, Tomo 2 se coloca: “Os freis da ordem dominicana são conhecidos por sua proximidade com a esquerda desde 1968. No caso específico do Araguaia, teriam contribuído para insuflar o conflito latente entre posseiros e latifundiários, chegando a incitar a resistência armada dos posseiros em ocasiões específicas” (2014: 713).

³³ Después de que aconteció esta expulsión, Frei Gil llevó para la aldea a una pareja de *kamarás* (Doca y Alzira) para que se encargaran de cuidar de la salud y ‘bienestar’ de los Suruí, para que les colaborasen en la construcción de sus viviendas tradicionales y principalmente para que los ‘protegieran’ de otros posibles invasores. Doca y Alzira –según datos proporcionados por Laraia- vivieron en la ‘entrada’ de la aldea Sororó durante el período de 1960- 1965.

En 1985 se conocía la existencia de dos aldeas Suruí: la mayor localizada en el local “Casa Velha” (formada por 13 casas), y la otra, ubicada en la “Queimada” (con 5 casas) donde se encontraban 2 familias extensas, desde 1982 (Íbid: 107).

Tabla 1. Datos demográficos Surui Aikewara

AÑOS	POBLACIÓN	DESAGREGAGO		FUENTES
		♀	♂	
1953	100		X	Ferraz, 2013
1950 (finales)	126		X	Ferraz, 2013
1960	100		X	Sampaio, 2002
1961	40	7	14	Laraia & Da Matta, 1978
1965	40		X	Mastop Lima, 2002
1969	42		X	s-f
1970	44		X	Sampaio, 2002
1975 (Mar)	64	35	29	Queiroz, 1975
1976	74	39	35	Ferraz, 1976
1985	105	54	51	Ferraz, 1985a
1985 (Nov)	111	54	51	Ferraz, 1985a
1988	141		X	Vieira Filho, 1991
1991	141		X	Vieira Filho, 1991
1996	153 ¹	87	80	Ferraz, 1996
1997	185		X	http://pib.socioambiental.org/pt/povo/aikewara
1999	218		X	FUNAI: 61
2002	235	120	115	Mastop-Lima, 2002

2003	298 ²	147	151	DSEI Guatoc/ SESAI, março 2013, en: Ferraz, 2013: 23
2004	245 o 265 ³		X	FUNASA/Marabá
2005	210		X	http://pt.wikipedia.org/wiki/Aikewara
2010	330		X	http://pt.wikipedia.org/wiki/Aikewara
2013	355 ⁴		X	(DSEI, 2013). Em: Ferraz, 2013

¹ Más 9 regionais, agregados por matrimonios.

² En aldea Sororó considerar más 3 indios Parakanã y 4 no-indios. Autora añade datos sobre la Aldea Itahy: 15 Aikewára y 25 no-indios.

³ Considerando uma família Guajajara / Tenetehara, composta por 12 pessoas, que, desde 2000, se habia establecido en la TI Sororó, además de 2 hombres parakanã y 6 regionales.

⁴ Autora hace distinción, de que del total mencionado, 331 son aikewara, falantes de variante de lingua tupi guaraní.

1.2 Los Aikewara y sus nuevos encuentros

El caso de los Aikewara, “trata-se, com efeito, de um povo que enxerga no rosto do Outro, no *outro-diferente (amutehé)*, um inimigo, (*akwawa*), uma figura-limite de um horizonte canibal sempre à estreita, sempre à espera de um vacilo para se atualizar”, puntualiza Calheiros (2014: 187). En base a la lectura de su serio estudio sobre socio-cosmología Aikewara se obtiene que bajo la categorización de *akwawa* entran diferentes ‘sujetos’. La constante que articula a todas estas posible tipologías de enemigos llega a ser la comprensión de que a breves rasgos, los enemigos serian ‘aquellos con los cuales no es bueno vivir ni dormir’, sumando a ello que, para los Aikewara, “toda forma de contato, de encontro, implica alguma forma de conflito, ainda que apenas implícito” (Íbid: 57) y que su maduración individual está condicionado a la relación con ese otro que es tomado por enemigo.

Desde mediados de los años sesenta, los Aikewara sobreviviendo la epidemia de gripe, tuvieron unos nuevos encuentros con otros tipos de *kamará* así como con su conflicto.

A continuación se teje la *historia* de Araguaia junto con estos nuevos encuentros vivenciados por los Aikewara.

Guerrilla de Araguaia y sus silencios

Dado que el tema central de este estudio guarda una imbricación directa con lo que en la historiografía nacional pasó a ser conocido como la Guerrilla de Araguaia, me pareció apropiado colocar en la introducción algunos datos que permitan por lo menos dotar al lector de ciertos elementos claves sobre la organización del movimiento guerrillero para posteriormente, enlazarla a lo largo del trabajo con la experiencia particular de los Aikewara.

Existe una bibliografía considerable sobre el ‘evento’ de Araguaia: tesis, publicaciones, materias periodísticas, reportajes especiales han sido elaborados para tratar este tema, tanto de la versión de la población civil, como de los militares³⁴, ésta, claro mucha más restricta. El desarrollo de tales discursos públicos sobre lo que ocurrió entre 1972 y 1975 en la región de Araguaia ha revelado también con el paso del tiempo una lucha abierta de posiciones, de versiones, entre las maneras de narrar ese *evento* que aún presenta varios silencios intrínsecos, varios incómodos muy perceptibles. Siendo así que, las versiones han sido colocadas de cierta manera para dar paso a un develamiento de una ‘verdad’³⁵. En ese desafío de “reconstituir fatos sobre os quais oficialmente pesa ruidoso silêncio... todos nós fomos transformados em cúmplices ou aliados”, mencionaron el grupo editorial³⁶ de la publicación “Historia imediata” (1978), siendo de las primeras reportajes en exponer la temática.

La Guerrilla de Araguaia ha pasado a ser definida como un caso ejemplar para comprender la estructura de represión política en Brasil, siendo un caso “representativo do

³⁴ Entre los que se pueden citar: Carlos I. Santos (1985), Carlos A. B. Ustra (1987), Agnaldo del Nero (2001).

³⁵ Por ejemplo, el Coronel Aluísio Madruga de Moura e Souza (sobre el cual nos referiremos más adelante) en su libro “Movimiento Comunista Brasileiro. Guerrilla do Araguaia, Revanchismo. A grande verdade” apunta: “O objetivo deste livro... é contribuir para evitar que os comunistas brasileiros, de todos os matizes, permaneçam contando ‘UMA GRANDE VERDADE’ (mayúsculas del autor)” (2002: 12).

³⁶ Dória, P.; Buarque, S.; Carelli, V.; Sautchuk, J. 1978.

combate das sucessivas tentativas de consolidação do medo e do silêncio entre aqueles que foram *vítimas* das arbitrariedades cometidas pelos agentes do Estado”³⁷.

Dado que en el espacio urbano, la lucha contra el régimen estaba tornándose cada vez más insostenible, la mirada se volvió hacia el campo. Los partidos de oposición al gobierno civil militar instaurado se vieron inmersos en procesos de discrepancias internas, que por su parte darían paso a una fragmentación política ideológica que dieron vida a nuevas corrientes revolucionarias disidentes del Partido Comunista Brasileiro (PCB). Lo que estaba en discusión era si las nuevas propuestas políticas seguirían modelos chinos, soviéticos o de inspiración cubana (Campos Filho, 2003): la divergencia entre los partidos de izquierda se concentraba en el tipo de resistencia a ser asumida.

Entre las organizaciones de izquierda se dio una diferenciación entre aquellas que se basaban en el foquismo y que defendían una lucha armada inmediata³⁸, en contraposición a otra fracción que se enfocaba en la lucha popular prolongada, de inspiración maoísta, siendo éste el caso del grupo liderado por João Amazonas, Maurício Grabois, Ângelo Arroyo y Pedro Pomar en el Partido Comunista do Brasil (PCdoB), cuya ‘reorganización’ se remonta a 1962 después de la fragmentación del PCB, creado en 1922 (Gorender, 1987; Fernandes, 2013).

Los dirigentes del Partido contemplaron la existencia de un movimiento guerrillero en la región de Araguaia, la cual estaba estructurada en base a una Comisión militar que contaba con tres destacamentos, cada uno de los cuales liderada por un comandante y vicecomandante. Al ser la organización de naturaleza celular, internamente en cada uno de los destacamentos se ignoraba la localidad de los demás “compañeros” por razones de seguridad.

Las FORGAS (Fuerzas Guerrilleras de Araguaia) implementaron entonces: el destacamento A en la localidad de Faveira entre Marabá y Araguatins, teniendo como jefe a André Grabois (*Zé Carlos*). El destacamento B, coordinado por *Osvaldão* y que fue levantado

³⁷ Informe final CNV: Guerrilla de araguaia, Vol 1 Tomo 2 Pp. 703- 719.

³⁸ Entre las que se encontraban: la Vanguarda Popular Revolucionaria (VPR), Organização Política Marxista-Leninista Política Operária (Polop), Vanguarda Armada Revolucionária-Palmares (VAR-Palmares), Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR-8), Partido Comunista Brasileiro Revolucionário (PCBR), Ação Libertadora Nacional (ALN) y Comandos de Libertação Nacional (COLINAS): Gorender, 1987.

a cien kilómetros de Marabá en un sitio denominado Gameleira, localizado a las márgenes del río Gameleirinha, en la Sierra de las Andorinhas; y el destacamento C, ubicado en Caianos, éste liderado por Paulo Mendes Rodrigues (*Paulo*) (Fernandes, 2013).

1.2.1 Encuentro con los guerrilleros: de *paulistas a terroristas*

Paulistas era la manera generalizada por la cual los militantes del PCdoB eran designados en la región. La categoría colocada daba cuenta de una diferenciación percibida entre los pobladores y aquellos migrantes que habían ido poblando la región en base a una colonización espontánea o dirigida (Hébette, 2004). El gobierno estaba promoviendo junto con la construcción de la Transamazónica, una colonización que visó la transferencia de trabajadores rurales sin tierra del Noreste y Sur de Brasil hacia la Amazonía (Fernandes, 2013: 8).

Acerca del posible origen del uso de esta categoría, Nossa acrescenta:

Em Xambioá, os guerrilheiros foram chamados de “paulistas” pelos agricultores. O termo ‘paulista’ passou a ser usado no vale do Araguaia ainda nos anos da ditadura Vargas, época da chegada de fazendeiros e empresários de São Paulo que recebiam títulos de terras do governo, homens de pele e modos diferentes daqueles caboclos (Nossa, 2012: 92).

Como fue reseñado previamente, los primeros miembros del Partido comenzaron a llegar a la región después de las obras de la ‘Belém- Brasília’. Osvaldo O. da Costa (*Osvaldão*) fue el primero en localizarse en la región desde 1966, y ya el 25 de diciembre de 1967, desembarcaron en la Faveira: Mauricio Grabois (*Velho Mário*), Elza Monnerat (*Dona Maria*) y el médico João Carlos Haas (*Juca*), quien ejercería la función de jefe de salud de la guerrilla, uniéndose después Gilberto Olimpio (*Pedro Gil*), entre otros. Según Peixoto (2011), ya para 1968 eran 15 personas las que conformaban el movimiento guerrillero, creciendo a 70 militantes aproximadamente en 1972.

Sobre el área a desenvolverse, varios fueron los motivos para haberla hallado altamente estratégica para el asentamiento y circulación del movimiento guerrillero, considerando también que debido a las propias características naturales:

...a mata fechada do Araguaia protegeria os militantes e tornaria inútil a artilharia pesada das Forças Armadas...As terras férteis, cheias de depressões e cortadas por igarapés, ofereciam boas condições para a implantação de um movimento guerrilheiro... A caça abundante e outros alimentos extraídos da selva... facilitariam a sobrevivência dos guerrilheiros... o transporte terrestre constituiria mais um problema para os militares (Morais, Silva, 2012: 37).

Desmintiendo abiertamente –una vez más- que el territorio amazónico no era un lugar despoblado, los militantes del Partido que se erradicaron en el área mantuvieron relaciones con campesinos, indígenas y trabajadores migrantes. En su llegada al área elegida constataron que allí “havia somente um povo simples, pobre e alheio aos problemas externos” (Íbid: 56).

Conforme a como ha sido retratado en varios estudios (Nossa, 2012; Fernandes, 2013; Fonteles, 2013), la organización guerrillera contemplaba entre uno de sus presupuestos más relevantes, la articulación y nivel de relacionamiento con la población local, pensándose también en la posibilidad de potenciales miembros del movimiento. Vale recalcar que el movimiento guerrillero promovió la “concientización política” entre los pobladores, creándose la União pela Liberdade e pelos Direitos do Povo (ULDP).

Lo que se esperaba era poder expandir el trabajo político envolviendo en éste a la población local. Según fueron pasando los años, inclusive, varios campesinos simpatizantes con los *paulistas* comenzaron a formar parte de la organización, o colaboraron de alguna manera subsanando alguna de las varias necesidades de los militantes.

Los miembros de los tres destacamentos guerrilleros instalados en la región de Bico do Papagaio se habían camuflado entre la población tan diversa que llegaba a la zona. Basándonos en el testimonio dado por José Genuino, (ex guerrillero) un mes después de su liberación, en el mes de mayo de 1977, se obtiene una de las pocas referencias de ex militantes sobre esta relación establecida entre ellos y la población local. Dice:

O trabalho de transformar a selva de inimiga em aliada e se vincular com o povo da região... planejávamos a criação de um Exército Popular com sólida base política no campo e na cidade... Depois que nos tornamos lavradores, a confiança na gente era muito grande... estávamos sentindo na prática que de fato éramos lavradores e pessoas naturalizadas na região...” (Dória, et. al. 1978: 36- 45).

Según varios relatos o fragmentos de ellos que han sido publicados en distintas obras referentes a la guerrilla de Araguaia³⁹ es posible tener una aproximación al nivel de relaciones que fueron poco a poco establecidas entre los llamados *paulistas* y algunos moradores de los alrededores de los sitios donde fueron levantados los destacamentos guerrilleros. En general, éstos muestran que fue bastante efectiva la política de involucramiento que los militantes llevaron a cabo con la población, algunos de ellos llegando a brindar servicios de salud, de enfermería, educación, supliendo así algunos de los varios vacíos dejados por el Estado. Se sabe que inclusive relaciones de compadrazgo fueron forjadas en este encuentro entre campesinos de la región y los foráneos.

Acerca de la memoria campesina en torno al *evento* de Araguaia existe una reciente tesis de maestría (Fernandes, 2013)⁴⁰ en la que se categoriza que los moradores de São Raimundo, São Geraldo, São Domingos do Araguaia, Metade, etc. tenían diferentes tipos de convivencia con los *paulistas*. En una primera fase en la que se recurrió a tácticas como la del convivio disfrazado entre la población, varios moradores mantuvieron relaciones comerciales y de amistad con ellos, desconociendo las verdaderas identidades y motivaciones políticas de los recién llegados. Paulatinamente, en ese contexto, algunos campesinos fueron formando parte del movimiento guerrillero. Siguiendo a Nossa (2012), se estima que la guerrilla contó con el apoyo de 194 moradores, de los cuales, 26 pegaron armas o tenían alguna función estratégica⁴¹.

Existen muchos más testimonios que relatan la relación mantenida entre campesinos y ex militantes del PCdoB, de lo que se conoce sobre la interrelación con los Aikewara. No existen registros de indígenas que hayan pasado a formar parte de la estructura

³⁹ “Guerrilha do Araguaia- Documentos do PCdoB (1996), “Guerrilha do Araguaia – a esquerda em armas” (Romualdo Pessoa, 1997); “Ditadura Escancarada” (Gaspari, 2002) “Operação Araguaia- Arquivos segredos da guerrilha” (Morais & Silva, 2005); “Movimiento Comunista Brasileiro, Guerrilha do Araguaia- Revanchismo: A Grande Verdade” (Crnel. Aluísio Madruga); O Coronel rompe o silêncio” (Studart, 2006), Dossiê Araguaia” (organizado y sistematizado por militares, durante período 1998- 2001) En: Fernandes, 2013, entre otros.

⁴⁰ FERNANDES, N. 2013. *Memória social e Guerrilha do Araguaia*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Goiás.

⁴¹ A manera crítica con la propia organización partidaria, Nossa agrega: “O PCdoB, no entanto, apresentou um número menor de apoios. João Amazonas disse que foram 40 e Arroyo, 6. A conta para baixo, manipulada ou fruto da falta de informação, serviu para reforçar o heroísmo dos quadros do partido que foram para a mata, e para ocultar outra guerra, a de posseiros contra grileiros e militares pela posse da terra” (Nossa, 2012: 132).

del movimiento subversivo. En tal sentido, se podría decir que los idearios de la guerrilla en Araguaia no vislumbraban a los indígenas como posibles miembros de la organización, y es dable también apuntar que no parece haber existido una preocupación por parte del partido de establecerse en lugares cercanos a una tierra indígena. Sobre ello, Ferraz alude: “Desde inicios da década dos 60 quando o PCdoB escolhe a região para o desenvolvimento duma guerra de guerrilhas, para implementar então uma guerra popular revolucionária de inspiração maoísta, se esqueceram que estavam no meio do território indígena...”⁴².

La letra de una canción titulada *A tenda do pajé* me fue compartida por la Profesora Hecilda Veiga (ex esposa de Paulo Fonteles), quien estando presa en Brasilia en plena dictadura, escuchó a uno de los ex guerrilleros que había sido llevado desde Araguaia, cantándola. Según Paulo Fonteles Filho, ésta revela el nivel de relaciones de algunos guerrilleros con varios indígenas Aikewara. “Havia um a relação que me parece precisa ser descoberta, ser desenvolvida, porque a gente não sabe do nível dela⁴³”. La letra de la canción señala:

Fui dormir, quando acordei,
o mesmo sonho sonhei
uma voz dizendo vá,
conhecer as verdes matas,
fazer uma serenata
nas montanhas do Pará.

Peguei o meu instrumento
e assim naquele momento,
afinei meu violão,
por andar em terra estranha,
pedi licença à montanha,
cantei linda esta canção.

Quando eu estava ali cantando,
eu vi um índio cantando,
começou a me falar:
atenda ao murubixaba,
me acompanhe até a taba
que o pajé mandou chamar.

Quando eu ia ali chegando

⁴² Ponencia Iara Ferraz, 23 maio 2014, Seminário Marabá

⁴³ Ponencia Paulo Fonteles, 23 maio 2014, Seminario Marabá

o pajé foi me dizendo
cante aí uma canção,
eu cantei ele gostou,
uma índia apaixonou
ofertou-me o coração.

Pedi ela em casamento
e o pajé não fez questão,
casei-me dentro da mata,
houve grande serenata
de viola e de canção.

Pese a que concuerdo con Fonteles al afirmar que la relación construida entre los militantes y este pueblo indígena es un tema aún poco explorado, para fines de este estudio es importante definir que para los Aikewara, el modo de denominar y comprender lo que eran y lo que representaban los guerrilleros recurre a varias categorías movilizadas. Primeramente, los Aikewara partirían de un reconocimiento más general en donde se los catalogaría como ‘otro-diferente’, como *kamará*⁴⁴, que alude a lo ‘no indio’, en extensión, a ‘los blancos’.

Para este pueblo, existe una diferenciación entre el ‘pueblo de aquí’ y que crece junto (aikewara) y el ‘pueblo de allá’ (aipewara), que sería en suma lo ‘extranjero’, ‘lo de afuera’. En este proceso de marcar la diferencia y auto-definirse, se suma otra distinción entre ser *awaeté* (persona original) que se contrapone a algo adulterado, mal copiado, a algo falseado. Esa ‘mala copia’ es justamente aludida con el término *kamará* que significa literalmente ‘gente pirata’ (Calheiros, 2014: 7, nota 8).

A causa de que la TI Sororó se encuentra espacialmente en la zona en la que el PCdoB había decidido emprender la organización de las fuerzas revolucionarias, gran parte de la población recuerda a varios *kamará* que se habían instalado en los alrededores paulatinamente. “Pensávamos que eram brancos, que estavam caçando...eles eram bom, para nós, eles davam remédios, cartuchos...”⁴⁵, diría Teriweri Suruí en un testimonio dado en el espacio de la Comisión Nacional de Verdad –volveremos al asunto-.

⁴⁴ *Kamará* para casos de ex militantes hombres o para uso genérico plural o *kamará kusó* para referirse específicamente a mujeres no indígenas, en este caso, las ex-guerrilleras.

⁴⁵ Testimonio Teriweri Suruí, 13 de mayo 2014, reunión en la CNV, Brasilia.

Después de este primer nivel de reconocimiento de ‘no indígena’, la categoría local de *paulista* pasó a ser adoptada también en la aldea, en parte a causa de la presencia de Fray Gil Gómes, quien recurriría a tal denominación para explicar a los Aikewara la presencia de aquellos *kamará*. Este religioso que sería descrito como un ‘escudo ecológico’ (Portela, 1986:53) del pueblo al ser quien se encargaría de proveer de alimentos a los pobladores de la aldea en momentos de mayor escasez y quien “fez de tudo para evitar o emprego dos índios como guias” (Íbid), habría usado este término cuando intentaba socializar y explicar a los pocos Aikewara que en ese entonces entendían algo de portugués sobre la presencia de aquellos particulares. *Paulista* fue una designación incorporada en el discurso de los Aikewara, también en parte a su interacción con varios campesinos de la región, quienes dotaban de vitalidad tal categoría.

Sobre posibles interacciones entre los Aikewara y los *paulistas*, un día mientras me encontraba en la aldea Sororó, había sido invitada por una familia a la ‘casa’ temporaria que construyen en la selva, donde acostumbran quedarse algunos días para cazar y consumir los alimentos colectados. Después de habernos servido abundante carne de caza, estábamos recostados en las hamacas y Sawara’a (actual pajé de la aldea Sororó) tejía una estera. En ese momento, Umasu (hombre adulto de la aldea) comenzó su relato. Dijo que por haber perdido a sus padres él habría sido ‘adoptado’ por aquellos *paulistas*, con algunos de los cuales habría convivido en el comienzo de su adolescencia, regresando después a la aldea nuevamente. Evidentemente, es muy importante señalar que esta es una excepción, mas, nos ayuda a pensar posibles niveles de relación.

Posteriormente, cuando la situación se fue complicando con las primeras entradas del Ejército nacional, varias familias –después acusadas y torturadas a causa de ello- tuvieron contactos efímeros con los guerrilleros, que para ese entonces pasarían a ser conocidos también como *povo da mata*, a causa de su cada vez mayor inserción en la selva en la tentativa de resistir al cerco militar instaurado. Contactos efímeros en los que campesinos o algunos Aikewara daban comida a los guerrilleros perdidos o que habían andado varios días en la selva al huir de algún ataque.

Tanto entre campesinos como entre los Aikewara es significativa la reiteración que evocan sobre el desconocimiento de quienes eran en realidad aquellos *paulistas, povo do mato* que iban instalándose poco a poco en los alrededores, ni tampoco de todo aquello que representaban dentro del contexto macro político del país en aquella coyuntura.

Se lee en un testimonio: “...esse povo passava dentro da aldeia e nós não sabia quem era essa pessoa - a gente é inocente, né? - nós pensava que era uma pessoa assim normal, né? nós achamos, né? Mas pros militares, já é outra... os inimigos que ele andava procurando, né? mas nós num sabia...⁴⁶.”

1.2.2 Encuentro con los militares: *marehai, kamará punura*

Con la operación denominada “Manobrão” (abril de 1972 – Junio 1972) se dio inicio a la primera investida militar en la zona, campaña liderada por los Generales Bandeira y Vianna Moog y conformada por oficiales, soldados del Ejército y tropas con reclutas, siendo que “o número de soldados naquela pequena cidade, encravada nos confins do Brasil, correspondeu praticamente à metade de sua população” (Pessoa, 2012: 140). El ataque militar en un local denominado ‘Pau Preto’ ocasionó la movilización de los guerrilleros a las profundidades de la selva, mientras se iba convirtiendo a Marabá y Xambioá en ciudades-cuarteles.

Frente a tal irrupción violenta de su cotidiano, campesinos e indígenas Aikewara tuvieron su encuentro con los militares.

Ya para la segunda campaña “Papagaio” (septiembre - octubre 1972), una nueva táctica militar fue diseñada y puesta en práctica; además de contar con mayor número de soldados del ejército, de la marina y las fuerzas aéreas. Esta estrategia estuvo diseñada para promover más simpatía entre los pobladores, y en extensión, mayor apoyo y colaboración por parte de

⁴⁶ Relato de *Tawé*. En: Ferraz, Calheiros, Suruí, 2014: 9 -10

los mismos. Ello, al constatarse que la resistencia guerrillera estaba en gran parte respaldada por la población local.

Sobre el desarrollo de “Papagaio”⁴⁷, Pessoa contextualiza, mencionando que: “as tropas foram estabelecendo uma nova relação com o povo da região...” (Pessoa, 2012: 151). Otro factor de interés es que, según el autor, en esta campaña se sumó una tentativa de guerra psicológica, en el momento en que los militares motivaban a sus enemigos declarados a entregarse, antes de ir en su búsqueda.

Para conseguir obtener la simpatía local, el Ejército pasó a desarrollar durante esta campaña, la llamada ‘Operación Aciso’ (Ação Cívico- Social), llevando para esa región históricamente olvidada servicios asistencialistas como: médicos, vacunas, remedios. Mas, también, la Aciso se vio inmersa en conflictos por la tierra, pasando a legalizar poses, a donar tierras a través del Inca; e inclusive, a tener potestad para obligar a hacendados a resolver las situaciones de trabajo de sus peones. Como era de esperarse, varios pobladores –aunque recelosos- se “beneficiaron” de estos servicios, aunque ello “naturalmente serviu para que a população fosse devidamente cadastrada” (Íbid, 2012: 154).

Fue durante esta segunda campaña que el Ejército se valió de la “colaboración” forzada de algunos moradores y de los indígenas Aikewara para actuar como guías en la selva en la *caza* de los militantes. En este caso, los reclutados fueron campesinos e indígenas de la región custodiada. En octubre de 1972 se dio por terminada la segunda campaña, resultando un periodo de ‘tregua’ entre noviembre de 1972 y octubre de 1973.

Ya en una tercera campaña, el Ejército comenzó a infiltrar agentes especializados para poder acceder a la información clandestina; a diferencia de las anteriores ofensivas, donde los militares eran fácilmente reconocidos por el uso de su vestimenta y símbolos característicos. Se dio origen así a una declarada actividad de inteligencia. A mediados de 1973 el área ya estaba mapeada por el Centro de Informaciones del Ejército (CIE) y por el Servicio Nacional de Informaciones (SNI), sus moradores debidamente fichados, y así

⁴⁷ En esta campaña se tiene conocimiento de algunos guerrilleros muertos, entre ellos: *Vítor, Zé Francisco, Juca, Flávio, Cazuzo, Fátima*.

“ingenuamente, os moradores da região caíam numa teia montada pela comunidade de informação...” (Íbid: 171).

En esta tercera campaña se llevó a cabo entonces, la verdadera *caza* del “*povo do mato*”, y se realizaron decapitaciones y corte de manos para identificación de guerrilleros asesinados. El Ejército además se esmeró en dejar un temor instaurado entre la población, reforzando en el imaginario local la idea de que con los últimos guerrilleros asesinados, cualquier posibilidad de subversión moriría junto con ellos. Campesinos de la región y algunos Aikewara no olvidan el día (durante el mes de abril de 1974) en el que *Osvaldão* fue colgado de un helicóptero y fue expuesto muerto desde las alturas. El mensaje de intimidación había sido enviado.

Se conoce que de los 98 guerrilleros: 41 de ellos fueron fusilados y otros 18, muertos en combates durante las tres campañas emprendidas, resultando así un número aproximado de 39 desaparecidos. De parte de las Fuerzas estatales hay registro de 6 agentes muertos y 1 desaparecido (Nossa, 2012: 16).

Por su parte, las categorías a las cuales generalmente los Aikewara recurren para referirse al personal militar con el cual tuvo contacto durante las operaciones reseñadas son: *marehai* y *kamará punura*.

En lengua nativa, la traducción que los Aikewara han dado para la palabra portuguesa ‘militar’ o ‘soldado’ es la de *marehai*. Desde una aproximación más etnológica, los *marehai* serían los guerreros que no devoran a sus víctimas, que viven para-la-guerra; al contrario de los *matadores* (*punurusukawae*). El *Marehai*⁴⁸ flecha a su presa y parte, y después entra en un proceso de purificación que le garantice expulsar, vomitar a su duplo” (Calheiros, 2014: 232).

“Em tempo, todos os homens que serviram de batedores para os soldados do Exército brasileiro durante a repressão da guerrilha do Araguaia são considerados os últimos *marehai* do povo Aikewara” (Calheiros, 2014: 232, nota n. 229).

⁴⁸ Dentro de la cosmología aikewara, un personaje mítico llamado *Sahy*, sería su referencial de *marehai*.

En esa misma línea, *kamara punura* por su parte estaría designando casi literalmente ‘blanco malo’. *Punura*⁴⁹ es un término extraído de lengua Xikrin- Mebêngôkre y retrotrae dimensiones de algo que es moralmente malo o de algo que está en proceso de descomposición. Volveremos más adelante sobre ello.

1.2.3 Las tres memorias

Antes de proceder con la re-articulación de información de segunda mano disponible sobre la relación de los Aikewara y la represión militar a la Guerrilla de Araguaia debo aclarar antes que he procedido a organizar los fragmentos de memoria a los cuales he tenido acceso a lo largo de esta investigación en tres tipos de grupos.

El *evento* represivo implicó en la aldea indígena dos momentos: por un lado, una convivencia común de todos los pobladores con la nueva situación que se desplegaba a sus ojos. Todos crearon una especie de *memoria común* acerca de la forma en la que los militares hicieron su apareamiento en la Tierra Indígena (TI), del papel de intermediación que la Funai representó y finalmente, acerca de la inserción de la nueva categoría con la que los *paulistas* pasaban a ser categorizados: *terroristas*⁵⁰.

El segundo momento, presupone una separación temporal de los miembros de la aldea entre sí, siendo que la mayoría de los hombres jóvenes y adultos fueron forzados a ir junto los militares en la búsqueda de los *paulistas*, de aquel *povo do mato* refundido; mientras que, las mujeres, niños y el *pajé* (líder espiritual), quedaron en la aldea con varias restricciones de movimiento y reproducción cultural. Frente a tal escenario, propongo la

⁴⁹ Según Orlando Calheiros (2014), los Aikewara traducen el concepto de pecado a través de este vocablo.

⁵⁰ No hubo algún caso en el que me encontrara con una definición formal de ‘terrorista’ en las entrevistas realizadas o en las conversaciones mantenidas en campo con los Aikewara, ni tampoco las encontré en la lectura de los testimonios de los campesinos. Sin embargo, me parecía interesante observar que hay algunas intervenciones de moradores en las que se coloca que si hubo “terroristas” en la historia, éstos fueron los militares; percibiéndose así una identificación directa entre terror y las experiencias vivenciadas directamente.

diferenciación de una memoria *de los que fueron* y otra *de los que quedaron*, atravesadas notablemente además por categorías de género y edad.

De tal manera, es posible detectar una simbiosis de tres memorias surgidas en base al episodio de irrupción militar en la tierra indígena: de los hombres que fueron ‘secuestrados⁵¹’ por los militares para las misiones de búsqueda y rastreo de guerrilleros; de las personas que quedaron presas en la aldea bajo dinámicas de un estado de sitio; y, una memoria que de cierta manera es más común a todos, por haber sido vivenciada por cada uno de ellos previo al distanciamiento forzado. No obstante, esta manera de dividir los recuerdos en base al *evento* de Araguaia responde a una interpretación de lo que podría ser la correlación de un tipo de memoria de alcance más común, y otros dos ‘grupos’ de memorias más especializadas surgidas al interior de la aldea que guardan coherencia con la noción de contextos mnemónicos.

1.2.3.1 Lo Común

La memoria aquí está siendo entendida como un género de trabajo colectivo asociado a una determinada categoría de personas que se desenvuelven socialmente en forma de una suerte de ‘convencionalización’ (Bossi, 2006) que modela a los recuerdos de una manera particular y culturalmente coherente en un contexto de ideas y valores específicas que actúan sobre los hechos del pasado, modelaje que implica así mismo viabilizar un universo discursivo propio. Los recuerdos son colectivos en cuanto son evocados por otros, tanto en momentos de recordación o de la propia experiencia, siendo que las sucesivas evocaciones que la sociedad (en cuanto asociación de intereses) trae consigo son las que contribuyen en la construcción de la experiencia.

⁵¹ Este término fue usado por Maria Rita Kehl el día 13 de mayo de 2014 en la CNV, cuando recibió de los Aikewara, el *Informe Aikewara*. Esta palabra también es usada en algunos momentos también por la antropóloga Iara Ferraz en sus pronunciamientos públicos al respecto del tema.

Al fin y al cabo, los estudios de memoria colectiva nos conducen a aproximaciones analíticas sobre modos de definición de los grupos en sí, los cuales poseen formas particulares de experimentar y evocar el pasado. Estos ‘conjuntos de recuerdos’ nos permiten reflexionar acerca de la fantasmagoría sobre la dicotomía entre externo e interno, individual y colectivo, al reconocer que la producción social se procesa en el interior de los sujetos, fundiéndose así en estos ‘conjuntos’ tanto referencias históricas como fragmentos personales.

Esta memoria que he denominado de ‘lo común’, evoca también a la misma como un bien distribuido de forma desigual en el interior de una sociedad en función de diversas posiciones estructurales que son ocupadas por los actores, y con ellos, diversas formas de afectación y de narrativas.

Habiendo analizado las fuentes disponibles donde constan testimonios que se refieren a este tipo de memoria más común, me fue posible detectar que los elementos fundamentales que fueron reseñados como parte de este conjunto de recuerdos compartidos acerca del *evento* son: el primer momento de encuentro con los *marehai*, la intervención de la Funai, las amenazas territoriales y la construcción de la Operacional 2 (OP2).

Umasu, Teriweri y Tiwaku Suruí (actuales pobladores de la aldea Sororó) fueron quienes aseguran tuvieron este primer encuentro con los *marehai*. Umasu por su parte acostumbra contar cómo fue la primera vez que él se encontró con muchos de ellos. Dice que vio que estaban irrumpiendo la vía de acceso y que todas las personas que pasaban por ahí eran interrogadas. Comenta que cuando él fue indagado también sobre su destino, él enfatiza que su manera de reaccionar fue comenzar a hablar en su lengua. Su intención evidentemente era ser reconocido como indígena; residiendo aquí un elemento importante: la adscripción étnica como uso de arma política de defensa.

Por su parte, Teriweri y Tiwaku regresaban de la ciudad de São Paulo, a donde fueron llevados por el Fray Gil Gómes durante unos años y en donde aprenderían portugués. A su regreso, lo que hallaron fue la vía interceptada, de misma manera en ese caso, el reconocimiento étnico les permitió cruzar ‘el cerco militar’, solo que una vez llegado a la

aldea, Tiwacu junto con la mayoría de hombres adultos sería obligado a acompañar a los *kamará punura* selva adentro sin opción de negación y justamente mediante el uso de argumentos de índole identitaria: “Porque... eu num queria andar com eles, mas eles falava pra mim que eu era obrigado porque eu era índio, né?”⁵².

Ya las personas que estaban en la aldea, rememoran el hecho de temor generalizado frente a nuevos sonidos, equipamientos, movimientos que estaban aconteciendo sin conseguir relacionarlas o comprender el motivo de tal invasión. Los Aikewara acostumbran contar sobre sus impresiones cuando los primeros helicópteros se posaron en su territorio.

En la memoria Aikewara está presente el hecho de que en 1972 con la llegada de los *kamará marehai* se había cancelado la realización de uno de sus rituales más importantes, el *karuara*⁵³, es decir, que con aquella prohibición se dio inicio a la guerra instaurada: “A gente tava fazendo... planejando pra fazer festa nesse dia, né? [*karuara*] que eles chegaram, bagunçando lá, e nós num sabia não... Aí nos fiquemo tudo... desesperado mesmo! ... Aí eles foram embora! foram lá pro rumo da Serra das Andorinhas, lá eles ficaram”, añade Tawé⁵⁴.

El segundo elemento que es subrayado como parte de esta memoria común tiene que ver con la relación de protección que de cierta manera los Aikewara buscaron en un inicio en las instancias de la Funai, ocurriendo que debido a las re-estructuraciones que la propia institución estaba atravesando, ésta terminaría respondiendo más como agente mediador. Pese a que en este estudio no nos detendremos pormenorizadamente en la relación

⁵² Relato de Tiwaku, En: Ferraz, Calheiros, Suruí, 2014: 15. No prelo.

⁵³ Siguiendo a Laraia: “dados obtidos em nossas pesquisas entre os *surui* e os *akuawa-asurini*, realizadas entre 1961 e 1966, nos levou a considerar os *karuara* como um tipo especial de espíritos, diferente dos *owera*, espíritos que abandonam o corpo quando as pessoas dormem, permitindo a entrada do *asonga*, espíritos que provocam os sonhos. Os *karuara* são invocados pelos *pa'íé* (xamãs) para curarem as doenças, mas quando descontrolados são causadores das mesmas e podem até mesmo provocar a morte” (Laraia, 2009: 6). La realización de este ritual requiere del abastecimiento de varios alimentos, principalmente de la mandioca.

⁵⁴ Relato de Tawé. En: Ferraz, Calheiros, Suruí, 2014: 12. No prelo.

establecida entre la Funai y las acciones militares emprendidas en la región⁵⁵, no puede dejar de ser mencionado el papel que el órgano tutelar representó durante el evento de represión de la guerrilla.

Varias personas de la aldea comentaron que recordaban cómo Mariano Baiano “ficava de lado dos militares”, teniendo el conocimiento – y consentimiento- para que los hombres de la aldea fueran llevados por los militares, para colaborar a modo de guías en la selva, mientras se llevaban a cabo las operaciones contra-subversivas.

Por su parte, Juliano Silva, indigenista especializado de la Funai en la Coordinación Regional del Bajo Tocantins, en Marabá (PA) y que actúa desde 2010 junto con los Aikewara menciona que cabe recordar que la Funai también estaba controlada por el poder militar durante década de los setenta y que al menos lo que se puede asegurar hasta ahora es que no hubo por parte del órgano alguna actuación para impedir el reclutamiento de los Aikewara⁵⁶.

Ferraz concluye que fue solamente con la instauración del puesto indígena de la Funai en 1972, que los Aikewara pasaron a ser reclutados por los servidores de la agencia gubernamental. Dice: “O Posto foi instalado aí em 71’, mas os servidores só vieram em 72’, exatamente com a ocupação militar da região, a chamada ‘primeira campanha’”⁵⁷.

Teriweri, por su parte evoca que:

...Tinha nesse tempo pessoal da Funai, que administrava... ai eles pediram pra a FUNAI para ensinar, apontar o caminho. Já com 30 pessoas no mato, “Eles pediram deixar só até aqui”, mas ai eles começaram falaram grosso, apontava arma para nós, ai **nós**⁵⁸ ficamos com medo, tínhamos que acompanhar. Já eram quase 6 da tarde, por mata bruta mesmo...⁵⁹

⁵⁵ Para aquel entonces centralizadas en la Segunda Delegacia de Belém, ya que solo a partir de 1976, en Marabá se creó la Ayudancia, que después pasaría a ser llamada de Administración Regional y por último de Coordinación regional.

⁵⁶ *Íbid.*

⁵⁷ Ponencia Iara Ferraz, 23 maio 2014, Seminario Marabá.

⁵⁸ El uso de este pluralizador es importante dentro de las narrativas Aikewara, ya que, como abordaremos más adelante, éstos ocasionan que en el discurso, la memoria sea cada vez más colectivizada. Por ejemplo, en este caso concreto, pese a que Teri no fue junto con los militares, su relato crea la sensación de un sentir compartido y en extensión, realmente vivenciado por todos en la aldea.

⁵⁹ Relato Teriweri, reunión CNV, 13 maio 2014, Brasilia.

El discurso militar usado esperaba que los guerrilleros fueran asimilados por los moradores locales y por los indígenas como potenciales enemigos. De tal forma, que las anteriores categorías de *paulista o povo do mato* se re-actualizaban mediante el ingreso de un nuevo término a la región y a la aldea Sororó: *terroristas*.

Basándonos en la lectura de varios testimonios tomados en la aldea Sororó, se obtuvo que las personas que fueron parte de la ‘época de la guerra’ recuerdan que los militares recurrían a uso de discursos para infundir temor sobre supuestas intenciones de los guerrilleros –ahora *terroristas*- sobre su territorio. Reconociendo que los argumentos militares usados en la aldea a veces también adquirieron tonalidades de amenaza.

Y aquí radica un punto muy importante: se podría decir que el uso de este particular elemento para infundir temor y para en extensión, conseguir la alianza esperada con los indígenas, habla mucho del miedo a seguir perdiendo más territorio. Dato que guarda estrecha relación con el tema de amnistía y reparación colectiva, actualmente solicitado por el pueblo Aikewára, y sobre el cual volveremos más adelante.

Traigo un fragmento de un testimonio en donde se visibiliza el uso de nuevas categorías así como los argumentos militares usados basados en el temor por pérdida de más territorio:

...Tu sabe por quê que nós tamos levando vocês? Porque é “terrorista”, rapaz! ele vai tomar todinha a terra de vocês! (ele- militar, falou pra mim). Esse aí é muito perigoso! você vai ficar sem terra de vocês! Eles já queria tomar tudinho - ele falou - a terra de vocês! por isso que nós tamos procurando!... Nós num sabia o que era “terrorista”, “comunista”, nós num entende o que era “terrorista!”⁶⁰

Por último, como parte de esta memoria común, en el período de 1972- 1974 se dio un hecho que marcó (incluso en su materialidad, su cotidianidad) a los Aikewara y este fue la construcción de un ramal de la Transamazónica, la Operacional 2 (OP2) –hoy, BR-153-, que sería inaugurada por el Ejército nacional en 1972, a raíz de la eclosión de la Guerrilla de Araguaia. En su caso particular, la porción oriental del Área Indígena Sororó se vio rasgada en una extensión de 11 km. Posterior a ello, en 1981 ésta fue ampliada

⁶⁰ Relato de Umasu. Em: Ferraz, Calheiros, Suruí, 2014: 14.

principalmente a causa de los intereses colocados en los recursos minerales en Serra Pelada; siendo, finalmente, asfaltada a inicios de la década de noventa.

Esta autopista representa hasta la actualidad un eje en torno al cual se desenvuelven varias de las disputas y demandas de los Aikewara para con el Estado nacional. La OP2 funciona así a modo de un objeto de rememoración constante de los distintos tipos de violencia generados en período de “guerra”.

1.2.3.2 ‘Los que fueron’

Habiendo reconocido que en base al *evento* represivo de la Guerrilla de Araguaia, hubo una especie de tripartición de memorias entre los Aikewara, resulta importante justificar el motivo de tal división entre los recuerdos de quienes fueron y quienes quedaron en la aldea.

Para ello, la propuesta analítica se encuadra en la perspectiva de asumir los ‘cuadros sociales de la memoria’ de Halbwachs (2004) no como precedentes de lo social, sino interiores a los sujetos, entendiendo que el pasado es trabajado.

Bastide (1970) ya había manifestado su incómodo frente a lo que consideraba una cierta homogeneización de los grupos en la teoría de Halbwachs, puntualizando que la manutención o pérdida de la memoria no dependería tanto de la desarticulación del grupo como un todo, sino, básicamente por las alteraciones suscitadas en el plano estructural de sus partes internas. Problematizando además a la memoria como materia prima de los procesos de subjetivización, en donde los recuerdos se deben también a los cambios producidos y generados en las relaciones y sus medios.

De tal forma, se ha tratado hasta aquí de recuerdos que forman parte de un repertorio compartido, ahora abordaremos dos tipos de memorias especializadas que retratan experiencias diferentes, más complementarias en el sentido de que la rememoración personal se sitúa en donde se entrecruzan redes múltiples en las que estamos implicados, en el encuentro de una semántica con una pragmática (Ricoeur, 2007).

Recuerdos generados entre *los que fueron* y *los que quedaron* en la aldea durante los momentos de represión a la Guerrilla de Araguaia más que definir la experiencia fenomenológicamente, nos permiten dar cuenta de relaciones diferenciales. La sucesión de recuerdos -incluso aquellos más personales- puede ser explicada por los cambios que se producen en nuestras relaciones con los distintos medios colectivos y por las propias transformaciones de estos medios (Halbwachs, 2004).

A partir de 1972, una base militar de operaciones fue instalada junto al río Gameleira (límitrofe de la actual Tierra Indígena Sororó), en la localidad denominada São Raimundo, acampamento militar localizado a apenas 100m de la aldea. La mayoría de hombres (excepto dos de ellos que tenían edad un poco avanzada y el pajé) fueron forzados a servir de guías, acompañar a los *marehai* en su búsqueda en la selva de los *terroristas*. “Ocuparam a aldeia dos índios Suruí, obrigando-os a servirem de guias, espalharam bases militares por toda a região”, puntualizaría Campos Filho (2012: 151).

Los hombres que fueron forzados a que ir junto los militares eluden situaciones de malos tratos, hambre, privación de sueño, tensión constante.

Además de la categoría de ‘secuestrados’, otra manera de tipificar la realidad experimentada por los hombres que fueron usados de guías, ha sido el de ‘prisioneros de guerra’. Como constan en las citas colocadas continuación:

...os seus maridos foram recrutados, foram sequestrados, porque eles foram obrigados a andar de duplas com as tropas, na frente, desarmados, para servir de escudos humanos durante todo o período sem comer praticamente, sem dormir, carregando cargas pesadas nas costas, sofrendo todo tipo de humilhações e privações como prisioneiros de guerra. Essa foi uma marca que ficou nessa sociedade por muito tempo...⁶¹

Durante estas jornadas en las que los hombres Aikewara no solamente fueron secuestrados para dirigir a los militares dentro de las espesuras de la selva, sino que también fueron testigos de actos de brutalidad y violencia desenfrenada, tanto contra los guerrilleros que poco a poco iban siendo hallados, sino que también, presenciaron prácticas de tortura

⁶¹ Ponencia Iara Ferraz, 23 mayo 2014, Seminario Marabá.

contra varios campesinos, que eran acusados por los militares de colaboradores del movimiento insurgente, algunos de ellos, gente conocida y próxima de los Aikewara. Umasu evoca –siendo esta historia constantemente sustentada por varios en la aldea- que él mismo salvó a un campesino de morir, narra que antes de éste quedar sin aire por la tortura que le estaba siendo impuesta por un militar, él había conseguido soltar la cuerda y salvarlo.

Sumando a ello, en los relatos Aikewara, surge el hecho de que en algunas ocasiones, ellos recuerdan haber caminado junto a algunos guerrilleros que iban siendo prisioneros de la milicia. Por su parte, Tawé guarda en su memoria los cuatro días en los que andaron por la selva junto con Tobias Pereira Jr. (*Josias*), quien se había entregado a finales de 1973. Ferraz y Calheiros (2014) puntualizan que “foram testemunhas de que muitos dos *kamará* - como chamavam os guerrilheiros - foram tornados prisioneiros, como Josias, Walkiria, Jaime, Dina e Ari” (2014: 40).

Fueron forzados por varias ocasiones a colocar ‘cargas’ dentro de los helicópteros militares, se vieron expuestos a presenciar cuerpos y cabezas cortadas de los militantes presos y después asesinados. Sobre ese tema se profundizará en los dos capítulos subsiguientes.

1.2.3.3 *Los que quedaron*

Aproximándonos ahora un poco sobre la memoria de aquellos que quedaron presos en la aldea, vale mencionarse que es un campo en el que hace falta mayor profundidad de análisis, dado que el tema de la situación de las mujeres en sí amerita mayores indagaciones. Lo que se conoce es que la población que quedó en la aldea vivió otro tipo de violencia, al desconocer el paradero al que sus esposos eran conducidos, teniendo que lidiar con esa preocupación e incerteza constante.

Sumando a ello, la limitación impuesta por los militares al interior de la aldea, ocasionó inevitablemente una progresiva carencia de alimentos –que no podían ser

sembrados ni cosechados-. Las mujeres comentan que lograron sobrevivir en base al consumo principal de papas y bananas: “Só comíamos batatas, nós pedíamos para eles, para ir a roça... tinha muito militar mesmo aqui (na aldeia velha)...Todos com fome, sofrendo por pessoal que tinha ido para o mato, não podíamos pescar”⁶², me comenta Arihera, mientras teje una hamaca con sus dedos em la sala de su casa.

Disparos, ametralladoras, sonidos estridentes, tiroteos, explosión de granadas pasaron a formar parte de su cotidianidad, así como incendios⁶³ más frecuentes. La propia convivencia con los militares en su tierra ya permite dimensionar los efectos de ello para las mujeres que quedaron ‘presas’. Se tiene conocimiento de muerte de niños prematuros y de abortos ocurridos en medio de este panorama de tensión constante.

El nivel de terror y miedo sentido es gritante. Se lee:

Durante três anos, de 1971 a 1973, os *Aikewara* viveram assustados quando ouviam qualquer barulho de carro ou avião, logo pensavam que iriam ser mortos. Muitos tinham insônia, não conseguiam dormir tranquilos, porque o tempo todo eram ameaçados por soldados do Exército que lhes diziam para fazer as crianças calarem a boca, “senão todos vocês vão morrer”. As mulheres ficavam apavoradas ao ouvir a tradução de quem sabia falar um pouquinho o português, de que os soldados estavam ordenando que as crianças calassem e, se fizessem qualquer barulho, eles matariam todos...⁶⁴.

Ahora bien, este tipo de memoria tiene la particularidad de revelar situaciones que fueron vivenciadas principalmente por mujeres de la aldea, lo cual genera además de los diferenciales estructurales, particularidades expresadas en categorías de género. Veena Das (2007) refiriéndose sobre la violencia experimentada por mujeres en medio del proceso de Partición de la India usa una metáfora que evoca que ellas beben un conocimiento corrosivo y venenoso en relación a sus memorias, que al fin de cuentas es una metáfora que se extiende hasta la revelación de una moralidad sobre el cuerpo femenino. En tales casos, “el silencio puede también apuntar a los modos en los cuales cierta experiencia se reduce o mengua. Y

⁶² Relato Arihera, 07 mayo 2014, Aldea Sororó

⁶³ Militares quemaron granero de arroz, incendiaron casas como hicieron en otras partes de la región con la intención de aislar a los guerrilleros de posibles fuentes de alimentos y de la colaboración de los moradores.

⁶⁴ Carta do povo Aikewara à Comissão Nacional da Verdade: “o que nós esperamos”, leída na CNV, 13 mayo 2014.

el silencio puede ser la negación de hablar en términos que no le hacen justicia a uno mismo”, diría Ross (2006: 60).

Consideraciones finales

La “guerra” durante la represión a la guerrilla de Araguaia representó para los Aikewara –individual como colectivamente- una situación que por sus altos niveles de violencia y temor ha pretendido ser una historia olvidada; así mismo, existe una secuencialidad de hechos precedentes y posteriores a él que dan cuenta de un *continuum* de violencia sistemática, sentida y ecuacionada en diferentes niveles, lo cual nos permitió proponer esta suerte de trilogía de memorias generadas en la aldea en base al *evento*: una de naturaleza más común y otras dos que se presentan más especializadas (donde la variable de género está bastante definida).

Los nuevos encuentros que los Aikewara mantuvieron desde mediados de la década de los sesenta, con los primeros *paulistas* y después con los *marehai* o *kamará punura* que los forzaron a ir ‘a la caza’ del *povo do mato*, - que ya para ese entonces asumieron la categoría de *terroristas*-; es el de dar cuenta que lo que se halla en la base de este análisis mnemónico es la propuesta por una lectura en torno a producción de categorías y su transmutación de acuerdo a las diversas agencias que interactúan.

Por ejemplo, como fue reseñado, como parte de la ‘memoria común’ de los Aikewara en torno al *evento* de Araguaia, se halla bastante presente la OP2 a modo de una presencia incómoda que ha dado pauta a algunos manifiestos de protesta⁶⁵ desde la aldea Sororó que reivindican que desde su ampliación y pavimentación, ha habido un aumento significativo de robos, entrada de cazadores ilegales a sus tierras, acumulación de basura, así como el despojo de cuerpos en el área indígena.

⁶⁵ Ver: Beltrão, j.; Mastop-Lima, I.; Fonseca, H. 2008. De víctimas a indiciados, um processo de ponta-cabeça: Suruí Aikewára versus Divino Eterno – Laudo antropológico. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 194-258, jul./dez. 2008.

Se ha ampliado en uno de los ejes presentes en la memoria común, dado que nos permite pensar así mismo en torno a los procesos de re-actualización entre los Aikewara (generalmente los más jóvenes) de ciertas categorías que han delineado el desarrollo de este capítulo.

“Próximo ao carnaval do 2012 se não me engano, quando eles fecharam a BR-153 por causa da mineradora se realizou um novo bloqueio...”, comenta Orlando Calheiros, prosiguiendo:

eles fizeram uma grande reflexão cosmológica sobre o papel da estrada na vida deles. A estrada remonta a época da Guerrilha...Nisso, eles conectaram o tema das reparações aos velhos que foram presos e torturados nessa época. Está inserido nesse contexto de revolta contra o mundo envolvente...⁶⁶.

Sobre ese episodio particular (donde se unificaron momentáneamente las dos aldeas, Sororó e Itahy) me comentó que de lo que más recuerda de ese día fue escuchar como los Aikewara se valían de categorías como ‘comunista’ dentro de su discurso de lucha. “...quando a Policia Federal foi na revolta no 2010, ‘a gente vai resistir’, eles falavam. E aí começou um discurso de associação com os guerrilheiros... mas esse é um discurso mais de jovens...às vezes associam, entendem o estado opressor, eles entendem que essas manifestações têm relação, tem um parecido...⁶⁷.”

Estos breve apuntamientos que pueden sugerirnos re-actualizaciones de las categorías que llegaron junto los guerrilleros y los militares y todo el aparato institucional de control, al ser usadas en la actualidad por los jóvenes, revela una vitalidad de la memoria en función de agenciamientos políticos. Lo que parece denotar una suerte de revitalización de términos -que pueden como no estar siendo entendidos en su sentido formal-, indudablemente revela que están siendo usados y cargados de nuevos significados y valores, evidenciando así una re-ligación entre pasado y presente.

De particular interés es la confluencia de ciertas categorías que comenzaron a ser usadas más por los campesinos y que terminaron siendo funcionalizadas en el contexto

⁶⁶ Entrevista Orlando Calheiros, 03 de noviembre 2014, Rio de Janeiro.

⁶⁷ íbid

interno de la aldea Sororó, así como también se observó que hubo un proceso paralelo de producción de categorías nativas para designar a los nuevos ‘otros’. Al manifestar posibles problemas de traducción de los fenómenos por medio de formas externas de nombrarlo, los Aikewara agenciaron procesos internos de interpretación, valiéndose por ejemplo de la categoría *punura* para nominar algo o alguien que les pareciera errado, descompuesto.

Varias categorías han sido puestas en pugna. Ahora procede discutir las implicaciones de la categoría de *desaparecidos políticos*, y cuál su relación con los Aikewara.

II

Distribución de Responsabilidades: los *desaparecidos* de Araguaia y los Aikewara

Después de ‘Araguaia’

Cuando se logró poner fin al movimiento guerrillero en Araguaia en 1974, el Ejército aparentemente se retiró de la zona, no obstante, después de la ocurrencia fáctica del conflicto armado—y que como se vio, colocó tanto a campesinos como a los Aikewara en medio de un ‘fuego cruzado’- se desataba aún una ‘segunda guerra’ o como Peixoto (2008, 2011) lo ha denominado: la ‘guerra que veio depois’, para referirse al crecimiento de conflictos año a año en la región sur de Pará posterior al *evento* de Araguaia.

Al final de 1974, buena parte de las tropas de las fuerzas oficiales aún permaneció en la región para “limpiarla” bajo la coordinación del Coronel de Aeronáutica, Pedro Corrêa Cabral. Y “o que não se sabe ainda é o destino dado aos corpos dos desaparecidos do Araguaia... uma questão aberta que mantém vivo o episódio⁶⁸” (Fonteles, 2014: 7). El destino de los cuerpos de los *desaparecidos*⁶⁹ políticos es un punto crucial para entender la vinculación directa que tiene la ‘historia’ de Araguaia con la ‘historia’ Aikewara, dado que según la documentación estudiada, se conoce que al final de la tercera campaña militar, los

⁶⁹ Como fue reseñado en la Introducción, pese a que en el presente trabajo no se realizan profundizaciones en torno a las implicaciones y alcances analíticas de la categoría de *desaparecido*, se quiere por lo menos llamar la atención de que esta categoría adquirió un trasfondo semántico más definido a partir de los movimientos sociales post dictadura argentina.

agentes de información e inteligencia presentes en la región indicaron los puntos donde estaban enterrados los cuerpos, desde donde eran embarcados en helicóptero para ser trasladados a la Serra de las Andorinhas.

Por otro lado, a partir de 1975, la entrada de grandes empresas se hizo más evidente. El paisaje revela por sí mismo el escenario de esta otra fase extendida del *evento* narrado: la pecuaria ha desplazado a la agricultura, el modelo “de ocupação pela pata do boi” la ha caracterizado desde entonces, principalmente en la región sur y sudeste de Pará. Desde 1976, las ocupaciones de tierra en la región se intensificaron notablemente y “quase mil trabalhadores foram assassinados desde 1975” (Peixoto, 2011: 486). En 1980 tuvo inicio la mega extracción de oro a cielo abierto en ‘Serra Pelada’, mina localizada en el actual municipio de Curionópolis, nombre en alusión al Mayor ‘Curió’ (o *Dr. Luchini* durante época de represión a la Guerrilla de Araguaia), quien aún hoy se consolida como “uma onipresença nesse meio... mesmo debilitado, ainda exerce influencia sobre seus antigos comandados... Outros alcançaram o status de compadres e amigos e assumem dívida de gratidão por concessões, de terra inclusive, e favores proporcionados por esse chefe poderoso” (Íbid: 483).

Esta ‘guerra que vino después’ ha llegado a representar para los campesinos e indígenas un espacio en el que han debido resistir frente a la organización de milicias particulares compuestas también por agentes del SNI, policías civiles, militares, federales, pistoleros, en fin, hacer frente a un lugar donde parece reinar la ‘injusticia institucionalizada’ (Peixoto, 2011), donde los servicios básicos aún son limitados y donde parece ser que el propio derecho a la memoria está siempre en constante tensión y represión.

Por tal motivo, al referirnos sobre el episodio de represión a la guerrilla significa también, indagar sobre esta ‘segunda guerra’, ya que el estado de sitio adoptó una maleabilidad prolongada. El temor instaurado entre la población es latente⁷⁰. La represión a

⁷⁰ Solamente por citar algunos de los eventos que evocan esta ‘guerra que vino después’ se puede mencionar el ‘Conflicto de Perdidos’, cuando más de cien trabajadores rurales fueron presos y algunos torturados, por resistirse en 1976, a la retirada arbitraria de sus tierras por elementos de la Policía Militar, actuando en beneficio de hacendados y latifundistas locales. Siguiendo a este, el ‘Caso Cajueiro’ (1978), el asesinato del

la guerrilla entendida como un acto a partir del cual se desplegarían hasta la actualidad un sin número de realidades que dicen acerca del innegable control militar que hoy en día aún subsiste en la región.

En el período inmediato a la represión y cuasi total extinción del movimiento guerrillero todos los moradores se vieron envueltos en una atmósfera de temor constante, algunos de ellos incluso develando secuelas psíquicas y psicológicas. En la aldea Sororó, los indígenas que se encontraban allí post evento estaban bastante atemorizados y fragilizados, sin conocer aún que su próximo encuentro sería justamente con los *desaparecidos políticos* y con toda una amplia red de agencias que se articularon en torno a ellos.

Evidentemente, los Aikewara, como los demás pueblos indígenas que han tenido contacto con los *kamará* observan entre ellos mismos las modificaciones y cambios que llegaron junto los primeros ‘presentes’ (objetos para facilitar primeros contactos) del Fray Gil Gómes, que vinieron con las balas de castañeros, con las máquinas que abrían la selva para dar paso a la Transamazónica –y posteriormente a sus operacionales-; que llegaron con los helicópteros militares que invadieron la aldea, y que evidentemente vinieron de la mano de los millones de “*formigas*” que llegaron para ‘Serra Pelada’, ‘Programa Grande Carajás’⁷¹, ‘Represa de Tucuruí’, etc.

Como se ve, la lista puede seguir desplegándose y se constatará que el dicho encuentro-contacto fue en lo mínimo, avasallador.

sindicalista Raimundo Ferreira Lima (1980), del abogado Paulo Fonteles, de la hermana Dorothy, en fin, una serie de hechos que dan cuenta del altísimo nivel de criminalización de la organización y de la protesta. “De acordo com dados da CPT, no período compreendido entre 1982 e 2008, foram assassinados 687 trabalhadores rurais e lideranças no campo paraense. Mais de 70% dessas mortes ocorreram nas regiões sul e sudeste do estado” (Afonso 2011).

⁷¹ Es importante destacar que, además del “Programa Grande Carajás”, diseñado para la región en los años setenta, históricamente han existido muchos intereses por los recursos; dado que, en las proximidades del área indígena Sororó hay numerosas minas de oro, proyectos mineros y de ampliación ganadera, el corredor de exportación de minerales y productos agrícolas del sur de Pará hasta el litoral marañense. Los Aikewara tienen relaciones con la empresa minera Vale (privatizada en 1997) desde 1982 por causa de cláusula de financiamiento del Banco Mundial; a partir de 2003 los recursos de la empresa fueron destinados a los proyectos y desarrollo sustentable en la TI Sororó. Las relaciones se mantuvieron hasta 2005 (Ferraz, 2011: 159).

En ese sentido, la vivencia directa de los Aikewara en el *evento* represivo, así como la memoria común y especializadas construidas en torno a él, los ha hecho partícipes también de la dinámica de responsabilidades distribuidas desde parámetros del Estado nacional y estatutos internacionales de derechos humanos, sobre los cuerpos de los *desaparecidos*.

2.1 Los *Desaparecidos* políticos

Desde el año en el que la redemocratización fue pactada en 1985, uno de los asuntos pendientes más controversiales y problemáticos para Brasil es la pregunta latente sobre el paradero de los *desaparecidos políticos*. Particularmente en Brasil, esta categoría ha sido construida en base al entendimiento jurídico de éste como:

toda privação de liberdade perpetrada por agentes do Estado – ou por pessoas ou grupos que agem com a autorização, apoio ou consentimento estatal –, seguida da recusa do Estado em admitir a privação de liberdade ou em informar sobre o destino ou o paradeiro da pessoa, privando-a do exercício dos recursos legais e das garantias processuais pertinentes... pressupõe-se que o desaparecimento forçado engloba a violação de uma série de direitos, como a vida, a liberdade e a integridade pessoal, o direito a não ser submetido a tortura e o reconhecimento à personalidade jurídica. Nesse sentido, é possível afirmar que o desaparecimento implica, com frequência, a prisão, tortura e execução, seguidas da ocultação do cadáver da vítima⁷².

Este pasado 10 de diciembre de 2014, la Comisión Nacional de la Verdad hizo la entrega oficial del Informe final, en el que se reconoce la cifra de 434 personas que fueron muertas o desaparecidas durante el régimen, de los cuales, cerca de 61⁷³ corresponden a los guerrilleros de Araguaia (sumando a ello, los campesinos que se habían alistado a la Fuerzas Revolucionarias y otros moradores que fueron tratados como *terroristas* por su supuesta vinculación o apoyo a los militantes).

Pese a ello hasta el momento actual, Brasil no ha tipificado la conducta de desaparecimiento forzado en su legislación penal, incluso poniendo en entredicho,

⁷² (CNV. Relatório Final, Vol. 1. Dez. 2014. Pp 711. Ver también, Cap. 7 del Relatório citado).

⁷³ Cfr. CNV. Relatório Final, Vol. 1. Dez. 2014. Pp 715

compromisos asumidos en espacio de la Convención de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), con la Organización de los Estados Americanos (OEA) sobre este tema. Para fines nacionales, son por tanto, considerados como desaparecimientos, los casos en que aún existiendo atestados de muerte o declaraciones formales, sus restos mortales permanecen sin ser encontrados o sin ser plenamente identificados (Informe CNV, Vol 1: 294). El documental “Verdade 12.580”⁷⁴ concluye con una escena en la que Criméia de Almeida, una de las guerrilleras sobrevivientes de Araguaia formula con voz firme la siguiente interrogante: ¿Dónde están nuestros *desaparecidos*?

La búsqueda por los cuerpos de Araguaia ha conformado una especie de red que articula a los familiares, tiempo después al Estado, -compelido éste por obligaciones internacionales en el campo de los derechos humanos-, incluyéndose en esta red también a los Suruí Aikewara, quienes han pasado a formar parte de este proceso de otorgación de responsabilidades de acuerdo a su supuesto conocimiento de los posibles lugares de entierro de los cuerpos, como por la importancia de su territorio para el tema de búsqueda de restos mortales.

2.1.2 Los cuerpos

*Hay muertos que apestan, se los entierra pronto y se los olvida. Hay otros muertos que sirven para la memoria y se los trae a colación en momentos oportunos. Hay muertos que incomodan y muertos que ayudan; muertos que buscan justicia, muertos que usan la justicia y muertos a los que la justicia los utiliza. Hay muertos buenos para la política y los políticos, muertos utilitarios para el poder; y hay muertos que son importantes pero que al poder no importan*⁷⁵.

⁷⁴ “Verdade 12.580” hace referencia a la ley (12.528/2011) que creó a la CNV. Fue producido y dirigido por Paula Sacchetta y Peu Robles, 2014.

⁷⁵ Saavedra, Luis Ángel. 2014. “El valor de los muertos en el discurso gubernamental”. Inredh. Ecuador Posted by *lalineadefuego* on diciembre 9, 2014. Disponible en: <http://lalineadefuego.info/2014/12/09/el-valor-de-los-muertos-en-el-discurso-gubernamental-por-luis-angel-saavedra-inredh/>. Acceso: 10.12.2014

Durante una ponencia dada en la ciudad de Marabá, en un evento sobre la memoria de la Guerrilla de Araguaia⁷⁶, se puntualizaba que se tiene información de que las ‘operaciones limpieza’ no se encerrarían en 1985, sino que años recientes, aún se ve en la región personas interesadas en ‘dar tratamiento’ a cualquier posible vestigio. Siendo así que, la ejecución de ‘Walquíria’, la última guerrillera sobreviviente en el campo de concentración de Xambioá dio fin a la guerrilla, más no a las operaciones militares. Después de las torturas, los asesinatos, llegó el tiempo de la ocultación de los cadáveres. “Com o término das operações militares, foi feita uma grande terraplanagem para descaracterizar o local” (Brasil, 2007: 250. En: Peixoto, 2011: 487).

A partir de 1979, con el advenimiento de la Ley de Amnistía, que en teoría representaba el punto alto del programa de la apertura política ‘lenta, gradual y restricta’ en Brasil, la opinión pública se encontraba en efervescencia, así como los familiares de los *desaparecidos* que aún tenían esperanzas de que ellos(as) regresaran junto con algunos de los perseguidos políticos del PCdoB, que consiguieron retornar al país a partir de esta ley. Como eso no sucedió, “ficou mais plausível a crença de que a morte teria sido o destino final dos que estiveram envolvidos na Guerrilha do Araguaia” (De Souza, 2011: 53). Domingues da Silva (2014) alude que la Ley de Amnistía significó un obstáculo en el esclarecimiento del paradero de los desaparecidos; desde su parecer, las ‘declaraciones de ausencia’ o los ‘certificados de paradero ignorado’ servían para resolver cuestiones de orden burocrático⁷⁷ y netamente práctico.

Existe una serie de hipótesis sobre el posible destino de los cuerpos de los *desaparecidos* (los cuales en algunos casos fueron decapitados o desmembrados y sus cabezas o manos fueron usadas como ‘prueba oficial’ de la ‘victoria’ militar). Dichas hipótesis han sido pensadas y re-actualizadas conforme nuevos testimonios o narrativas van surgiendo al respecto. Se sostiene que algunos de los cuerpos fueron enterrados en lugares

⁷⁶ Seminário: “Ditadura civil-militar no Brasil e a resistência armada no Araguaia”, Marabá (21- 23 de mayo, 2014).

⁷⁷ Ver Art. 6 de la Ley n. 6.683.

específicos⁷⁸, y que otros fueron dejados *in situ* por la dificultad para transportarlos (Nossa, 2014; Campos Filho, 2012; Cabral, 1983).

Otra posible versión de la localización de los cuerpos llegó cuando el Coronel Pedro Cabral⁷⁹ se refirió públicamente (07.03.2004) que los cuerpos de cerca de 40 guerrilleros fueron quemados y llevados a la ‘Serra das Andorinhas’, situada entre Santa Cruz y São Geraldo. En la obra de la periodista Tais Morais, quien tuvo acceso a documentación militar, se dice que el agente de las FFAA identificado como *Carioca* confirma que la “desova” era realizada en la Serra ... “até que tudo se transformasse em cinzas... Os guerrilheiros viraram adubo macabro, certamente, na Serra das Andorinhas” (Morais, 2008: 155). De la mano, el Coronel Pedro Cabral reconoció en el testimonio dado a la Comisión externa de los desaparecidos políticos, de la Cámara de los Diputados (20.10.1993) el haber transportado cuerpos en helicópteros hasta la ‘Serra’⁸⁰ y que él mismo vería cómo los agentes del CIE desenterraban cuerpos ya en descomposición (Campos Filho, 2012: 257. Nota n. 15).

Campos Filho basándose en testimonios de algunos campesinos, menciona que inclusive los guerrilleros que fueron sepultados en las bases militares de Bacaba y Xambioá, habrían sido desenterrados durante el desarrollo de estas operaciones limpieza y llevados a la Serra das Andorinhas, localizada ésta en el municipio de São Geraldo do Araguaia a lo largo del río Araguaia y reivindicada por los Aikewara como lugar sagrado donde moran sus espíritus.

Antes de centrarnos en el rol de los Aikewara en esta red de responsabilidades, primeramente se requiere contextualizar el panorama de análisis con ciertos apuntes sobre la

⁷⁸ Dentro de la base de Bacaba (hoy Hacienda Bacaba) y en otros sitios como: Caçador (cerca de São Domingos) y en una gruta llamada Imbaubal (a 30 km de Brejão Grande), así como en otros sitios clandestinos como: el cementerio y la cabecera de pista de aterrizaje de Xambioá, el antiguo DNER-Marabá, en la Transamazónica a altura del km 100 y en el borde de ciertos arroyos. (Campos Filho, 2012: 239).

⁷⁹ Quien participó de la tercera campaña militar como capitán-aviador

⁸⁰ El autor indica que es muy factible que la ‘Serra’ haya sido un lugar idóneo para llevar a cabo las desapariciones, dada la dificultad de acceso a la zona “e porque jamais passaria pela cabeça dos seus executores que ali viesse a ser uma área de Proteção Ambiental...” (Campos Filho, 2012: 280).

relevancia de la lucha de los familiares y las posteriores iniciativas gubernamentales para lidiar con este ‘asunto’ público.

2. 2. La lucha de los familiares: traspaso de la memoria íntima a la pública

Así como ocurrió en otros países de América del Sur que habían atravesado periodos dictatoriales, las madres, los familiares de aquellos que no volvieron de Araguaia comenzaron a usar y dar sentido a la categoría de *desaparecido*. Del Partido (PCdoB) no proveía ningún tipo de esclarecimiento, ni tampoco del Estado. “No início dos anos 1980, com o processo de abertura política no país, centenas de famílias deram início a uma verdadeira via-crúcis, visando a obter informações precisas sobre... muitos, sabidamente mortos, outros desaparecidos sem que se obtivesse nenhuma notícia oficial...” (Campos Filho, 2012: 261).

Algunas informaciones habían llegado a los familiares a través de las primeras materias periodísticas sobre el tema de Araguaia, escritas por Fernando Portela en el *Jornal da Tarde* (1979). En el sentido de ir abriendo poco a poco el debate público sobre este tema, el ex militante José Genuíno (*Geraldo*), después de salir de la prisión se convirtió en un importante interlocutor.

De Souza (2011) analiza en su trabajo de disertación, que hubo en efecto una construcción de lo familiar como sujeto político, traspasando la esfera privada con acciones cada vez más públicas. Para lo cual, la realización del I Comité Brasileiro por la Amnistía (CBA) en 1978, fue una fecha importante. Posteriormente, se llevó a cabo la llamada “Caravana de 1980” (25 de octubre- 4 de noviembre), la cual se configura como un hito relevante en el tema de la búsqueda de los cuerpos de los *desaparecidos* de Araguaia. Según el entendimiento de algunos familiares que participaron de la misma, se sostiene que uno de los objetivos fundamentales de ésta era la de desmitificar “a imagen negativa, forjada pelas Forças Armadas... e denunciar à Nação e ao mundo as atrocidades cometidas contra os desaparecidos” (Almeida Teles J. 2005. En: De Souza, 2011: 100).

De manera más unificada, después del lanzamiento del *Manifesto*⁸¹, algunos de los familiares fueron a la región⁸² en búsqueda de información que les era negada por el Estado. La ‘Caravana’ contó con la presencia del abogado Paulo Fonteles⁸³ por la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) y con el apoyo y participación de algunos sectores de la sociedad civil⁸⁴.

En base a los relatos resultantes de los familiares que participaron de esta primera incursión y por la lectura de algunas cartas que fueron intercambiadas entre ellos (Cfr. De Souza, 2011), se pudo observar que existe una fuerte alusión al nivel de solidaridad de los moradores informantes de los sitios visitados, quienes de manera general colaboraron con datos valiosos, apuntando ya posibles indicaciones de “túmulos ocultos nas florestas” (Salgado, 2003: 23. En: Peixoto, 2011: 485).

El extracto siguiente proviene de una carta enviada de una madre de uno de los *desaparecidos* para otra, en la cual justamente se percibe las primeras impresiones que la sociedad civil tiene y registra sobre la manera en la que encontraron a los moradores de las regiones que varios familiares fueron recorriendo conforme avanzaba la Caravana. Dice:

... a verdade, é que conseguimos quebrar uma parte daquela atmosfera de intimidação e pavor que atua sobre aqueles miseráveis camponeses. Mais adiante, na OP3...lá vivem todos aqueles guias que foram obrigados a trabalhar para o Exército, entregando e matando nossos filhos... de lá não podem sair e são

⁸¹ Durante el II Congreso Nacional por la Anistia (Noviembre de 1979- Salvador de Bahía) se lanzó el “*Manifesto dos Familiares dos mortos e desaparecidos do Araguaia*”

⁸² Fueron recorridos locales como: São Domingos das Latas, Vila São José, Metade, Palestina, Brejo Grande, Castanhal da Viúva, Araguaína, Xambioá, São Geraldo, Vila Nova, Pau Preto, Ponto Firme, Piçarra, Marcelinense, Boa Vista, Araguanã, operacionales 2 y 3) (Salgado, 2003: 23. Em: Peixoto, 2011: 485).

⁸³ Consideramos importante colocar aquí la relevancia de la biografía política del abogado Paulo Fonteles en toda esta *historia* que está siendo multivocalmente narrada. Su trabajo como abogado en la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) junto con campesinos de la región del sur de Pará, su presencia en las primeras caravanas de los desaparecidos, su propia muerte –asesinado a órdenes de latifundistas de la región en 1986- está entrelazada con la historia local. “Paulo Fonteles, advogado e um dos primeiros pesquisadores do evento araguaiano, quando traçou –na memorável caravana de familiares de 1980- os motivos pelos quais muitos lavradores passaram a atuar ao lado dos brutamontes de 1964: o forte esquema repressivo e de tortura” (Fonteles, 2013: 82).

Paulo Fonteles al ser preso, conoció dentro de la cárcel a algunos de los guerrilleros de Araguaia que fueron conducidos a Brasília.

⁸⁴ Entre ellos, miembros de la Comisión de Derechos Humanos de la Orden de Abogados de Brasil, Movimientos de Amnistía, algunos parlamentares estatales, representantes de la Iglesia Católica y algunos miembros de prensa.

numerados, por exemplo –G 10 (gleba 10) lote 7 (L7), pois todos eles participaram dos crimes hediondos que o Exército cometeu e por isso estão proibidos de falar...⁸⁵.

El miedo a hablar forma parte de este registro informal, así como revela también de forma escrita un sentir que habría surgido en algunos familiares articulados y movilizados entre sí en relación a la supuesta participación en esos “crímenes hediondos” de los ‘guías’ o los ‘bate pau’ locales. Para 1980, antes de disponerse a ir a la Caravana de búsqueda de sus familiares, ellos ya habrían sido testigos de una serie de repertorios y versiones creadas en torno a la ‘historia de la guerrilla de Araguaia’ a nivel nacional sin pronunciamientos oficiales, entre las cuales se creaban ya ciertas alusiones des-contextualizadas acerca del nivel de participación de los moradores e indígenas en los actos cometidos contra los ex militantes. Volveremos a este asunto.

Después de haber levantado información *in situ*, 22 familiares decidieron iniciar una acción judicial en 1982 -aún durante gobierno del presidente Figueiredo- para exigir a la Unión Federal, esclarecimientos sobre el paradero de sus *desaparecidos*, las circunstancias de muerte, así como sus debidos atestados. En una entrevista concedida por la ex militante y familiar de tres de los *desaparecidos* de Araguaia, Victoria Grabois en Rio de Janeiro me comentó que:

Existe um grupo de familiares no Araguaia, que luta –vamos dizer, organizadamente- desde 1978, e fizeram primeiro: duas tentativas de entrar com processo interno na Justiça brasileira. Só em 1982, a Justiça federal aceitou a ação no Araguaia. As primeiras não deram certo porque eles falavam que não existia a guerrilha, que aquilo era uma suposição na cabeça dos familiares⁸⁶.

La petición fue acogida por la Jueza Solange Salgado, resultando una sentencia en la que se estipulaba un plazo de 120 días para que sea informado el lugar de sepultura, traslado de osadas y emisión de certificados de óbito (Peixoto, 2011), sumando a ello, la determinación de la quiebra de silencio frente a informaciones militares⁸⁷ relativas a este episodio.

⁸⁵ Extracto de una carta escrita por Cyrene Moroni para Ermelinda M. Bronca del día 18.12.1980. En: De Souza, 2011: 104- 105.

⁸⁶ Entrevista Victoria Grabois, 13 de octubre 2014, Rio de Janeiro.

⁸⁷ Principalmente sobre el Relatorio oficial del Ministerio de Guerra, datado del 5 de enero de 1975, documento aun inaccesible.

En abril de 1991, familiares organizaron excavaciones en el cementerio de Xambioá, lugar donde fueron halladas dos osadas⁸⁸: la de una mujer joven envuelta en tela de paracaídas y la otra que pertenecía a un hombre de edad avanzada. Un reportaje del periódico *O Globo* trajo fotos inéditas de guerrilleros el 28 de abril de 1996 y la localización de siete cementerios clandestinos. En uno de esos registros visuales, Laura Petit, consiguió identificar a su hermana, Maria Lúcia Petit da Silva, hecho que condujo a la reapertura de los procesos de identificación de la osada exhumada previamente en 1991. Por tal motivo, el día 7 de mayo del mismo año, la Comisión Especial del Ministerio de Justicia creada realiza la primera misión de búsqueda de restos mortales en Araguaia⁸⁹.

Posteriormente, en junio de 1995, por medio de la organización Human Rights Watch y del Centro pela Justiça e o Direito Internacional (CEJIL), los familiares enviaron una petición a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la Organización de los Estados Americanos (OEA). Frente a ello, el estado brasilero reaccionó, indicando que el caso aún no había pasado por las instancias internas de la Suprema Corte Nacional y que por ello se solicitaba que fuesen juzgados los pedidos de los demandantes como improcedentes, al no estar actuando de manera “compatível com suas particularidades, para a consolidação definitiva da reconciliação nacional” (Campos Filho, 2012: 274).

Según Domingues Da Silva, la responsabilidad estatal sobre los casos de *desaparecidos* políticos en Brasil solo vendría en 1995⁹⁰, seguida de la ley que reglamentaba las reparaciones a los amnistiados. No obstante, la llamada *Ley de los desaparecidos* (n. 9.140) “manteve o caráter de ‘despersonalização’ da responsabilidade pelas violações” (Domingues da Silva, 2014: 166).

⁸⁸ El equipo estuvo compuesto por el Dr. Badan Palhares, quien transfirió las osadas para el Departamento de Medicina Legal de la UNICAMP.

⁸⁹ Uchinaka, Fabiana. “Veja a cronologia sobre as ações em torno da Guerrilha do Araguaia”, 08/07/2009. UOL Notícias, SP. Disponible en: <http://noticias.uol.com.br/politica/2009/07/08/ult5773u1632.jhtm>. Acceso: 05.12.2014

⁹⁰ Año en el que también fue creada la Comisión Especial de Muertos y Desaparecidos Políticos en el Ministerio de Justicia y cuando fue promulgada la ley 9.140 (diciembre de 1995). En ese momento, quedó establecida la responsabilidad del Estado por 136 muertes y desapariciones.

Después de años de espera, posterior a las acciones llevadas a cabo por los familiares, finalmente el 10 de junio de 2003, la sentencia⁹¹ de la Jueza federal Salgado (1ª Vara de la Justicia Federal en Brasilia), determinó la búsqueda efectiva de los cuerpos y la entrega de los restos a sus familias. A partir de esta sentencia la coordinación entre las acciones de búsqueda del Estado y familiares comenzaría a ser tímidamente conjunta. Sólo en 2010, que la Corte Interamericana acataría la denuncia presentada por los familiares, en la cual se acusaba al Estado brasileño de respaldarse de su vigente Ley de Amnistía para encubrir a los torturadores de la dictadura civil militar.

La lucha de los familiares en cierto sentido, se dio en los intentos por consolidar la cuestión de los *desaparecidos* en un asunto nacional y no limitado a la relación Estado-familia. La intención era como se ve, hacer visible la responsabilidad de los crímenes a entidades, que hasta el momento habían estado despojadas de nombre y rostro; algo que Torelly (2014) llama de "modelo de transición brasilera de responsabilidades abstractas".

En el proceso de distribución de responsabilidades frente a los cuerpos de Araguaia, la lucha de los familiares se constituyó en un eje importante al haber accionado la memoria con amplias repercusiones públicas. Pese a que sus motivaciones colectivas (de búsqueda de los cuerpos de sus familiares, por ejemplo) fueron forjadas de inicio en un nivel más íntimo y cotidiano, poco a poco se fue generando un debate más público a nivel nacional en torno al *evento* de Araguaia. Y en consecuencia, la producción de discursos evitó de cierta manera la acomodación del silencio institucional.

Habiendo retomado detalles importantes de la movilización de parientes de los *desaparecidos*, insisto que la relación entre este grupo heterogéneo y los Aikewara se vio mediado por la producción de discursos que surgieron sobre el tema, colocando un cierto incómodo que se extrapolaba en algunos casos hacia algunos campesinos e indígenas de la TI Sororó.

⁹¹ SALGADO, Solange. Sentença: Guerrilha do Araguaia. Indicação de sepultura, atestados de óbito e exibição de documentos. Poder Judiciário. Justiça Federal de 1ª Instância. Seção Judiciária do Distrito Federal. 30 jun. 2003. Disponível em: <http://www.derechos.org/nizkor/brazil/doc/araguaia.html>.

En base a lo que me fue referido por Victoria Grabois (familiar de 3 *desaparecidos*), existe un sentir de fragmentación interna entre la asociación de familiares. Parece ser que parte de estos malestares se concentran en dos aspectos fundamentales: por un lado, en el nivel de aproximación y negociación que tienen con el Estado; y por otro lado, en su posicionamiento acerca de la “culpabilidad” o no de los campesinos y de los Aikewara respecto a su ‘actuación’ en el *evento* de Araguaia. Entonces, actualmente, es solo un grupo de familiares el que continuó trabajando en coordinación con el Estado para las operaciones de búsqueda o reconocimiento de restos mortales, y otros lo hacen de forma particular.

Siguiendo a Halbwachs (2004), para quien, la memoria es antes que nada, un proceso de producción de asociación, la memoria colectiva obtiene su fuerza y duración al apoyarse en un conjunto de individuos que son quienes recuerdan y mantienen vivo un *evento* particular.

Desde tal perspectiva, la trayectoria de los agentes mediadores adquiere mayor relevancia al ser ellos quienes negocian las categorías portadoras de identidades extrapolándolas para la acción en la esfera pública. Durante el proceso en el que los procesos de legitimación y significación van transformando paralelamente a actores sociales más localizados en agentes políticos con mayor capacidad de representación, cada vez éste consigue expresarse en términos estructurales de las ‘controversias públicas’ “que definem as fronteiras que separam, em um determinado espaço-tempo, os assuntos e atores privados, dos temas e agentes públicos, isto é, políticos” (Montero, Arruti, Pompa, 2012).

Siguiendo a Pollak (1989), se podría decir, que de cierta manera, sus relatos pasaron de ser ‘memorias subterráneas’ a ‘memorias públicas’. Desde tal entendimiento, el poder de las memorias subterráneas se manifiesta por ejemplo en momentos de crisis y que consiguen subvertir el silencio. El autor abre aún más esta reflexión, sugiriendo que:

existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, "não-ditos"...A fronteira entre o disível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa... uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor (Pollak, 1989: 8).

Sumando a ello, según Gagnebin (2010), la imposición del olvido, como una forma de ignorar un hecho, acaba por imponer una única manera de recordar y así este

recuerdo tendrá que luchar para volver. Al no aclararse los hechos, al no ser entregados los cuerpos de los *desaparecidos* políticos, a diferencia de generar el olvido, se genera una memoria constante.

El tema sobre la ‘guerra’ en Araguaia, así como sus actores (directos o indirectos), en parte a causa del silencio institucional sobre el paradero de los *desaparecidos*, se vieron bastante moldeados de acuerdo a diversas versiones, en la que como se ve, a causa principalmente del tema de la ‘colaboración’ con el Ejército, los moradores de la región y los Aikewara empezaron a poco a poco formar parte también de la ‘controversia pública’.

2.3 Acciones estatales: del silencio archivado a la corresponsabilidad institucional

Hasta finales de los noventa, la participación del Estado en la búsqueda de los cuerpos denotaba aún tendencias por centralizar la información del conflicto militar en Araguaia, así como las acciones emprendidas en función del esclarecimiento del paradero de las osadas bajo coordinación de los órganos militares. A partir de la siguiente década, algunos movimientos interestatales fueron generados, dando cuenta de una cierta modificación en la estructura político-administrativa para intentar dar respuesta a la presión legal demandada por la Justicia Federal.

Sólo a partir de 2004, algunos documentos militares comenzaron a ser abiertos y ellos tuvieron la relevancia de “certificar en papel” la existencia de la guerrilla (incluyendo fotos con guerrilleros muertos). En ese contexto, la publicación del *Dossiê*⁹² de la Comisión de muertos y desaparecidos en 2007 motivó también a que medidas gubernamentales direccionadas a la manera de lidiar con el pasado en los planos memorialístico e institucional “ganhamos contorno mais nítido” (Domingues Da Silva, 2014: 159).

La figura estatal pasó a ser más visible desde septiembre de 2007 e inicios de 2008, cuando la Comisión de Amnistía se desplazó a la región de conflicto para recaudar

⁹² *Dossiê Direito à verdade e à memória: comissão dos mortos e desaparecidos políticos* (2007).

información de los moradores que fueron también *víctimas* del evento represivo. Sin embargo, los discursos y las acciones emprendidas resultaban bastante contradictorias, cuando por ejemplo; durante el primer semestre del 2009, al mismo tiempo que el Ministro de Defensa recalca que era ‘revanchismo’⁹³ la propuesta de punir militares, se organizaba una comisión especial -coordinada por el Comando del Ejército- para la localización de cuerpos de los ex guerrilleros.

Bajo mandato presidencial, *Lula* anunciaría la corresponsabilidad de los Ministerios de Defensa y de Derechos Humanos en el tratamiento de los *desaparecidos* y fue así que mediante portaria n. 567/MD, de 29 de abril de 2009 y en función de dar cumplimiento a la Sentencia de Justicia federal, se conformó el Grupo de Trabajo Tocantins – GTT, el mismo que estaba coordinado por el Ministerio de Defensa y “praticamente pelo exército brasileiro que tinha o acompanhamento de outros órgãos⁹⁴ de la República, como: el Ministerio Público Federal, la CEMDP, la Policía Federal, el Instituto de Criminalística do Distrito Federal”⁹⁵. Peixoto (2011) menciona que durante las misiones emprendidas dentro del entonces GTT, el equipo consiguió entrevistar al capitán aviador Pedro Cabral, quien en aquella oportunidad, había confirmado su participación en las llamadas “operaciones limpieza”, transportando cuerpos enviados a la Serra das Andorinhas.

El GTT además llevó a cabo 13 expediciones en 2009 y más 6, en 2010, según Peixoto, quien fue miembro del Grupo (2011: 480). En las misiones de búsqueda de restos mortales, miembros del GTT recorrieron lugares como: “Sete Barracas, Pimenteira, Tabocão, Gameleira, Bacaba, Base de Xambioá, Base Cabo Rosa, Mutuma, Matrichã, Caçador, Serra

⁹³ Frente a tal acotación, la Orden de los Abogados de Brasil (OAB) del STF pidió la no consideración del perdón a los militares, ejecutores de torturas. En: <http://noticias.uol.com.br/politica/2009/07/08/ult5773u1632.jhtm>

⁹⁴ A portaria 993, que indicou os integrantes do GTT, publicada em 10/07/2009... fixou em 25 os membros civis do Grupo de Trabalho. A mesma portaria indicou oito militares do Comando do Exército para compor o apoio logístico ao Grupo. En: <http://www.militar.com.br/artigo-1272-GTT---Grupo-de-trabalho-Tocantins-e-a-guerrilha-do-Araguaia#.VldBkDHF9UU>

⁹⁵ Entrevista Gilles Gomes, 16 de mayo 2014, Brasilia.

El abogado Gilles Gomes, para cuando fue llevada a cabo la entrevista (mayo 2014), era el Coordinador de la Comisión Especial de muertos y desaparecidos políticos (CEMDP) y para la Secretaria de Derechos Humanos de la Presidencia de la República, coordinaba el GTA.

das Andorinhas, Reserva Sororó, Remanso dos Botos, Denit, Chega com Jeito, Castanhal da Viúva, Dois Coqueiros e inúmeras grotas perdidas...” (Peixoto, 2011: 487).

Este primer grupo conformado fue albo de varios cuestionamientos por parte de las organizaciones de la sociedad civil y de los familiares de los *desaparecidos*, que lanzaron una crítica a la legitimidad del ejército “desempeñando esa búsqueda, siendo ellos quienes representan a la misma institución que cometió esas violaciones”⁹⁶. Se dio también un cuestionamiento sobre la efectividad de las acciones emprendidas y la restringida participación de otras instancias civiles en la toma de decisiones durante el proceso de localización e identificación de los cuerpos.

La información que estaba siendo poco a poco revelada se ratificaba con las nuevas declaraciones que el Mayor Sebastião Rodrigues de Moura daba en relación a las operaciones de ejecución de los guerrilleros. Complementando a la declaración prestada por el Coronel Cabral en entrevista al ‘Estado de S. Paulo’, el conocido ‘*Mayor Curió*’ reveló el 22 de junio de 2009, que de los 67 militantes de la guerrilla muertos, 41 habrían sido ejecutados ya rendidos⁹⁷. Esta nueva información fue importante para contrastar con lo que el discurso del Ejército había mantenido como ‘verdad’ hasta ese entonces: que los guerrilleros habían sido asesinados durante eventos de confronto con los militares.

Después, conforme me fue referido en entrevista, el abogado Gilles Gomes señaló que: “em 2011... a primeira medida que se faz foi reformular esse GTT de forma definitiva para possibilitar que de fato existisse um controle civil sobre os processos, então se criou o GTA- Grupo de Trabalho Araguaia-⁹⁸”.

Este cambio de denominación (de GTT a GTA) es importante, dado que, revela una insistencia colectiva por posicionar la existencia de la guerrilla y de su represión, promoviendo abrir más el debate em torno a ella “sendo ao mesmo tempo uma disputa na

⁹⁶ Entrevista Gilles Gomes, 16 de mayo 2014, Brasilia. Traducción realizada por la autora.

⁹⁷ Nossa, L. “Curió abre arquivo e revela que Exército executou 41 no Araguaia”. *Jornal Estadão*. 20 de junho 2009. Disponible em: <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,curio-abre-arquivo-e-revela-que-exercito-executou-41-no-araguaia,390566>

⁹⁸ Entrevista Ab. Gilles Gomes, 16 de mayo, 2014, Brasilia

memória coletiva e como uma forma de reparação simbólica, porque toda vez que se fala de Araguaia e porque o Estado ainda não achou os corpos, e está procurando porque matou...”⁹⁹.

El GTA fue coordinado de forma tripartita por el Ministerio de Defensa (MD), Ministerio de Justicia (MJ) y por la Secretaria de Derechos Humanos de la Presidencia (SDH-PR¹⁰⁰). Durante 2011 fueron realizadas 5 expediciones hacia São Geraldo, São Domingos do Araguaia, Xambioá y Marabá, suscitándose 4 o 5 más durante 2012. Al final, durante este período se había procedido a la exhumación de 26 restos mortales de personas que se presupone pueden corresponder a los guerrilleros, que aún no han podido ser identificados en su totalidad a causa de las limitaciones científicas para trabajar con la reducida materia orgánica que se posee para lidiar con la especificidad de reconocimiento de cuerpos de personas muertas hace 40 años.

Además de las dificultades organizativas y de la limitada información, el tema de la búsqueda de los restos mortales de los *desaparecidos* cada vez se torna más complejo, comenzando por el hecho de que los posibles informantes eluden también no conseguir identificar más lugares exactos de entierro porque el propio paisaje ha mudado drásticamente: “Antes isso aqui era uma mata imensa, que hoje virou pasto¹⁰¹, dicen.

Como se mencionó anteriormente, la atribución de responsabilidad que el Estado brasilero asume frente a la identificación de los cuerpos de los *desaparecidos* de Araguaia extrapoló la dimensión de la justicia local, pasando a adquirir una connotación de interés internacional, regido por normativas específicas sobre los derechos humanos. La condenación al Estado por la CIDH en el caso conocido: “Gomes Lund e outros (Guerrilha do Araguaia) vs. Brasil”¹⁰² se dio el 24 de noviembre de 2010 y enfatizó en la ineficacia de medidas legislativas y administrativas adoptadas para asegurar a los familiares la

⁹⁹ *Íbid.*

¹⁰⁰ SDH-PR tiene estatus ministerial. Cuando fueron tomadas en consideración las distintas medidas adoptadas en relación al GTA, la ministra en cargo era la Maria del Rosario Nunes. Actualmente, Ideli Salvatti, asumió ese cargo desde el 1 de abril del presente año.

¹⁰¹ Ver: <http://www.militar.com.br/artigo-1272-GTT---Grupo-de-trabalho-Tocantins-e-a-guerrilha-do-Araguaia#.VldBkDHF9UU>

¹⁰² ADPF 153/2008, julgada pelo Supremo Tribunal Federal

información sobre lo ocurrido y el paradero de las *víctimas*. Recalcando que la ley de Amnistía estaba desconsiderando preceptos internacionales (Cfr. Krsticevic y Affonso (2011), y que ésta no podría ser un obstáculo para el develamiento de los hechos y su debida punición (Gardenghi, 2014).

2.4 El encuentro de los Aikewara con los *desaparecidos políticos*

Lo analizado anteriormente en relación a la atribución de responsabilidades asumidas por las familias y por el Estado ha sido colocado para conseguir visualizar de mejor manera las implicaciones de la categoría de *desaparecidos* (y sus cuerpos) en la cotidianidad Aikewara. Con la finalidad de ampliar los relatos primarios que se refieran a posibles lugares de entierro, además de varios campesinos de la región, algunos de los pobladores de la aldea indígena Sororó fueron contactados e inevitablemente, pasaron a ser parte de esta red de responsabilidad sobre los restos mortales de los cuales no se tiene noticia alguna desde 1974.

Los Aikewara fueron visitados por personal del Ejército, por familiares, por miembros del equipo de Grupo de Trabajo Tocantins, después convertido en Grupo de Trabajo Araguaia; y en las últimas temporadas también por representantes de la CNV (GT Araguaia). Recuerdan como algunos militares (*kamará marehai*) visitaban después de terminada la ‘guerra’ algunos lugares que están dentro o en los alrededores de su territorio. Este pueblo fue testigo entonces de este proceso de enterramiento y des-enterramiento (de cuerpos o restos óseos, según el caso).

Estando en trabajo de campo, percibí que tanto entre los adultos como en los jóvenes existe una fuerte confusión en relación a la cronología de las ‘visitas’ e identidades de los distintos actores que promovieron las búsquedas en la región. Incluso, es muy probable que ellos mismos no se percataran de algunas otras “misiones”, por las características de vegetación y extensión de su territorio.

En los pocos relatos existentes sobre el tema de ocultamiento de cadáveres por parte del personal militar después de exterminada la guerrilla, los Aikewara por su parte han

colocado en sus testimonios a un lugar cerca de São Raimundo, como un posible eje de enterramientos. Tawé Suruí comunicó también durante la elaboración del *Informe Aikewara*, que después de haber andado durante dos semanas con los militares, él testimonió la llegada de un cuerpo a esa localidad, que queda junto a la OP2¹⁰³.

El testimonio detallado dado por Tawé (uno de los hombres adultos Aikewara que fue cooptado por el Ejército durante el *evento* de Araguaia) es absolutamente relevante en el sentido de que nos permite tener relativo acceso a la sensación de confusión que transmite cuando comunica el proceso de entierro y movilización de restos sin conseguir identificar personas o instituciones concretas responsables de tales traslados. La temporalidad de la narrativa tiene su propia forma de estructurar los hechos, y eso se devela por ejemplo, cuando Tawé intercala en su relato hechos en relación a los *cuerpos* (tanto el entierro, la búsqueda o la remoción de los mismos).

En la misma descripción se denotan hechos como la entrada de los *marehai* durante la época de las operaciones limpieza, en otros momentos, de los familiares de los *desaparecidos* o de ‘otras personas’ (genérico que englobaría a otros actores que se han ido configurando en torno a esta problemática cada vez más inserta en una dinámica de ‘controversia pública’, incluyendo a los representantes de las diferentes instituciones, académicos, periodistas, etc.) a su territorio para seguir en la búsqueda de los restos mortales.

Pese a que existen muy pocas referencias documentadas y sistematizadas sobre el tema de los cuerpos y los Aikewara, en base a algunos fragmentos recogidos principalmente del *Informe* se puede al menos apuntar ciertos elementos. Primeramente, nos conduce a preguntarnos cuáles las posibles impresiones que podrían haber ocasionado entre los Aikewara el hecho de ver cuerpos de *kamará* siendo depositados en su tierra. Umasu Suruí (hombre adulto de la aldea que participó directamente en el *evento*) colocó: “Nós falemo

¹⁰³ “Embora não tenham testemunhado pessoalmente os prováveis sepultamentos, estes locais incluem, ao sul, a bacia do rio Gameleira até a sua foz, em Santa Cruz (no rio Araguaia) e a noroeste, a bacia do Grotão dos Caboclos (*Koronohuna*), o centro do território tradicional *aikewara*” (Ferraz, Calheiros y Suruí, 2014: 45).

pra ele que nós num aceita não, enterrar aí! Depois que nós passemos... botou três [cuerpos] dentro... Eles [legistas, Exército?] falou pra nós se podia tirar o resto da unha que ficou”¹⁰⁴.

Así mismo, retomando el ejercicio testimonial de Tawé, vale la pena anotar que un elemento que está presente en el mismo es la reiteración que se coloca en el hecho de ser en *su* territorio donde probablemente algunas osadas fueron enterradas. Dice: “Enrolaram num plástico, numa lona lá, tudo... jogaram o corpo num mesmo buraco só! jogaram lá. Lá no São Raimundo, do lado de cá, na nossa terra...”¹⁰⁵.

Posteriormente, cuando parece estar refiriéndose ya a la fase en la que los Aikewara comenzaron a ser procurados para colaborar con información o ubicación de posibles osadas, es decir, desde contactos con personal del Ejército (sobre los cuales no se posee información oficial) o con algunos familiares que frente a la ausencia de respuestas estatales, empezarían a realizar sus propias indagaciones, menciona que eran interrogados: “se nós sabia onde eles colocaram, o pessoal do Exército. Aí nós tinha que contar pra ele, né?”¹⁰⁶, denotando al mismo tiempo el nivel de confusión cuando los restos no habrían sido hallados en la referencia que el interlocutor habría recordado: “Num tinha mais corpo não!! já tinham pegado já! Num sei quem foi que pegou!! Eles falaram que foi do pessoal dele mesmo, né?”¹⁰⁷

“Vamos, nós vamos mostrar, porque... nós tem que mostrar né? porque... nós num tem culpa nenhuma!” es otro de los fragmentos que forman parte del testimonio de Tawé, dado en el contexto de elaboración del *Informe* en 2013, y me parece de relevante importancia dado que de alguna manera muestra como ese sentir de responsabilidad sobre los cuerpos de los *desaparecidos* llegó hasta los Aikewara, haciéndolos parte de la ‘controversia pública’ a causa de los diversos mediadores que también han ido reconfigurando la escena progresivamente. Tal afirmación es además reveladora en el sentido de transmitirnos ese sentimiento de culpa, que parece responder a una serie de acusaciones y

¹⁰⁴ Testimonio Umasu, En: Ferraz, Calheiros y Suruí, 2014: 45.

¹⁰⁵ Testimonio Tawé, En: Ferraz, Calheiros y Suruí, 2014: 43.

¹⁰⁶ *Íbid.*

¹⁰⁷ *Íbid.*

acciones a las que se vieron vinculados, como veremos a continuación, generando esta especie de ‘estigmatización’ en torno a ellos.

Acorde a lo que fue recogido en el *Informe Aikewara*, se estipula que según los testimonios dados, tres o cuatro cuerpos fueron sepultados al interior de la Tierra Indígena Sororó, en las proximidades del río Gameleira. Dando cuenta de esta inquietud, algunos investigadores o personas involucradas en este tema se han interesado sobre la importancia de este territorio indígena. Paulo Fonteles (actual coordinador de la Comisión de verdad de Pará), por ejemplo, se refiere a que:

há muitos locais, alguns antigos, de que esses guerrilheiros possam ter sido sepultados nas aldeias dos Aikewara Surui, tanto na aldeia Sororó, como também na Itahy. E naturalmente com esse processo de pesquisa nós nos defrontamos com um conjunto de necessidades relacionadas a esse povo, muitas delas históricas... é possível que ainda existem mais locais de sepultamentos lá...¹⁰⁸

Como respuesta a esta nueva posible referencia, los llamados “indios Suruí de Pará” participaron durante el desarrollo de una de las caravanas oficiales en julio de 1996. En aquel año se llevaron a cabo varias expediciones, algunas de las cuales significaron un contacto más directo con los Aikewara de la aldea Sororó. Quienes se dirigieron a la región, se guiaron por las informaciones traídas en parte por el *Informe de la Comisión de los Familiares de muertos y desaparecidos políticos*. Búsquedas por los integrantes de esta Comisión se realizaron también en marzo de 2004 en base a puntos de referencia publicados en declaraciones de ex soldados de las Fuerzas Armadas en la revista *Época*¹⁰⁹.

En el periódico *O Globo* del 17 al 25 de julio el mismo año existe una amplia cobertura sobre las características de esta expedición y de sus hallazgos - los mismos que fueron direccionados al Instituto de Criminalística en Brasilia para análisis-. Durante esta misión coordinada por la Comisión de Desaparecidos, que respondía al deber del Estado frente a la sentencia perpetrada, “os índios ficaram no meio, porque lá dentro tem corpos enterrados...¹¹⁰”.

¹⁰⁸ Ponencia Paulo Fonteles, 23 maio 2014, Seminario Marabá.

¹⁰⁹ *ibid.*

¹¹⁰ Entrevista Iara Ferraz, 23 octubre 2014, Rio de Janeiro.

Después, para poder conocer algo sobre el modo en el que la responsabilidad fue por momentos transferida para los Aikewara durante las búsquedas que se realizaron ya dentro de la esfera del GTT y GTA, cuento principalmente con los aportes de tres interlocutores: Gilles Gomes, Rodrigo Peixoto y Paulo Fonteles, quienes formaron parte de este grupo de trabajo durante 2009 y 2010. Aún como GTT, el grupo estuvo en la Tierra Indígena Sororó. Peixoto por su parte comentó que la ocasión en la que ese encuentro se suscitó, desde su perspectiva, los “Suruí sempre se postaram de maneira reservada em relação ao evento da Guerrilha e ao processo de busca de restos mortais...”¹¹¹.

Igualmente, Paulo Fonteles Filho comenta que él conoció a los Aikewara justamente durante las expediciones realizadas en el marco de las acciones emprendidas por el GTA en 2009, contando con el apoyo de la ‘Asociación de los Torturados de la Guerrilla de Araguaia’- ATGA¹¹², cuando se estaba “procurando establecer contato e coletar informações acerca de sepultamentos de desaparecidos...” (Fonteles, 2013: 124). Durante una ponencia dada en Marabá el año pasado, puntualizó que:

Eu conheci eles [los Aikewara] no GTA na perspectiva de localizar os desaparecidos, que não temos dúvidas de que alguns foram sepultados na reserva...então, nós já tínhamos essa relação que estava sendo construída com eles... direta... sem FUNAI, pesquisadores, sem absolutamente nada, sem mediação nenhuma¹¹³.

Los trabajos llevados a cabo dentro del GTA, durante 2011, contemplaron el registro de la versión de un ex colaborador del Ejército, Pedro Monteiro, quien reforzó con su testimonio, la posibilidad de una probable fosa colectiva (donde se presume se encontrarían 8 cuerpos) “em um terreno dentro dos limites da aldeia dos índios Suruí, próximo à BR-153 e tendo como referência um pé de sapucaia que permanece vivo até hoje” (Campos Filho, 2012: 284).

Durante el tiempo en el que el Ministerio de Defensa estuvo a cargo de las expediciones, parece ser que este período representó mayor nivel de temor para los Aikewara,

¹¹¹ Conversación informal con Rodrigo Peixoto, 30 10 2014.

¹¹² La cual tiene su sede en São Domingos do Araguaia. Su actual coordinador es Sezostrys Alves. La ATGA está compuesta por campesinos principalmente, que fueron afectados directos o familiares de quienes sufrieron los impactos de la violencia del Estado durante el episodio de represión a la Guerrilla de Araguaia.

¹¹³ Paulo Fonteles, 23 maio 2014, Seminario Marabá.

quienes veían después de terminada la *guerra*, entrar de nuevo en su tierra otros *marehai*. Si antes se vieron forzado a cazar guerrilleros, ahora la búsqueda era por sus restos mortales.

Gilles Gomes que coordinaría por la Secretaria de Derechos Humanos en el GTA, por su parte comentó que:

O Exército no grupo de 2007 fez uma investida junto aos Suruí que foi desastrosa porque representou uma intromissão sem autorização do órgão responsável que no caso era a Funai, sem autorização deles mesmo que são os donos da terra e representou uma *re-vitimização*, porque o exército representa uma volta as violações que eles sofreram durante quase 3 anos da década dos 70¹¹⁴.

Re-victimización entonces en el sentido de que los Aikewara se vieron inmiscuidos dos veces en la ‘caza’ de las mismas personas, en cuanto estaban vivas y después de su muerte y desaparición.

Ya cuando el trabajo comenzó a ser coordinado por la SDH-PR, se percibe que hubo un grado mayor de negociación entre los Aikewara y los agentes del Estado. Desde aquel momento, “como a gente já sabia que os índios tinham informação...”¹¹⁵, señala Gomes, se procedió a realizar un proceso pensado en términos de trueque para poder ingresar de nuevo al territorio indígena para llevar a cabo excavaciones y búsquedas.

La vicepresidenta de la Comisión de Amnistía, Hmna. Sueli Aparecida Bellato, al acompañar los trabajos de búsqueda en la Aldea Sororó en los trabajos del GTA, reparó en que existían algunos pedidos dispersos individuales para el reconocimiento de amnistía de algunos Suruí. Más, ellos no contenían suficiente material narrativo que comprobase su estado de *víctimas* de la dictadura militar. Por tal motivo, los términos de negociación establecidos entre los Aikewara y personal del GTA fueron pensados en función de la elaboración de un informe que pudiera servir a modo de subsidio para los previos procesos incompletos de pedido de reparación de los Aikewara¹¹⁶. Sobre este tema volveremos en el capítulo 4.

¹¹⁴ Entrevista Gilles Gomes, 16 de mayo, 2014, Brasilia.

¹¹⁵ *Íbid.*

¹¹⁶ Entrevista a Iara Ferraz, 23 de octubre de 2014, Rio de Janeiro.

Al final, lo que resultó fue que los Aikewara colaboraron con algunas indicaciones referentes a posibles puntos de localización de osadas mortuorias, mientras que, desde la SDH-PR se contempló la contratación de servicios de consultoría especializada de la antropóloga Iara Ferraz para la realización de un informe que pudiera servir para movilizar los procesos de amnistía en la aldea Sororó. Bellato señala que la profesional fue seleccionada considerando su amplia experiencia de trabajo junto a los Aikewara, quienes la habrían indicado personalmente. Ferraz por su parte, invitó al antropólogo Orlando Calheiros a participar del proceso investigativo a causa de su aproximación etnográfica.

El informe contemplado como resultado final de tal consultoría fue planteado para traer elementos que funcionen a modo de ‘pruebas testimoniales’ de la realidad vivida por los Aikewara en los años de represión a la Guerrilla.

En palabras de Gomes, él explica que “O trabalho com os índios tinha 3 objetivos: o principal objetivo era conseguir pela primeira vez que vozes que foram caladas fossem novamente imponderadas... o objetivo era que a verdade sobre os índios fora conhecida pelo Brasil todo e isso nós conseguimos...”¹¹⁷.

Por el momento dejamos colocado hasta aquí el inicio del proceso de elaboración del *Informe Aikewara*, dado que en el siguiente capítulo, la reflexión se centrará en el mismo.

2.5 Apuraciones: Cuerpos *punura*

En su estudio acerca de la socio-cosmología Aikewara, Calheiros (2014) proporciona algunas reflexiones acerca de este entendimiento y aproximación nativa con la muerte. Nos cuenta que según lo que le fue dicho en la aldea Sororó, en el llamado ‘mundo-de-otrora’ no había pecado, castigo o enemigos, solamente la primera humanidad (*imonewara*) donde cada pueblo vivía solo “como las onças” y los hombres, la gente (*awa*) no moría de vejez o a causa de algo violento, simplemente éstos caían en un sueño profundo,

¹¹⁷ Entrevista Gilles Gomes, 16 de mayo, 2014, Brasilia.

y si eran adecuadamente enterrados podrían despertar rejuvenecidos, cambiando de piel. Aquellos que dormían profundamente se olvidaban de todo lo que habían vivido, se olvidaban de sus parientes¹¹⁸, pero solo si éstos los conseguían agarrar fuerte, los muertos no partían y recordaban cuál era su lugar.

El muerto es entendido ampliamente como aquello que no se mueve más, como la revelación de la parálisis (*hyka*), lo que para los Aikewara pasa a significar un evento que les angustia –entiéndase, temor fundado en la ausencia completa de movimientos-. Para este pueblo, la muerte es contagiosa, siendo que aquellos con quien vivía el fallecido pasan a ser un eje de contaminación durante la fase de luto, están bajo influencia corruptora. Por eso dicen también que los *awa* deben venir al mundo y después irse dejando como su rastro solamente un ruido y un nombre, nada más y “todo o resto que ele trouxe consigo, por bem ou por mal, deve seguí-lo no olvido” (Calheiros, 2014: 156). Todas sus ex pertenencias materiales deben ser lanzadas en la selva para que la ‘putrescencia’ de estas se vaya junto con su dueño, develando así una suerte de contigüidad.

Por tal motivo: “Não é de se estranhar que os Aikewara digam que o morto deve ser esquecido (*kasym*), que ele deve ser literalmente ‘abandonado’ (*mumyta*) e o seu *bando*... deve ser ‘desfeito desatado” (Íbid: 157). Y para olvidarlo, se precisa de movimiento, por ese motivo es que su bando se pone a andar... incluso, muchas de las veces, la muerte de uno de sus líderes significaba la propia ‘muerte’ de la *-etom*, de la comunidad en sí. Antes del contacto, los Aikewara acostumbraban enterrar a sus muertos dentro de casa, de preferencia bajo su hamaca. Posteriormente adoptaron el uso de cementerios colectivos, separando uno exclusivamente para el enterramiento de niños y jóvenes solteros (ubicado más próximo a la aldea), y otro, en donde yacen los cuerpos de los adultos en un lugar más afastado. Actualmente, cuando alguien muere, se acostumbra que el bando enlutado se mude a penas al lado opuesto en la “comunidad” (Calheiros, 2014:157, nota al pie N. 165).

En el laudo antropológico coordinado por Beltrão (2008), ella coloca que: “O corpo em decomposição é algo impuro...além de contaminar os animais, é um incómodo

¹¹⁸ Calheiros dice al respecto: “O morto perde o direito ao nome... ‘para que seja esquecido’ sendo referido apenas como “*ma erera*” (fulano)...” (2014: 20).

para os Suruí, pois o espírito dele vaga num território que não é o seu, ele é um intruso no universo Aikewára” (Beltrão, 2008: 238). Y es allí justamente donde radica la necesidad de sepultamiento de cuerpos, intentando combatir la putrefacción, la putrescencia dada desde el nacimiento, que los hace más pesados y que los aleja más de *Seneruw*, su deítico reconocido colectivamente.

No dispongo de material suficiente para poder llegar a ciertas conclusiones apresuradas, sin embargo, me parece que la categoría nativa *punura* antes usada para referirse a los militares; en el caso de los cuerpos de los *desaparecidos*, tendría también cabida en el sentido de la palabra sobre algo ‘podrido’, ‘contaminado’; sumando a ello las concepciones Aikewara en torno a la muerte.

A breves rasgos se podría decir –y para ello, concordando con Calheiros- en que se trata de un pueblo que acepta la muerte, debido al movimiento que se deriva de ella, la enfrentan día a día (en la caza, frente a enemigos, peligros en autopista, etc) y la sobreviven, haciendo con ello que se consoliden como ‘personas-firmes’. Resultando a partir de ello, que la vida sea sobretodo una muerte sobrevivida¹¹⁹.

¿La cuestión del des-entierro y del contacto con los huesos llega a representar un problema concreto o un dilema cosmológico para los Aikewara?, los relatos que se tienen acerca de una posible quema colectiva de cuerpos de los guerrilleros en la Serra das Andorinhas, bien podría traer otros elementos para la discusión de orden cosmológica¹²⁰.

Reconociendo los límites de este trabajo, se alienta a la producción de futuras discusiones en torno a cuestiones de orden más simbólico acerca de lo que cosmológicamente podría representar para los Aikewara el hecho de que cuerpos de *kamaras* hayan sido enterrados –y posteriormente, desenterrados- en su territorio. La intención es dejar abiertas algunas preguntas a modo de provocaciones: ¿Qué implicaciones tendría el hecho de ser testigos de desenterramientos durante los procesos de búsqueda de los desaparecidos

¹¹⁹ *Awaimone* es el término que designa ‘sobrevivientes’. No todas las personas de edad avanzada entrarían en esta categoría, sino aquellos que realmente han salido victoriosos después de algún encuentro peligroso con enemigos, con *karuwara*, episodios trágicos (en su contexto, bien cabe la experiencia de epidemias, heridas, guerras, etc.) (Calheiros, 2014).

¹²⁰ Entrevista Orlando Calheiros, 3 noviembre 2014, Rio de Janeiro.

políticos? Y en un plano más profundo, valdría la pena cuestionarse seriamente sobre lo que implica la propia presencia de esos *espíritus ajenos- intrusos* en ese territorio indígena.

Consideraciones finales

Me parece importante poner en consideración, que sobre el tema de otorgamiento y distribución de responsabilidades sobre los cuerpos de los *desaparecidos*, se despliega también una serie de motivaciones que han movilizadado las distintas ‘luchas’ por la localización e identificación de los mismos. Luchas que han moldeado una elástica red de actores multi-discursivos que por momentos se asocian, que por otros se resisten, en fin, se complementan. Y en esa red se han incluido: instancias gubernamentales, personas particulares (familiares de desaparecidos), campesinos e indígenas.

El ‘cambio de manos’ de la responsabilidad asumida frente a un grupo que fue *víctima* directa de acciones represivas –en este caso, los ex guerrilleros reconocidos¹²¹ de Araguaia- ha conducido a la vitalización de otra acción del Estado direccionada a cumplir su responsabilidad frente a las nuevas *víctimas* –recientemente identificadas y llevadas al plano de discurso público- que tanto en el caso de algunos campesinos como de trece indígenas Aikewara, ya han sido indemnizados económicamente. El hecho de ser reconocido como *amnestiado* de forma paralela está afirmando su estado de *víctima del Estado* y de sujeto detentor de derechos.

Como fue abordado a lo largo del capítulo, las motivaciones para asumir la responsabilidad sobre los *desaparecidos* han incluido motores de índole más íntima, cotidiana, familiar, así como de otras de naturaleza más institucionalizada y legal.

El caso de los Aikewara, que de alguna forma asumieron también un porcentaje de esa responsabilidad dirigida sobre los restos mortales de los *desaparecidos* políticos de

¹²¹ Decimos ‘reconocidos’ dado que aún muchas *víctimas* de la represión en la región son anónimas. En el caso de Araguaia, varios campesinos e indígenas.

Araguaia bien puede sugerir motivaciones de dos naturalezas: la primera que habla sobre el carácter forzado que prevaleció en las acciones militares que los Aikewara hicieron frente durante las primeras misiones de búsqueda de cuerpos, en los cuales se menciona hasta un posible proceso de *re victimización*; y la segunda, que puede sugerirnos que la participación de los Aikewara en las acciones emprendidas para la localización de los restos, pueda estar respondiendo a una nueva negociación, en la que algunos de estos indígenas estén re-posicionando la imagen pública grupal.

La importancia de la negociación que se estableció finalmente entre los diferentes actores interesados actualmente en poder dar respuestas a las provocaciones y sanciones internacionales a causa de los casos de desapariciones forzadas se circunscribe en parte a la revelación que nos ofrece para reflexionar sobre las ‘posibilidades’ que representó para los Aikewara el hecho de que su ‘historia’ particular se hubiera visto entrelazada con la de los *desaparecidos políticos* de Araguaia. Esto por su parte nos conduce a preguntarnos: ¿Cómo el proceso de conversión del drama particular-local en ‘controversia pública’ por parte de los familiares engendra una nueva relación de los Aikewara con o su propio drama-memoria particular-local?

Justamente sobre el movimiento en torno a la *verdad* que considera la versión de los Aikewara sobre el evento, es lo que será tratado en el capítulo que subsigue.

III

Construcción de la “*Historia Verdadera*” Narraciones, estigmas y mediaciones

Antes de abordar propiamente el *evento crítico* en torno a cual la reflexión de este capítulo se centra, comenzaré por construir una trayectoria que vaya incorporando cada vez más elementos que al final nos develen las posibles razones por las cuales, una *versión* Aikewara comenzó a ser construida después de cuarenta años de aparente silenciamiento. La intención es comenzar entonces, problematizando los propios muros de aparente silencio con el que me encontré de inicio en esta investigación, hasta retrotraernos al momento en el que los Aikewara comenzaron a aparecer en publicaciones periodísticas, antropológicas o académicas a partir de 1976.

Propongo en ese sentido, una organización en bloques temporales para analizar el contenido de tales publicaciones, hasta llegar a una que tuvo un impacto diferente en la aldea: el día en que llegó a sus manos una revista de circulación nacional en el que eran evocados dentro de la *historia* de Araguaia como los ‘colaboradores’ del Ejército. Éste será asumido como el *evento crítico* guía del presente capítulo, para pensar retrospectivamente acerca de procesos de constitución de narrativas y el embate que existe entre ellas.

El capítulo se irá desarrollando conforme se analice las implicaciones de una ‘cuarta memoria’, que se presenta como plataforma de nuevas movimentaciones políticas y públicas principalmente a cargo de las nuevas generaciones, quienes recrean hechos de comunicación de la memoria, de transmisión y de re-significación de una versión que ha sido paulatinamente construida contando con la mediación de actores externos y respondiendo a provocaciones y demandas que se actualizan (junto con las categorías), que re-colocan en debate las tensiones entre lo ‘verdadero’ y lo ‘falso’.

3.1 Alertas de silencios

A modo de reflexión de base colocaré aquello que Castillejo (2005) ha dado por llamar las *texturas* y la *genealogía del silencio*, asumiéndolo a éste como un artefacto histórico. Después de haber expuesto el contexto en el cual el pueblo Aikewara estuvo inmerso en la *guerra* de Araguaia, a partir de la cual nuevas categorías fueron re-actualizadas mediante su encuentro primero con los *paulistas* y posteriormente con los restos mortales de los mismos; el objetivo particular ahora es centrar nuestro análisis en el proceso de construcción y disputa de narrativas generadas en torno al *evento* de Araguaia, de las cuales se han desplegado algunas representaciones sobre este pueblo indígena.

No obstante, el desafío planteado es trabajar en base a lo que ha sido narrado pero de forma paralela y coordinada también con lo no-dicho, ya que ello puede permitirnos espacio para reflexiones tal vez más próximas a la dinámica de estudio. Los circuitos en los cuales el silencio se ha activado por momentos y por otros se ha disuelto momentáneamente, pueden así servirnos a modo de trayectos que orienten esta perspectiva. Como dice Viñar: “No hay agujeros en la memoria ni vuelta a páginas en blanco, sino una transmisión activa de la negación” (2007: 29).

¿Qué es lo que los Aikewara reivindican como *verdadero* o *falso* en torno al *evento* de Araguaia?, ¿Cuáles son las implicaciones y el trasfondo del aparecimiento de su *versión* narrativa? son algunas de las interrogantes que proponemos para guiar la reflexión correspondiente a este capítulo, ello al valorar dimensiones de mediación/traducción discursiva de otros agentes movilizados que forman parte de la red de actores sociales con los cuales los Aikewara interactúan permanentemente.

En ese sentido, invito a una lectura en la que se tenga presente que resulta necesario relativizar los discursos y encuadrar las narrativas en el contexto histórico y en especificidades provenientes del campo etnológico. Vieira de Alencar (2010) en su estudio sobre narrativa y memoria en torno al evento radiológico (“el drama azul”) trágico ocurrido

en Goiânia, acertadamente ya había conjeturado que el *evento* no acompaña apenas la extensión de sus efectos, sino que se prolonga más allá de su ocurrencia al movilizar una dinámica dramática y otra temporalidad que conduce el proceso hasta el campo de la narrativa y/o formas deliberadas de silencios.

Cuando me propuse emprender esta investigación, durante los primeros contactos que establecí fue con varios académicos que han trabajado desde diversas perspectivas y en diferentes momentos históricos junto a los Aikewara. Mediante intercambio de correos electrónicos durante pocos meses previos a la fase de trabajo de campo, lo que me resultó de hecho más revelador fue que todos los profesionales citados expresaron frente a la temática planteada, que los Aikewara parecían no querer recordar ni referirse más sobre aquel *evento*; evidentemente esta serie de ‘avisos’ resultantes de mis primeras aproximaciones me parecían ya contener un alto nivel de relevancia.

Presentando en el orden en el que fui accediendo poco a poco a la red de académicos que han trabajado junto este pueblo indígena; como se verá a lo largo del texto, una lectura sobre su presencia y mediación es necesaria para entender dinámicas más actuales de re-organización de la narrativa. Además de haber producido variados textos, artículos y laudos (ver bibliografía) sobre los Aikewara a través de una amplia trayectoria junto a ellos desde 1976, la antropóloga Iara Ferraz ha acompañado activamente los procesos referentes a su situación territorial y más actualmente, de los pedidos de amnistía. Entre los primeros contactos que sostuve, ella apuntó que los Aikewara no hablarían más sobre el asunto (al menos no antes de que los pedidos de reparación se viabilizasen) y que dicho deseo de olvidar debería ser respetado.

Por su parte, el profesor Roque Laraia me explicó que el hecho de no haber abordado sobre la ‘participación’ de los indígenas Suruí en la represión iniciada en 1972 fue una decisión consciente, al darse cuenta de posibles represalias que podrían recaer en este pueblo, y desde su perspectiva, este tema se proyectó como un cierto tabú. Mencionó:

Eu nunca toquei nesse assunto porque isso pode ser usado contra eles... porque a verdade eles nada tinham a ver com a guerra, eles nem sabiam o que e que era Brasil...Então eu nunca quis escrever essa história justamente porque algumas pessoas podem usar isso contra eles...Então era uma

aventura que queriam colocar aos índios no meio... pelo menos não ficaram de lado que perdeu!...Eu sempre considerei um tabu falar disso [do evento Guerrilha] porque de repente eles poderiam ficar discriminados por isso...

eles nada tinham a ver com isso, não sabiam que é direita o que é esquerda. De repente há uma pressão dos dois lados para tomar um partido...¹²².

De igual manera, cuando estuve en la ciudad de Belén (PA), en las instalaciones de la Universidad Federal de Pará (UFPA), en donde la antropóloga Jane Beltrão es docente, me indicó que recordaba que durante el contacto que tuvo con algunos Aikewara le parecía que ellos estaban preocupados en colocar de manera insistente que no habían comprendido realmente todo lo que había sucedido allí a inicio de los años setenta: todas las muertes, las torturas, quienes eran o no los llamados *terroristas*, cuales eran los de un ‘bando’ y cuales sus contrincantes. “Foram apanhados de surpresa num momento no qual não podiam dizer ‘não’¹²³, resaltó. En cuanto acompañaba a los indígenas de la aldea Sororó durante el proceso de resistencia en 1998 a causa de la ampliación y pavimentación de la BR-153, anterior OP2, ella evocó a partir de este encuentro dos sensaciones: la poca credibilidad que los Aikewara parecían tener frente a las Fuerzas Armadas e instancias institucionales de justicia, y el hecho de que “não suportam ser inqueridos”¹²⁴. En algún momento de la conversación también me orientó sobre el posible panorama con el cual me enfrentaría en la aldea: “uma negação em falar disso”¹²⁵.

Durante los primeros contactos establecidos con representantes de la Funai en Marabá, el antropólogo Juliano Silva añadió que los Aikewara ya habrían sido muy asediados y hasta perjudicados a causa de materias periodísticas que serían vehiculadas sin autorización en la aldea, por lo que me alertaba considerar que se trata de un tema delicado que debía ser tratado con bastante cautela. La misma apreciación fue compartida por Calheiros, quien por su parte añadió que el aparente mayor control sobre los discursos y la imagen interna se debe a que anteriormente, cuando los Aikewara habían aceptado referirse sobre el asunto, habrían

¹²² Entrevista Roque Laraia, 14 de mayo de 2014, UnB-Brasilia

¹²³ Conversación informal, 01 de abril 2014, Belém.

¹²⁴ *Íbid.*

¹²⁵ *Íbid.*

visto sus palabras distorsionadas en la prensa, acusándolos de haber participado con el Ejército en el corte de cabezas de los guerrilleros.

Esta afirmación trae a colación uno de los elementos más controversiales que forman parte de esta problemática y que se constituyen en una de las aristas principales en torno a la cual el presente capítulo está orientado. Posterior a la retirada militar de la aldea, una serie de elaboraciones simbólicas y narrativas comenzaron a surgir, siendo que la mayoría de ellas tuvieron un alcance público a causa de su difusión. Estas *historias* mediante las cuales se organizó y categorizó las dimensiones del *evento*, paulatinamente fueron provocando el surgimiento de ciertos estigmas que catalogaban a los Aikewara como colaboradores con el régimen militar y como los ‘cortadores de cabeza’ de algunos de los guerrilleros que fueron asesinados en la región de ‘Bico do Papagaio’.

Entender los silencios Aikewara, frente a los cuales me habían alertado de manera tan insistente, requería por lo tanto, recurrir a la naturaleza del discurso, en el cual a veces eran acusados de haber estado del lado de los militantes, y en otras ocasiones, eran estigmatizados como autores de las decapitaciones de los mismos dentro del programa militar.

Así como Castillejo (2005) relata sentirse durante la investigación que llevó a cabo en relación a dos eventos relacionados a la lucha antiapartheid en la Ciudad del Cabo, de igual manera al haber iniciado mi proceso de aproximación a la temática con considerable nivel de alerta, sentí también que “inesperadamente, choqué contra un muro de silencio que determinó, en buena medida, el camino que siguió mi investigación” (Castillejo, 2005: 41). Y así mismo, como el autor, decidí optar por complejizar las razones de ese silencio anunciado. “Respeté por supuesto, el silencio... y pronto entendí que precisamente era ese silencio, y las formas y fisionomías que tenía, lo que constituía la textura del recuerdo...¹²⁶” (Íbid: 43).

¹²⁶ Más adelante, Castillejo añade: ...”es en este sentido que el mayor reto de este trabajo era pensar en la realización de una antropología del silencio” (Íbid: 43).

Al coordinar una entrada conjunta a la aldea Sororó con la antropóloga Luiza Mastop-Lima, la cual medió el primer encuentro que tuve con el cacique Mairá Suruí¹²⁷, quien nos¹²⁸ recibió en su casa. En mi conversación enfatiqué que mi propósito era investigar sobre lo que pasó a ser conocido como la “Comisión de verdad Suruí” (tema que será ampliado más adelante), sobre todo respetando los silencios en torno a hechos concretos vivenciados que no quisiesen ser rememorados. Después de esta explicación se instauró un silencio meditado y prolongado, que incluso me llevó a pensar que mi entrada en la aldea se vería imposibilitada, por lo cual decidí reforzar mi propuesta enfocada a reflexionar conjuntamente sobre procesos mnemónicos más coyunturales. Mairá buscó el consejo de Tiapé e Ywinuhú, dos profesores Suruí¹²⁹ que habían participado meses anteriores en el proceso de revisión del *Informe Aikewara*.

Minutos más tarde, llegaron a un consenso y se nos permitió quedarnos dentro de la aldea en un espacio dentro de la escuela “Sawarapy Suruí”, espacio que por ser altamente concurrido por pobladores de diversas edades, fue de relevante importancia al permitirnos conocer diferentes perspectivas etáreas acerca de la historia de Araguaia y de otras narrativas que forman parte de su tradición oral¹³⁰.

Cabe recalcar que después de este primer encuentro con el cacique, socializamos la idea de investigación frente a toda la aldea. De inicio, aparentemente no se percibió mucho interés, nadie preguntó nada en especial ni tampoco se hicieron comentarios en torno a lo que

¹²⁷ Mairá Suruí tiene cargo de cacique por línea de descendencia. En la dimensión de política local, ha concurrido diversas ocasiones al cargo de concejal en ciudades vecinas, atualmente actuando como asesor del Prefecto municipal de Brejó Grande. Además de ello, muchas de las veces ha sido el ‘pastor’ de los cultos evangélicos llevados a cabo al interior de la aldea Sororó. “Mairá, que entre todos era dito como o ‘maior dos crentes-eté’ do Sororó, o mais ‘verdadeiro...” (Calheiros, 2014: 133).

¹²⁸ Me refiero en esta persona del plural, dado que la entrada a la aldea fue junto con la antropóloga ecuatoriana Eliana Ordoñez, quien realizó su tesis de maestría en antropología visual para la Goldsmiths Collage University of London, junto con los Aikewara. El resultado del mismo (contó con la participación activa de algunos jóvenes Suruí que formaron parte del taller de producción audiovisual dictado por la misma antropóloga) es un documental titulado: “AIKEWARA, looking back on memory”, 2014

¹²⁹ Al igual que otros 13 jóvenes y adultos Suruí, ellos hacen parte del programa de estudios de licenciatura en Interculturalidad dentro de un programa coordinado desde el Grupo Pedagógico Indígena de la UEPA. Datos que coloco en base a lo conversado con la Profesora Joelma Alencar (Coordinadora del Grupo).

¹³⁰ Ver: Mastop-Lima, Beltrão (Org). 2009; Matta da Silva, Mastop-Lima, Beltrão. s-d. “Mitos e histórias Aikewára: conhecendo a tradição nas narrativas orais” (Curso de produção de material didático para a diversidade), Ministerio de Educação, FNDE, EDUCIMAT, NPADE, UFPA

les estaba explicando. Tiempo después entendí que parte de ese silencio respondía al temor que tenían ante cualquier complicación que pudiese surgir en cuanto a los pedidos de amnistía individuales que estaban siendo tramitados en la Comisión de Amnistía. Vamos por partes.

3.2 Los primeros relatos

Desde las primeras publicaciones periodísticas que se referían sobre el *evento* militar de Araguaia, en donde los Aikewara comenzaron a ser tímidamente mencionados e indirectamente reconocidos como otros de los actores sociales presentes en la problemática, se señalaba que: “Os indios Suruí são dos poucos habitantes da região que falam abertamente sobre a guerrilha” (Movimento: 1978).

En julio de 1975, a razón de la invitación que hizo el Dr. João Paulo Botelho Vieira Filho¹³¹, quien ya trabajaba en la región junto al Fray Gil Gomes, la antropóloga Iara Ferraz entró a la aldea Sororó para llevar a cabo el Plan Integrado de Desarrollo Comunitario pensado para la autogestión de la castaña entre los Gavião da Terra Indígena Mãe Maria y los “Suruí” de Sororó (Ferraz, 1976).

En una entrevista realizada a la antropóloga Iara Ferraz, mencionó que desde su primer encuentro con los Aikewara, ellos comenzarían a referirse constantemente sobre la urgencia de delimitar su territorio: “Voltei só em 76 e eles já falavam de castanhais que tinham ficado fora...eles me contavam muito essas histórias e começaram a falar muito sobre a questão do território desde então...”¹³². Junto con los relatos de pérdida de tierra, la antropóloga en mención (Ferraz) pudo tener acceso a otras historias sobre el tiempo de la *guerra* de Araguaia.

¹³¹ Doctor miembro de la Escuela Paulista de Medicina, quien “pessoalmente prestava assistência aos Aikewara desde o final da década de 1960 enquanto consultor para a área de saúde do Convênio Cia. Vale do Rio Doce-FUNAI e que alertou para os erros cometidos na demarcação de 1977...” (Ferraz, 2013: 31).

¹³² Entrevista Iara Ferraz, 23 de octubre de 2014, Rio de Janeiro.

Mencionó que junto al indigenista y documentalista Vincent Carelli¹³³ fueron en búsqueda de uno de los ex jefes del puesto indígena, Antônio Pereira, quien fue uno de los primeros indigenistas técnicos de la Funai. Pereira estaba justamente en la región cuando el *evento* estalló. “Ele nunca quis falar nada, ele estava também muito traumatizado, ele também era totalmente contra a presença dos militares lá...”, añade Ferraz. Hecho que ratificó sus primeras impresiones ante el temor aún latente en la aldea.

3.2.1 Testimonio

Aún coordinando el proyecto de la castaña impulsado por la Funai, Ferraz acompañó al periodista Palmério Dória y a Carelli a la aldea Sororó con la intención de formular algunas preguntas en torno al *evento* de Araguaia. Encontrándome en el archivo personal de la antropóloga, hallé la transcripción escrita a mano de esa primera entrevista realizada en noviembre de 1976, la misma que fue grabada en cinta de casete. Awamasu (y en breves momentos Wariní y Arekasu Suruí¹³⁴) son los protagonistas de este testimonio primero que ‘rompía con el silencio’ de este pueblo.

La estructura conforme la cual está expuesto el documento transcrito nos permite primeramente leer una intervención de uno de los tres narradores Aikewara, en la que enfatiza el impacto que fue al ver tanto soldado entrando de pronto a su territorio preguntando por los lugares de refugio de los *terroristas*. Respondiendo a una interrogante que les es elaborada: “Como foi que o Surui entrou?”¹³⁵, además de la categoría de *terrorista* aparecen también en el relato los *kamará punura* y sobre cómo fueron utilizados por ellos y llevados selva adentro para guiarlos con la intervención y aceptación de la Funai.

Narran los hechos que vivenciaron durante la *caza impuesta* de guerrilleros al lado de los militares armados, narración que no responde a una linealidad cronológica-temporal, sino al tiempo del drama en sí (en cuanto forma) que inscribe invocaciones

¹³³ Fundador del proyecto ‘Video nas aldeas’, desde 1987, habiendo producido varios documentales junto con poblaciones indígenas en Brasil.

¹³⁴ Tres hombres que fueron junto a los militares en la búsqueda de los militantes.

¹³⁵ Transcripción entrevista Sororó, nov. 1976 por Ferraz, Iara. Archivo personal, RJ: 1

emocionales y que recurre a figuras onomatopéyicas¹³⁶ (para referirse a sonidos que hasta ese entonces resultaban nuevos para ellos, como por ejemplo: el de helicópteros, estallidos de bomba, “era fogo mesmo!”¹³⁷).

Igualmente se evocan en el relato los supuestos “beneficios” que recibirían los Aikewara a manos del Ejército (espingardas, cartuchos para cazar, y de manera más amplia, un territorio delimitado) conforme a su colaboración. También, están presentes situaciones en las que fueron testigos directos de torturas impartidas a varios campesinos y guerrilleros conocidos por los Aikewara¹³⁸. Gran parte del testimonio dado por los tres narradores a partir de su propia experiencia vivida, lo dedicaron a narrar violencias impartidas a moradores a causa de acusaciones de apoyo a los guerrilleros con comida o lugar para guarecer. Sumando a ello, en el texto están transcritos también fragmentos que se refieren a recuerdos de casas y varias extensiones de plantaciones quemadas por el Ejército, al igual que momentos en los que se encontraron literalmente en “fuego cruzado” entre los dos ‘bandos’.

Además, los interlocutores durante esta entrevista, se refirieron sobre las indicaciones militares que les eran dadas en el caso de destallar un cruce de balas, señalando que les sería indicado: “voltar para atrás... Nós andavamos na frente primeiro, a hora que a gente escutava barulho a gente voltava para tras”¹³⁹.

En esta mediación narrativa que nos permite el acceso al *evento*, fueron reseñadas también las condiciones precarias en las que encontraban a veces a los guerrilleros sobrevivientes, quienes a su vez eran identificados como un grupo diverso: “era gente branca, morena... amarelo tinha também”¹⁴⁰. En un momento parece ser que hubo una interrupción en el relato, pues los Aikewara habrían parado para indicar una copia de las varias de los

¹³⁶ “...quebrou tudinho cabeça, saiu tudinho o miolo, pá-pá-pá! A gente escutava aqui na aldeia o barulho: Tá, tá tá tá tá tá tá- tá tá tá tá- trrrr!..”(transcripción entrevista Sororó, nov. 1976 por Ferraz, Iara. Archivo personal, RJ: 8)

¹³⁷ Transcripción entrevista Sororó, nov. 1976 por Ferraz, Iara. Archivo personal, RJ: 3.

¹³⁸ En este relato, existe una referencia específica sobre un morador de São Raimundo conocido como “Pernambuco”.

¹³⁹ Transcripción entrevista Sororó, nov. 1976 por Ferraz, Iara. Archivo personal, RJ: 8.

¹⁴⁰ *Íbid.*

avisos que se distribuirían en la época en la región ofreciendo recompensas a cambio de la captura o informaciones acerca de Michel Miqueas Gomes y Ângelo Arroyo.

De los *paulistas-terroristas* evocados, la muerte de *Dina, Osvaldão* y de *Walquiria* fueron puntualizadas mientras se evoca en el relato el hecho de haber tenido que cargar cuerpos para colocarlos dentro dos helicópteros de las Fuerzas Armadas. De forma especial es rescatado el momento en el que presenciarían el cuerpo del ex comandante del Destacamento B, al ‘inmortal’ *Osvaldão* siendo exhibido mientras un helicóptero militar sobrevolaba por algunas áreas de la región.

Evidentemente en este primer ejercicio –hasta donde se tiene conocimiento- de narración para personas de afuera, para *kamará*, el testimonio y la palabra de los Aikewara fue la que guió la narrativa, siendo así que durante toda la transcripción solo es posible hallar una pregunta de los entrevistadores y lo demás es un relato donde se conjugan los elementos antes referidos.

3.2.2 Las publicaciones

Como habíamos anticipado en la introducción de este capítulo, procederé a enunciar las publicaciones que surgieron con mención a los Aikewara en tres bloques correspondientes a secuencias temporales conforme éstas fueron surgiendo.

Bloque 1: anos 70-80'

El primer testimonio recogido en 1976 fue editado para asumir un formato periodístico, siendo publicado finalmente en ‘Historia Imediata’ en 1978 (cf. Dória et al, 1978).

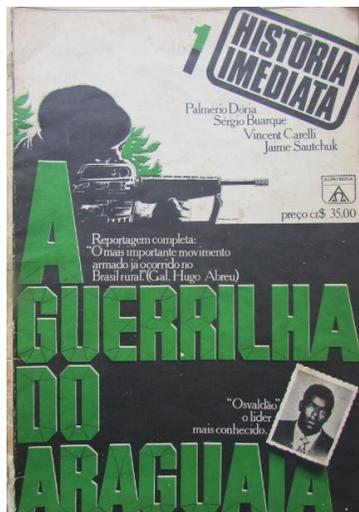


Imagen 3. Portada y primera página de artículo en revista *História Imediata*

Los autores indican que fue en una noche en que –aquel que en la descripción pasa a ser denominado como el ‘principal narrador’- al hablar de la experiencia vivida pasaría a ser frecuentemente interrumpido en su relato por los otros indígenas que se encontraban formando parte de ese momento narrativo, según consta en la descripción de la publicación. Añadiendo que: “quando faltam as palavras, eles rabiscam o chão ou imitam o som dos combates”¹⁴¹. Este detalle descriptivo nos permite aproximarnos a la dinámica de trabajo de rememoración de lo experimentado (conforme la división de memorias propuesta) en donde

¹⁴¹ *Íbid.*

el relato pasa a ser producto del aporte de varias voces y validaciones internas de lo narrado que se interrumpen y se complementan entre sí.

En esta publicación ya se añade el detalle de levantamiento de este testimonio, señalando que de las 64 personas que en ese año formaban la aldea en total, al menos 20 de ellas se encontrarían acompañando el relato dado, lo que estaba-siendo-dicho, procediendo a intervenir y ‘corregirlo’.

A diferencia de lo que es posible leer en el testimonio transcrito de 1976, en esta publicación primera se añade también en el relato una referencia sobre la construcción de la antigua OP2, ramal de la Transmazonica que cortaría el territorio Aikewara aproximadamente en 11 kilómetros, proyectada para facilitar la entrada de las tropas militares en la búsqueda de los *terroristas*.

Un detalle importante a ser mencionado es que este primer artículo fue publicado junto con otros mini reportajes sobre diferentes perspectivas de la historia de la guerra de Araguaia: ex militantes sobrevivientes, representantes de la Iglesia reprimidos, pequeños artículos sobre la estructura organizativa de la guerrilla, siendo de las primeras materias en tratar el asunto a nivel nacional.

En el mismo año (1978), el día 17 de julio, la revista ‘Movimento’¹⁴² publicaba el artículo *titulado “Pum-pum, tá-tá-tá-rá-rá-rá. Índios Suruí, batedores do Exército, narram a guerrilha”*. Éste continuaba con la misma información del testimonio precedente del 76, sólo con unas modificaciones formales en cuanto a la disposición de presentación de los datos, dando cuenta de re-adaptaciones pensadas para el empate con el lenguaje escrito.

¹⁴² Revista Movimento. Ed. Semanal, n. 159, 17 de julho de 1978: 55



Imagen 4. Portada y primera página de artículo en revista Movimento

De igual manera, este artículo estaba siendo publicado en un compendio sobre la guerrilla. La experiencia comunicativa que resultó de este ejercicio de traducción (no sólo al portugués, sino de los propios sentidos y repertorio de símbolos movilizados) fue alterada en su forma para ser publicada con el contenido casi idéntico por tres ocasiones.

El hecho de que el primer testimonio recogido por Ferraz, Dória y Carelli fuera ‘reciclado’ dice también de una falta volitiva por levantar más datos y testimonios para construir la *versión* de los Aikewara, sumando a ello, el innegable contexto de represión y censura que se expandía después que el período dictatorial hubiese concluido formalmente. Posteriormente a que la Ley de Amnistía fuese proclamada, una serie de publicaciones comenzaron a circular, a más de los reportajes de: Palmério Dória¹⁴³ (1978) y Fernando Portela¹⁴⁴ (1978); Clóvis Moura¹⁴⁵ (1979) citó a los Aikewara en su relato diciendo:... “As tropas ocupam estradas, fazendas, sedes de castanhais, a aldeia dos índios Suruí. Abrem algumas picadas na mata. Utilizam helicópteros e aviões. Recrutam bate-paus locais...” (Moura, 1979:44 Grifos de la autora).

¹⁴³ A guerrilha do Araguaia, Ed. Alfa Omega, São Paulo, Revista História Imediata, 1. 1979

¹⁴⁴ Portela, Fernando. Guerra de guerrilhas no Brasil. 2ª ed. São Paulo, Global, 1979. De este mismo autor se tiene: ‘A Guerrilha do Araguaia: um documento para a historia. Jornal da Tarde, São Paulo, 13 a 20 de janeiro de 1979 (Série de artigos que resultaram na obra –Guerra de guerrilhas no Brasil) (En: Mattos, 1991).

¹⁴⁵ Diário da Guerrilha do Araguaia, Ed. Alfa Omega, São Paulo.

Bloque 2: años 80- 90'

En 1985, el Centro Ecuménico de Documentación e Información (CEDI) publica¹⁴⁶ en el volumen N. 8 referente a los pueblos indígenas Sudeste de Pará y Tocantins, el mismo testimonio supracitado, de igual manera con algunos cambios en la estructura formal del texto-base. Una diferencia entre los textos del bloque anterior es que en este artículo ya no se hace explícito el tema de las decapitaciones de guerrilleros.

Esta nota publicada apareció como ‘anexo’ a la descripción histórica-etnográfica que el CEDI elaboró sobre los Aikewara a mediados de la década de los ochenta, denotando en tal formato una cierta predisposición por dar tratamiento a la información del relato que estaba siendo expuesto como parte de la *historia* del pueblo indígena en mención. El testimonio colectivo estaba casi transcrito en la parte correspondiente del texto en donde se problematizaba la realidad del pueblo Aikewara en la década de los setenta, de acuerdo al formato cronológico de análisis en la publicación.

Bloque 3: años 90-actualidad

En este bloque temporal se distinguen por su parte dos tipos de producción en la que comenzaría a ser evocado el ‘caso’ de los Aikewara en la Guerrilla de Araguaia: publicaciones académicas y laudos antropológicos.

Dentro del primer grupo, Paulo Fonteles Filho ha dedicado algunas páginas en su obra¹⁴⁷, publicada en 2013, donde sostiene que: “Muito já se disse sobre os grupos que lutaram contra o regime... todos já foram citados, menos os índios” (Fonteles, 2013: 124). El investigador Rodrigo Peixoto también otorga un espacio dentro de su artículo¹⁴⁸ para referirse

¹⁴⁶ Ricardo, Carlos Alberto (ed.), Povos indígenas no Brasil. Vol.8: Sudeste do Pará/Tocantins, 100-125. São Paulo: CEDI.

¹⁴⁷ Fonteles, Paulo. 2013. Araguaianas. As histórias que não podem ser esquecidas. Fundação Maurício Grabois, Anita Garibaldi. São Paulo.

¹⁴⁸ Peixoto, Rodrigo. 2011. “Memória social da Guerrilha do Araguaia e da guerra que veio depois”. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., v,6, n.3. Pp. 479 – 499. Belém.

sobre las implicaciones de que los Suruí hayan entrado a formar parte de esta guerra, para ello, coloca en las últimas páginas una parte de la entrevista pionera recogida en 1976 bajo la coordinación de Iara Ferraz. En otra publicación¹⁴⁹ para referirse a la situación campesina e indígena, Peixoto coloca parte de un relato dado por Tibacu *Suruí* (cacique de la adea Itahy) en 2012. Finalmente, los Aikewara aparecen en contadas páginas de obras mucho más actuales, como es en el caso de Romualdo Pessoa Campos Filho¹⁵⁰ y del periodista Leonencio Nossa¹⁵¹, así como en disertaciones académicas de Calheiros¹⁵², Mastop-Lima¹⁵³.

A más de este tipo de textos, el tema de Aikewara y Araguaia comenzó a ser retomado por objetivos diferentes, densidades y compromisos distintos, vinculados directamente a la práctica antropológica, como en el laudo coordinado por Beltrão¹⁵⁴, y posteriormente, el propio *Informe Aikewara*, realizado en coordinación con Ferraz, Calheiros y la revisión de Ywynuhu y Tiapé Suruí.

Esta suerte de ‘secuencialidad’ en la que han ido apareciendo estas tentativas de organizar el *evento*, dan cuenta en sí de una composición progresiva de una narrativa, que de alguna manera ha mantenido hasta aquí una especie de estructura semejante, un relato que ha sido re-elaborado en base al testimonio dado por tres hombres adultos de la aldea, respaldados y ‘corregidos’ -de ser el caso- por otros. Narrativa que paulatinamente fue adoptando formas cada vez más públicas y donde los agentes volitivos son los que actúan como estructuras temporales en esta situación política de conflicto.

¹⁴⁹ Peixoto, Rodrigo. 2014. “Índios e camponeses: antes, durante e depois da Guerrilha do Araguaia”. Em: Revista Territórios e Fronteiras, Cuiabá, vol. 7, n.1.

¹⁵⁰ Campos Filho, Romualdo. 2012. *Guerrilha do Araguaia. A esquerda em armas*. São Paulo Fundação Mauricio Grabois e Ed. Anita Garibaldi. 2ª. ed.

¹⁵¹ NOSSA, Leonencio. 2012. *Mata! - o Major Curió e As Guerrilhas no Araguaia*. Ed. Companhia das Letras. São Paulo.

¹⁵² Calheiros, Orlando. 2014. *Aikewara, Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro: UFRJ.

¹⁵³ MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré. 2002. *O tempo antigo entre os Suruí/Aikewára: um estudo sobre mito e identidade étnica*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belém: UFPA.

¹⁵⁴ Beltrão, j.; Mastop-Lima, I.; Fonseca, H.2008. De vítimas a indiciados, um processo de ponta-cabeça: Suruí Aikewára versus Divino Eterno – Laudo antropológico. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 194-258, jul./dez. 2008.

Como se ve, en estos tres bloques, el lugar del testimonio de los indígenas construida fue asumida como base y a partir de ella, re-adaptada para encuadrar en una narrativa más amplia, denotando una cierta tendencia del englobamiento de la memoria por la historia al asumir cada particularidad como un epifenómeno del conflicto trans-local, como ha sido anotado por Arruti (2009), autor que nos recuerda sin embargo que, la Historia al mismo tiempo que instituye, es instituida por sus mediaciones, así como que, el trabajo midiático es fundamental para que litigios locales sean instituidos y reconocidos como conflictos políticos públicamente.

3.3 Cabezas cortadas: circulación de versiones y estigmas

Comienzo este acápite reconociendo que a lo largo del desarrollo de esta investigación, el tema que se analizará a continuación, basado en lectura de testimonios y análisis de varios documentos, me representó incluso en un plano más personal, una dificultad extra. Como fue mencionado brevemente en el capítulo anterior, fue recurrente la práctica de decapitación y corte de manos de los guerrilleros muertos en combate, las mismas que servían a modo de prueba victoriosa que era enviada por los militares actuantes en Araguaia hacia Brasilia. Y en estas prácticas bárbaras, los indígenas y campesinos se vieron también inmersos.

Sin embargo, el hecho de la participación o no de los campesinos y Aikewara en estas prácticas forzadas es un tema muy controversial. Como veremos a continuación, en la aldea Sororó, el sentirse señalados de tal forma ha generado una molestia generalizada, que a su vez ha llevado paulatinamente a los indígenas involucrados a reivindicar una *versión* que desde su parecer sea la ‘verdadera’ y a hacer frente a modos externos de representación, hecho que está enmarcado en el campo de las disputas políticas por el control de la información.

3.3.1 Acceso a lo-dicho

Un día en la aldea Sororó ocurrió una situación que tuvo una importancia singular, fue cuando los Aikewara tuvieron acceso a aquello que estaba siendo dicho sobre ellos mediante la publicación de un reportaje en una revista¹⁵⁵ de difusión nacional, en la cual algunos de ellos incluso aparecían fotografiados. En el artículo mencionado, ellos pudieron leer por primera vez (o en el caso de los mayores de la aldea, oír las traducciones de los más jóvenes) acusaciones que estaban pesando sobre ellos. A partir de ese momento de ruptura, ellos supieron que eran descritos como ‘cortadores de cabeza’ o bicos de papagaio como eran llamadas¹⁵⁶ de algunos de los ex guerrilleros. Por tal motivo, considero que el día en el que el reportaje llegó a manos de los Aikewara, podría ser tratado como otro *evento crítico*, en el sentido de Das (1995), ya que, a partir de ese momento particular se originó una especie de un antes y un después en la aldea y que dinamizó algunos procesos a modo de reivindicación de esta imagen.

Lo que nos proponemos es reflexionar acerca de las narrativas que surgieron a partir del fin de las operaciones militares y que han llegado a ocasionar una suerte de estigmatización alrededor de este pueblo indígena y que delatan paralelamente un persistente imaginario colectivo acerca de ‘lo indígena’, así como, el proceso de construcción y legitimización de ciertas *verdades* privilegiadas en el discurso militar que terminan eximiendo a los miembros de la misma institución social acusados de graves violaciones a los derechos humanos aún en período de transición democrática. Lo que es de nuestro interés es visibilizar el uso del discurso para incriminar a los indígenas, lo que en extensión, conduce a la práctica de des-responsabilizar al Estado y a sus agentes de control.

Es importante recordar que la verdad no consigue existir fuera de su representación y puede ser entendida como aquellos que no puede ser modificado, existiendo

¹⁵⁵ *O segredo dos índios Aikewára*. Blog do Lucas Figueiredo para a Revista GQ (abril-2011). En: <http://lfigueiredo.wordpress.com/2012/01/31/arquivo-de-reporter-o-segredo-dos-indios-aikewara/>

¹⁵⁶ Cfr. Nossa, 2012: “a cabeça de um guerrilheiro tinha um valor bastante razoável tanto na parte financeira quanto em simbologia, pois o soldado que capturasse e matasse um guerrilheiro era elogiado pela atuação combativa”, *Opinião*, 13-14 de Outubro, 2009.

alude a que en base a algunos testimonios recogidos, los Aikewara habían reconocido su participación como guías, pero ahí el autor coloca (de forma “sutil”): “E admitem ter visto corpos... enterros à beira de uma estrada. Mas os *Aikewara* nada falam sobre as mortes. É como se existisse apenas o antes e o depois, e não o momento em que as vidas foram tiradas”, dejando abierta de nuevo, una incriminación indirecta.

Figueiredo categoriza en su relato que los Aikewara son un pueblo que se configura en una constante fuga, llegando a afirmar que a partir del *evento* militar en Araguaia, de lo que pasaron supuestamente a huir era de su pasado. Por otra parte, el autor evoca otro asunto de interés, dice que mediante un mail¹⁵⁸, el coronel de la Reserva, Aluísio Madruga de Moura e Souza, *doutor Melo*, había atestado que los Aikewara de facto habían participado de la tercera campaña militar, acusando directamente a los indígenas del tema de corte de cabezas; siendo ésta la primera vez que un oficial afirma por escrito que el Ejército reclutó indígenas para llevar a cabo sus operaciones en la región de Araguaia, y añade que los llamados mercenarios mutilaron también cuerpos. En el mail que Figueiredo evoca, Madruga diría que: “O único caso de cabeças cortadas – duas – que tenho conhecimento foi protagonizado pelos índios [*da aldeia*] Suruí já mais para o final da Operação Marajoara (...) [*O corte das cabeças de guerrilheiros*] causou constrangimento na maioria [*dos militares*]. **Mas índio é índio**”¹⁵⁹.

La materia especial de la revista continua: “A nova geração se empenha em evitar que os mais velhos assumam ter cometido atos de violência...”, al mismo tiempo que romantiza la situación de los Aikewara, señalando que pese a las situaciones de violencia experimentadas, “as histórias que os velhos gostam de contar não têm guerrilheiros nem soldados. Só animais que fazem uma grande escada com as flechas dos índios para poder dançar no céu”¹⁶⁰.

Concuerdo con Santos y Neves (2011) cuando afirman que “toda a argumentação do jornalista [refiriéndose a Figueiredo] está pautada na violência dos Aikewára. Ele silencia

¹⁵⁸ Datado en el 6 de abril de 2007.

¹⁵⁹ *Íbid.* Grifos de la autora.

¹⁶⁰ *Íbid.* (Refiriéndose al mito denominado: ‘El camino de la anta’). Cf: Calheiros, 2014: 44.

totalmente a truculência da ditadura militar”¹⁶¹, siendo que esta historia oficial del conflicto siga siendo construída, inocentando a los militares envueltos. Siguiendo con esta línea de discusión, puede resultar ejemplificante la siguiente aseveración:

Nunca viu fotografarem os mortos, mas sabe que essas fotografias eram tiradas para fins de identificação; que quanto às fotos das cabeças de pessoas decapitadas, estas se devem à ação dos índios Suruí, que deixariam as cabeças na pista de pouso de Xambioá; que não acredita que nenhum militar tenha decapitado pessoas...¹⁶².

Dicho testimonio fue dado por el Coronel Licio Maciel, quien actuó seis años dentro del Centro de Informaciones del Ejército (CIE), y formó parte de la primera operación militar en la zona, bajo el codinome de *Dr Asdrúbal*, quien realizó sus operaciones de rastreo haciéndose pasar por empleado de Embratel.

Leyendo el testimonio dado por el Coronel Maciel en marzo del 2010 frente a una Jueza Federal es perceptible también la facilidad con la que éste incurre para culpabilizar a los Aikewara, resaltando que el personal militar no sería capaz de realizar actividades de tal índole. Hecho que de por sí, abriendo un corto paréntesis en la linealidad del análisis que estamos proponiendo, puede estar dando cuenta de representaciones intrínsecas atribuidas a nivel nacional a los pueblos indígenas, ya que, “si los caníbales eran patrimonio de las islas del Pacífico Sur, los cazadores de cabezas lo serian de la Amazonia” (Guarín, 2012)¹⁶³. El ‘barbarismo’ del corte de cabezas pasó presumiblemente a ser más fácilmente relacionado a los Aikewara (antes que a los militares responsables) a causa de una secuencialidad de patrones de representación que se ha esmerado por retratar indígenas genéricos que continúan siendo encuadrados en la dialéctica bárbaro-civilizados.

¹⁶¹ Ivânia dos Santos Neves, Maurício Neves Corrêa- UNAMA. O povo indígena Aikewára e a Guerrilha do Araguaia: mediação, apropriação e resistência nas fronteiras de identidades (Trabalho apresentado no I Seminário Regional da ALAIC - Bacia Amazônica).

¹⁶² Testemunha: Licio Augusto Ribeiro Maciel, 03 março 2010 en el Poder Judiciário, Justiça Federal (Seção Judiciária do Rio de Janeiro). Carta precatória N. 2009.51.01.025159-6
Juiza Federal: Dra. Caroline Medeiros e Silva, pp. 6.

¹⁶³ El autor señala que la publicación de ‘Head Hunters of Amazon’ de Fritz Up de Graff en 1923, tuvo un fuerte impacto al respecto.

Siguiendo con las narrativas que de una u otra manera han inculcado a los Aikewara por las decapitaciones en Araguaia, el periodista Ismael Machado realizó una serie de reportajes¹⁶⁴ durante los días 2 a 9 de diciembre de 2012¹⁶⁵, las mismas que fueron publicadas en el Diario do Pará. Materias con las cuales, el autor obtuvo los premios: Wladimir Herzog y Libero Badaró (10ª edición). Paulo Fonteles Filho fue quien abrió el camino para que Ismael Machado pudiera conocer de cerca el contexto y realidad vivida por los Aikewara a mediados de los setenta.



¹⁶⁴ De los 8 artículos publicados en el reportaje especial del Diario de Pará en 2012, pude tener acceso a ellos (están publicados en internet) con excepción al correspondiente al día 3 de diciembre.

¹⁶⁵ Los artículos mencionados son: “A guerra suja e os Surui” (02.12), “Uma dívida com a história” (04.12), “Uma nação sitiada” (05.12), “Guerrilha do Araguaia: onde choram as terras” (06.12), “A muda guerra das Surui” (07.12), “Guerrilha do Araguaia. Por uma nova história” (08.12), “Guerrilha do Araguaia: Água para a sede de verdade” (09.12).



Imagen 6. Primeras páginas de artículos publicados en Diário do Pará para reportaje especial- Diciembre 2012¹⁶⁶

En el artículo que apertura esta serie, el periodista Ismael Machado comienza reconociendo un silencio presente y tácito en relación a la memoria colectiva Aikewara acerca de la eclosión del movimiento guerrillero, diciendo:

Mais de três décadas depois do conflito entre militantes do PCdoB e as Forças Armadas, só agora começa a cair o manto de silêncio envolvendo a participação dos índios Suruí no episódio que culminou com o extermínio de quase todos os guerrilheiros... Contar a história do envolvimento indígena na guerrilha é revolver fatos ainda obscuros e de consequências traumáticas para os sobreviventes¹⁶⁷.

Luego, va retratando ciertos movimientos que dan cuenta de procesos emic para contar su *versión*, citando por ejemplo a un joven Aikewara (Ipassekatu) quien identificaba que las nuevas generaciones habrían entendido la importancia de relatar su propia perspectiva de los hechos. “É isso que estamos fazendo agora e não calaremos mais”¹⁶⁸, concluye. Ya, en el tercer artículo de la publicación especial, el nombre particular de un Aikewara¹⁶⁹ surge

¹⁶⁶ De los 8 artículos publicados en el reportaje especial del Diario de Pará en 2012, pude tener acceso a ellos (están publicados en internet) con excepción al correspondiente al día 3 de diciembre.

¹⁶⁷ Machado, I. 2 diciembre 2012. “A guerra suja e os Surui”. Em: Diário do Pará.

¹⁶⁸ Machado, I. 04 diciembre 2012. “Uma dívida com a história” Em: Diário do Pará, A6.

¹⁶⁹ Considero importante recalcar en este punto, que a diferencia de cómo he venido realizando las citas (con nombres propios reales) a lo largo del texto; en este caso, he optado por dejarlo en anónimo, teniendo como motivo para ello el no querer seguir ampliando más esta potencialidad estigmatizadora.

a lo largo del relato, indicando que éste se habría encargado de cargar cuerpos de los militantes muertos y subirlos al helicóptero, quien a su vez “tenha sido um dos jovens indígenas da época obrigados a cortar cabeças de guerrilheiros para identificação”¹⁷⁰. Complementando que, el episodio de la guerrilla representa para los Suruí algo frente a lo cual sienten miedo y vergüenza, siendo por lo tanto, según el autor, “histórias contadas ainda a boca pequena [por ellos]”¹⁷¹. Citando a Paulo Fonteles, se dice que: “É complicado falar de mutilação de corpos, de caçadas a guerrilheiros. Tudo precisa de muito cuidado”¹⁷².

De manera intercalada, en la construcción de estas narrativas también aparece información relativa a los impactos de la actual BR- 153 en la dinámica de este pueblo, a procesos de homologación territorial (los cuales, como vimos anteriormente, pasaron a ser manipulados a modo de promesas o de amenazas por parte de los militares) así como, en los artículos de los últimos días se presenta información referente a movimientos que están siendo llevados a cabo por los Aikewara junto con la Comisión Nacional de la Verdad, sobre lo cual profundizaremos en el siguiente capítulo.

Tanto en el reportaje de Lucas Figueiredo (en revista GQ, 2011), como en el de Ismael Machado (en Diario do Pará, 2012), lo que sobresale en el discurso periodístico es la insistencia evidente del hecho señalado como propulsor de los estigmas levantados en torno del nivel de participación de los Aikewara en el conflicto, pero también en la supuesta instauración de un silencio en la aldea sobre este hecho. Y es justamente frente a tales afirmaciones que las acciones de los mediadores movilizadas y de los Aikewara se han manifestado.

Ahora, lo que nos interesa es dilucidar los motivos de los movimientos mnemónicos que se esmeran por reivindicar otra ‘verdad’ que disuelva paulatinamente los estigmas originados y que establezca de manera progresiva la inquieta balanza con la cual son medidos los Aikewara, siendo a momentos reconocidos como *víctimas*¹⁷³, e otros como los

¹⁷⁰ Machado, I. 5 diciembre 2012. “Uma nação sitiada” Em: Diário do Pará, A6.

¹⁷¹ *Íbid.*

¹⁷² Machado, I. 6 diciembre 2012. “Guerrilha do Araguaia: onde choram as terras” Em: Diário do Pará, A10.

¹⁷³ Siguiendo a Wieviorka (2003), la emergencia de la categoría de víctima depende de las coyunturas históricas en las cuales ésta se presenta y adquiere sentido. El autor recuerda que anteriormente, la mirada

victimarios. Reconociendo de antemano que la trama de la historia participa del proceso de reconocimiento que articula bases de representación política de las víctimas en la lucha por sus derechos.

Como se ve, parece ser que la revelación escrita de impresiones externas dio paso a una nueva movilidad a la manera en la que el recuerdo sufrido colectivamente en Sororó había sido tratado hasta ese entonces. A partir de allí, la memoria de este grupo comenzó a adquirir cierta dinamización importante: el silencio que aparentemente se había instalado, comenzó a diluirse, siendo que desde ese momento incluso algunos de ellos comenzaron a tener visibilidad en la esfera pública.

Inclusive tal malestar se ve expresado en acciones que han sido pensadas y proyectadas para un futuro próximo por los Aikewara. La indignación ocasionada por la información expuesta en las materias periodísticas en donde ellos son catalogados como los *cortadores de cabeza*, ha provocado que los indígenas de la aldea Sororó estén considerando procesar a los periodistas encargados de los artículos.

3.4 Disparidad discursiva y des-balance categórico

Una de las consecuencias de la movimentación de las narrativas producidas *desde afuera* ha sido un desbalance discursivo que ha ubicado a los Aikewara en un plano de representación inestable entre las dos categorías opuestas antes señaladas. Al respecto, traigo a colación una cita de Paulo Fonteles, cuando dice que:

estaba volcada al trauma colectivo, dejando a la víctima particular sin entidad en sí, siendo que ésta se tornaría solo a partir de fin del siglo XIX en un objeto de políticas públicas, con un Estado que se mostrara asistencialista y con organizaciones humanitarias, cuya intervención propasara a veces la propia soberanía de los Estados. Posteriormente, estudios más actuales trascienden las primeras aproximaciones para llegar al reconocimiento de la víctima en cuanto sujeto de derechos que pasaría de ser una categoría invisible para pasar a ser una figura importante en el contexto de la modernidad, al marcar también una mutación de las instituciones y una re-definición de las fronteras entre espacio público y privado. La ‘emergencia en la era de las víctimas’ – retomando la expresión del autor- trae entonces a escena un sujeto que bien puede ser individual y eventualmente colectivo (Wieviorka, 2003: 31).

Tratamos os índios como vilões nesse processo todo, mas eles são muito mais vítimas... porque...existe uma corrente que atua nesse movimento de memória e verdade que acha que a colaboração de pessoas na repressão foi uma colaboração que as pessoas queriam fazer.. mentira!, não é verdade... foi por pressão, por intimidação, tortura as vezes se vieram obrigados a colaborar com o regime para ser mateiro e os índios foram também assim¹⁷⁴.

Acusaciones que además de provenir de algunos militares y periodistas, posteriormente fueron incorporadas en los discursos de algunos de los familiares de los desaparecidos políticos. Como se puede leer en el siguiente testimonio, el movimiento de culpabilización de los Suruí fue asimilada en el discurso de varias familias que pasaron a ver en ellos, otros de los victimarios, dado que:

Claro que eles [refiriéndose en este punto a los Aikewara] foram exterminados pelos Exército...acho que eles foram vítimas desse regime. E se eles cortaram não é porque quiseram, eles foram obrigados...se eles [los guerrilleros] eram entregados por entregados por companheiros, o que você vai querer dum índio que vive isolado na aldeia...¹⁷⁵.

Por su parte, la familiar Maria Mercês Pinto de Castro¹⁷⁶, afirma que los indígenas fueron víctimas también del Ejército, habiéndose encargado personalmente de dar inicio a procesos de pedidos de amnistía de algunos Aikewara, proceso que no obstante ha recibido críticas a causa del modo en el que fue llevado a cabo. Volveremos sobre este asunto en el capítulo que prosigue. Así mismo como existen familiares que realizan esta reflexión, existen otros que consideran que los Aikewara no deben ser reconocidos como víctimas y por ende, sujetos de derechos de la reparación económica bajo el sustento de la Ley de amnistía.

Sobre ello, por su parte, Gilles Gómes se refirió:

Familiares criaram esse mito de que eles fizeram isso porque queriam, mas eles foram obrigados a caminhar na mata...Existia um repudio público de alguns familiares sobre os índios, mas era um repudio desconhecido ou desinformado porque a reprodução da injustiça de classe não só acontece

¹⁷⁴ Ponencia de Paulo Fonteles, 23 de mayo 2014, Seminario Marabá

¹⁷⁵ Entrevista Victoria Grabois, 13 de octubre 2014, Rio de Janeiro.

¹⁷⁶ Maria Mercês viaja a Araguaia desde 1979 en búsqueda de la osada de su hermano, el guerrillero Antônio Theodoro de Castro (*Raul*), muerto a los 28 años, decapitado –según la versión oficial y después publicada en el blog del ex militar Hugo Studart- por un guía local. Disponible en: <http://studart.blog.br/index.php/o-segreto-dos-indios-mercenarios/>

na relação do trabalho, do capital com plusvalia, acontece na disputa sobre a memória, a disputa entre os vencedores e os vencidos¹⁷⁷.

Sezostrys Alves es el actual coordinador de la Asociación de torturados de Araguaia (ATGA) con sede en Sao Domingos, quien acerca de esta suerte de estigmatización (con sus debidos efectos) señala que a nivel nacional, las instituciones no poseen un histórico de reconocimiento de la persecución política vivida por los indígenas y campesinos, resaltando justamente que se ha percibido también a lo largo de los años una fuerte resistencia frente a posibles procesos de reparación para los grupos sociales mencionados. Agrega en sus palabras: “eles [refiriéndose a algunos familiares] acham que não, acham que perseguiram como se houvessem feito as coisas querendo. A gente terminou percebendo que eles têm essa imagem de que os mateiros ou os índios se não quisesses não teriam ido, sendo que aqui quem convive, quem vê, ouve, percebe o contrário...Existe uma divisão de algumas pessoas, para eles uns foram perseguidos e outros, perseguidores”¹⁷⁸.

Durante mi fase de trabajo de campo, después de haber pasado un par de semanas en la aldea Sororó, los cinco Aikewara que viajaron a Brasilia durante el mes de mayo de 2014 permitieron que yo los acompañara en las visitas que habían planeado en el Distrito Federal –junto con Iara Ferraz y Juliano Almeida- a la Funai, la Comisión de Amnistía (MJ) y en la CNV. Volveremos sobre ello con mayor profundidad de análisis en el próximo capítulo.

La psicoanalista María Rita Kehl, actual responsable del GT encargada de la esfera que compete a pueblos indígenas y campesinos en la CNV, después de haber acogido el documento, dispuso un tiempo para escuchar lo que los Aikewara tenían que decir en ese espacio que tendría difusión en la programación de la televisión nacional. En medio de este ejercicio de narración colectiva, Kehl lanzó la siguiente interrogante: “Quando estive lá em Marabá alguém contou –mas não sei se seja verdade, por isso queria perguntar- que o Suruí era obrigado a cortar cabeça”¹⁷⁹. Frente a lo cual hubo como respuesta una negativa al unísono por parte de los Aikewara allí presentes. Incluso *Api Suruí* amplió: “...Isso ai não é

¹⁷⁷ Entrevista Gilles Gómes, 14 de abril 2014, Brasilia.

¹⁷⁸ Entrevista Sezostrys Alves, 23 maio 2014, Marabá.

¹⁷⁹ Intervención María Rita Kehl en CNV, 13 de mayo 2014, Brasília.

culpa de nós”¹⁸⁰. Maria Rita por su parte contestó: “Não, não culpa. Eu estou perguntando... eu sei que índio não faria isso de maldade. Parece que a história é que os militares obrigaram com a arma... por isso só queria perguntar se era verdade, não ia botar culpa nos Suruí”¹⁸¹. De nuevo, como resultado se obtuvo una negativa general. La insistencia sobre este asunto ocasionaba malestar entre los que allí estaban para entregar su *Informe*, así como también dice mucho sobre la propia postura que el Estado asume frente al tema.

La narrativa discursiva institucional por momentos permite visualizar el desbalance, sobre el cual estamos refiriéndonos en relación a la inestabilidad de las categorías otorgadas a los Suruí en medio de este proceso de recuento de la memoria de la guerrilla de Araguaia.

Esta movilidad de discursos y ‘versiones de verdad’ parece haber conducido a los Aikewara a un punto intermedio entre el que constantemente se han visto catalogados y tratados bien sea como las *víctimas*, o bien como los *victimarios* dentro de esta problemática toda. De tal manera, este movimiento nos permite analizar distorsiones en el entendimiento del perdón, en el sentido de que, existe un ciclo en el cual las *víctimas* son las que se encuentran reivindicando su versión (incluso a momentos pareciendo que tuvieran que comprobar su inocencia y desconocimiento de lo que estaba ocurriendo), mientras que, los perpetradores de crímenes (reconocidos en la región) siguen impunes.

El ejercicio de la rememoración de ese evento es lo que pretende ser discutido a continuación. Discusión en la que será evidente que en medio de la (re)construcción del relato hay movimientos también que hablan sobre las estrategias que los Aikewara han asumido frente a ser vistos, tratados y asumidos a veces como *víctimas*, a veces como *victimarios*. Diciendo con ello, que a más del repertorio de situaciones que no gustan ser recordadas de ese tiempo, ellos se han visto, de cierta manera, compelidos a tener que defender su inocencia y la imagen pública que ha sido construida de variadas perspectivas. Por ello, es que es resulta muy decidor cuando Mahú (hombre adulto de la aldea Sororó) dijo en la sesión de la Comisión de la Verdad: “Não sabíamos quem eram... nem saber o que queriam... a gente é

¹⁸⁰ Intervención *Api Suruí* en CNV, 13 de mayo 2014, Brasília.

¹⁸¹ *Íbid.*

inocente, né?... Ameaçavam... se não fizéssemos iam a matar, então o que podíamos fazer?¹⁸²

Todo ello además se complejiza por el estigma con el cual es tratado de forma general el tema de Araguaia y todo lo que éste implica dentro de la historia de Brasil. En este sentido, los Suruí- Aikewara también parecen haber quedado atrapados en medio de catalogaciones que balancean constantemente. El haber supuestamente “colaborado” con el ejército, indudablemente, les representaría recibir varias críticas y predisposiciones entre la sociedad civil en general y en especial de los familiares de los desaparecidos políticos, pero, el haber “apoyado” a acciones de los guerrilleros, les representaría también otra connotación a nivel nacional.

Repetidamente me parece que hemos dejado claro en varias citas y testimonios, como el arriba expuesto, que la ambivalencia narrativa ha generado presumiblemente un sentimiento colectivo en la aldea Sororó de necesidad de reivindicar su *versión* de los hechos frente a las culpas e imaginarios imputados.

3.5 La ‘historia verdadera’: mediadores movilizados y la traducción discursiva

Conforme vamos avanzamos en el análisis, van surgiendo nuevos niveles de disputas categóricas, siendo ahora el momento de problematizar lo que pasa a ser considerado ‘verdadero’ o ‘falso’ desde la perspectiva de los Aikewara en relación a las construcciones narrativas del *evento* en cuestión. En ese sentido, este trabajo se alimenta de posibles lecturas analíticas que consigo entablar con lo que Das propone cuando hace un ejercicio de caracterización del *evento crítico*, diciendo: “after the events of which I speak, new models of action came into being which redefined traditional categories” (Das, 1995: 6).

¹⁸² Relato Mahú, reunión CNV, 13 maio 2014, Brasilia.

Desde el inicio de este estudio me he estado refiriendo al *Informe Aikewara*, finalmente hemos llegado al momento de ampliar nuestro análisis en torno a él. El mencionado documento ha sido utilizado en este trabajo de dos maneras: por un lado ha sido abordado como otra fuente secundaria de información, a partir de la cual, retomamos fragmentos de citas valiosas que han sido importantes para construir la contextualización del problema; sin embargo, en este momento, éste será asumido como objeto de estudio en sí. El objetivo es intentar develar su estructura, sus tensiones analíticas, la dinámica de elaboración, el tipo de interrogantes y preocupaciones que parece responder y el grado de legitimidad que los propios Aikewara le otorgan.

En el año 2012, en el contexto de los trabajos de búsqueda de los restos mortales de los desaparecidos políticos, el Grupo de Trabajo Araguaia –ya con una dinámica interministerial- incorporó una negociación con los Aikewara para proseguir su labor dentro del territorio indígena, a cambio de la activación de los procesos de reparación económica que doce Aikewara estaban solicitando a la Comisión de Amnistía (en el próximo año se sumaría una persona más). Los pedidos que la vicepresidenta (Sueli Bellato¹⁸³) de tal institución había encontrado sobre el caso de los indígenas estaban bastante incompletos y desorganizados desde 2010. Por tal motivo, la decisión que fue tomada internamente en el GTA fue la de contratar a profesionales que pudieran complementar substancialmente la información con la que se contaba hasta ese entonces y elaborar una narrativa que sirviese a modo de compendio organizado y coherente de ‘pruebas testimoniales’ que pudiesen agilizar los estancados procesos de pedido de amnistía.

El nombre de la antropóloga Iara Ferraz fue el más considerado para tal labor a causa de la amplia experiencia que dicha profesional ha acumulado durante varios años y al haber sido indicada por los propios Aikewara. Posterior a la aceptación, Ferraz convocó al antropólogo Orlando Calheiros, quien pocos meses después defendería su tesis de doctorado (por la UFRJ) en base a la investigación que llevó a cabo junto con este grupo indígena a lo largo de 18 meses. Sus conocimientos de la lengua nativa les fueron útiles al momento de levantar datos y testimonios de las personas mayores que hablan hasta el día de hoy el

¹⁸³ Quien formaba también parte del GTA.

portugués con bastante dificultad. En el tema de las ‘traducciones’, Ywynuhu y Tiapé Suruí, también fueron de gran apoyo a causa de la aproximación que ambos han tenido con el mundo de los *kamará* (no indios) lo que les ha permitido manejar ciertos códigos y estructuras discursivas.

En ese sentido, cabe anotar que a lo largo del trayecto de la(s) memoria(s) Aikewara sobre el cual este estudio versa, existe un conjunto de mediaciones que revelan una serie de agenciamientos discursivos que han tenido impactos varios en la construcción de la *versión* Aikewara sobre el *evento* de Araguaia. Para el caso presente de análisis, el proceso de construcción y ‘publicitación’ (en el sentido de tornar público) de la memoria Aikewara quedaría con varios vacíos si es que no se considerara la relevancia de la mediación de los agentes que interactúan en torno a las ‘controversias’ de la *historia* de Araguaia y que al mismo tiempo fijan temas considerados merecedores de publicidad, definiendo posicionamientos sobre el acúmulo de informaciones disponibles (expuestos en los bloques temporales) y elaborando argumentos (Montero, Arruti, Pompa, 2012).

En este caso particular, el levantamiento, organización, sistematización y adecuación de los testimonios a un texto (*Informe Aikewara*) estuvo a cargo de los dos mediadores: Ferraz y Calheiros. La realización del informe titulado: “*O tempo da guerra’ – os Aikewara e a guerrilha do Araguaia*” (en espera de su publicación) implicó una primera visita a la aldea de la antropóloga responsable el 24 de abril de 2013, siendo en mayo y junio, la segunda aproximación en campo en donde se recogieron la mayor cantidad de testimonios; y finalmente, durante los meses de agosto y septiembre, fue realizado el primer borrador del texto que sería leído en conjunto con algunos Aikewara para la debida validación de la información. El documento fue concluido y entregado en octubre de 2013 a la SDH-PR, pasando después a instancias de la Comisión de Amnistía a partir de febrero de 2014.

Como está señalado en el propio *Informe*, los relatos que fueron retomados y organizados son categorizados de entrada como pruebas testimoniales que visibilizan la violencia estatal sufrida de forma directa por este pueblo indígena durante años de dictadura civil militar. Mientras el trabajo de levantamiento de información primaria se llevaba a cabo, se procedió a realizar un registro audiovisual de todos los testimonios tomados, siendo que,

para fines primeros, la transcripción integral de ellos fue protocolada en la Comisión de Amnistía (MJ) el 15 de agosto de 2013.

Api, Arihêra, Arikasu, Marahy, Masara, Muretama, Muruá, Saiw'í, Sarisapuá, Tawé, Teriweri, Tiremé, Tiwaku¹⁸⁴, Umasu, Waiwera e Warini llegan a constituirse a lo largo del texto en los principales interlocutores y se rescata la colaboración de: Gilles Gomes (SDH/PR), Juliano Almeida da Silva (CR Funai/Marabá), Magda Fernandes (MJ), Manaíra Carneiro, Ubiratan Cazetta (PGR/PA) y Victoria Grabois (Grupo Tortura Nunca Mais/RJ). Este *Informe* cuenta con la siguiente estructura:

Primeramente, los autores realizan una presentación general etnográfica de los Aikewara, pasando después por sus primeros contactos con *kamará* en un subtópico titulado 'o tempo do Frei Gil', para abordar posteriormente A "guerra": "*tempo do sofrimento mais horrível*". A lo largo de este tema, los autores fueron tejiendo una narrativa analítica-descriptiva en base a los testimonios recogidos (algunos individuales, otros colectivos) con especial atención sobre: invasión de la aldea, reclutamiento y malos tratos, aprisionamiento y falta de alimentos para quienes quedaron en la aldea, muertes de prematuros, y finalmente, prisiones, muertes y destinación de cuerpos de los *desaparecidos*.

El *Informe* coloca ya algunas apreciaciones sobre las implicaciones de la 'guerra que vino después' del *evento* de Araguaia para con los Aikewara, finalizando su análisis con consideraciones acerca de la indispensabilidad de la figura del Otro entre este pueblo indígena específicamente. El historial de 'errores' frente a la delimitación de la tierra indígena es un tema bastante mencionado a lo largo del mismo.

La construcción de un relato social sobre el "tiempo de guerra" para los Aikewara contempla el uso del 'ouvi falar que...', mientras que la personalización de la narrativa del *evento* se reconoce por la presencia de partícula de localizador, presente en la lengua indígena, elemento que consigue crear la imagen de presencia efectiva del sujeto en medio de la situación que está siendo re-contada. Por ejemplo, en la lectura pormenorizada de los

¹⁸⁴ Siendo el único poblador de la aldea Itahy que fue entrevistado.

testimonios presentes en el *Informe* se pueden leer expresiones que dan cuenta de esta partícula lingüística como: ‘*choveu para mim*’, ‘*doía de verdade para mim*’, etc.

Dado que la situación vivenciada tanto por las personas que fueron junto a los militares así como por aquellas que quedaron en la aldea, ya fue expuesta en el capítulo primero, no volveremos aquí a ampliar esta temática; sin embargo, algunos puntos concretos importantes serán más profundizados conforme evidencian una proximidad con la ‘veracidad’ reivindicada. Por ejemplo, el relato de las experiencias a las cuales se vieron forzados a ser testigos: de tortura a campesinos y de las prisiones y asesinato de militantes políticos del PCdoB, así como la destinación de sus cuerpos adquiere un espacio cada vez más relevante en la construcción de este informe. Diciendo: “disseram pra nós que... cortaram né? [as cabeças], mas nós num cheguemo a ver não! Se alguém... falou isso de nós, é mentira! Agora eu tou aqui falando a verdade mesmo, nós num vimo não, num deixaram não a gente ver essas coisa!...”¹⁸⁵.

Un elemento que surge insistentemente en la narrativa es el desconocimiento que los Aikewara aseveran haber tenido sobre lo que estaba realmente ocurriendo, así como las implicaciones que ese *evento* ha tenido en su posterior cotidianidad y en su situación territorial.

Ahora, más allá del contenido en sí del *Informe*, es importante reconocer que la relevancia de este relato escrito y organizado por los dos antropólogos mencionados (Ferraz y Calheiros) tiene que ver con la apropiación que los Aikewara han hecho de este material, asumiéndolo como su *historia verdadera* en oposición a las narrativas precedentes. Estos dos mediadores movilizados entran a la red que configura el trayecto de la memoria analizado.

Se agrega que previo a ser entregado a la Comisión de Amnistía, éste contó con la revisión de los dos profesores de Sororó (Ywynuhu y Tiapé), después de la cual se realizaron algunas breves modificaciones en el texto original para ser entregado a la CNV. Así mismo, me fue referido que existe un interés por traducir en la íntegra todo el material a la lengua indígena y editarlo para adaptarlo a un formato de libro a ser publicado, al mismo

¹⁸⁵ Relato de *Tawé Suruí*. En: Ferraz y Calheiros, 2014: 43. Grifos de la autora.

tiempo que se está pensando –contando con el apoyo de Ferraz- en qué hacer con los registros audiovisuales que fueron recogidos a lo largo del proceso de elaboración del *Informe* y que sirvieron a modo de pruebas testimoniales.

3.6 La cuarta memoria: re-significación generacional

Así como en el primer capítulo abordamos las tres memorias Aikewara sobre el *evento*, éste es el momento de referirnos a una cuarta memoria, que guarda estrecha relación con los procesos más actuales desencadenados en la aldea en torno a los modos de narrar y re-significar el relato, movimientos liderados principalmente por las nuevas generaciones en la aldea.

Después de la lectura de las impresiones externas contenidas en la revista GQ, los jóvenes empezaron a formularse la necesidad de contar la versión de sus padres o abuelos, intentando por un lado, desvirtuar lo que había sido conjeturado sobre y contra ellos, y por otro, esclarecer su inocencia en el conturbado panorama en el cual se vieron insertos. Es decir que, una o dos generaciones¹⁸⁶ siguientes se interesaron en conocer lo que en realidad había ocurrido. Ello en el sentido de que “quando um grupo trabalha intensamente em conjunto, há uma tendência de criar esquemas coerentes de narração e de interpretação dos fatos verdadeiros... que dão ao material de base uma forma histórica própria, uma versão consagrada dos acontecimentos” (Bosi, 1994).

Lo que ha pasado a ser evidente es que son las generaciones más actuales quienes han asumido el desafío de la narrativización del *evento* en espacios públicos, reivindicando el sufrimiento colectivo e individual sentido por sus familiares, algunos de ellos ya fallecidos.

Fue en más de una ocasión en la que escuché a actores externos referirse sobre la configuración de una “nueva elite que es la que asesora a las lideranzas y que participa de las

¹⁸⁶ Vieira de Alencar conceptualiza aquello como –generaciones de víctimas- (2010).

decisiones comunitarias de manera más politizada y reflexiva”¹⁸⁷ entre los Aikewara. Sin embargo, ¿qué implica tal politización? y ¿cuáles son sus efectos en el proceso de construcción y reconocimiento de su *historia verdadera*?

Al respecto, Juliano Almeida, de la Funai-Marabá, acrecentó que existe una actuación de las nuevas generaciones, que crecidas en otro ambiente político y con un dominio más fluido de códigos externos, han dado pauta a una mayor visibilidad de las luchas por las reparaciones a causa de la autopista que corta su territorio, así como la regularización y debida homologación del mismo¹⁸⁸.

Ello se debe en parte al hecho de que existen casos de algunos jóvenes de la aldea que han salido a trabajar en ciudades por temporadas, participación de los mismos en eventos locales o internacionales¹⁸⁹, incidencia de algunas organizaciones civiles o religiosas locales que, como en el caso del Consejo Indigenista Misionario (CIMI) han promovido la participación cada vez más frecuente de jóvenes de la aldea Itahy principalmente, en eventos públicos, en donde además de acceder a información, códigos y discursos, las nuevas generaciones Aikewara pasan a entrar en contacto con otros agenciamientos.

Al respecto de esta mayor ‘politización’ de las nuevas generaciones vale la pena detenerse también sobre el impacto de la sucesiva escolarización al interior de la aldea. En la escuela local "Sawarapy Suruí" (anteriormente Moroneikó Suruí) hay cursos mantenidos por el municipio de Brejó Grande de Araguaia y de colegio, cubiertas por el gobierno del estado de Pará¹⁹⁰. Además de ello, se tiene el registro de 14 estudiantes Aikewara que están realizando el curso de licenciatura en Interculturalidad dentro de un programa coordinado desde el Grupo Pedagógico Indígena de la UEPA.

Varios de ellos pasan después a ejercer cargos de profesores en la escuela comunitaria, en cuyas aulas en algunos casos se practica y estudia la lengua indígena así

¹⁸⁷ Conversación informal con Ellen de Souza, 09 de diciembre de 2013, UFPA- Belém de Pará.

¹⁸⁸ Conversación informal, Juliano Almeida.

¹⁸⁹ Ver entrevista a Uelton Suruí en Vozes Globais, Carta Maior na Rio+ 20 <https://www.youtube.com/watch?v=vRcoFq9E7Rk>. Acceso: 08-02-2015

¹⁹⁰ Conversación informal, Juliano Silva, Funai. 01 de diciembre 2014.

como el portugués. Por otro lado, la indignación en Sororó frente al imaginario que ha sido construido sobre este pueblo ha conducido a la dinamización de nuevas narrativas que, como fue aludido, realizan una ida y vuelta constante de la esfera más colectiva y social hasta llegar a planos más individuales. Y en base a estos relatos que se retroalimentan de estas dos esferas es que las nuevas generaciones han pautado procesos de reivindicación de ‘verdades’, proyectándolas dentro de lo posible a espacios cada vez más públicos.

En los discursos dados por algunos jóvenes Aikewara al respecto de la *guerra* de Araguaia, el elemento rescatado es la conexión de su generación con la *historia* mediante los relatos proferidos por sus abuelos, padres, refiriéndose que ahora entienden por qué ellos contaban. “No meio de tantas lindas histórias, que aprendemos ouvindo para poder repassar adiante de geração em geração para que nunca acabem ou morram, não era dessa maneira triste e feia que nós gostaríamos de fazer parte da história do nosso país...”¹⁹¹. Esta es una declaración importante puesto que da cuenta del proceso paralelo que los más jóvenes de la aldea llevan adelante: por un lado, es una reivindicación por el modo de narrar de sus antecesores y de sus historias que los conectan intergeneracionalmente; y por otro lado, de las distorsiones de información, que desde su parecer se ha hecho en el espacio de la ‘controversia pública’ sobre su pueblo y su relación con el *evento* de represión de la guerrilla de Araguaia.

Sobre la reivindicación del modo de transmisión y construcción de una narrativa, amerita valorar la manera particular conforme la cual los Aikewara aseveran dinamizar internamente los relatos, dotando de amplio valor a la palabra de los más *antiguos* y en el caso de la *historia* de Araguaia, de aquellos que participaron directamente. Al ser los Suruí Aikewara un pueblo de tradición oral, la cartografía del recuerdo sobre el *evento* de Araguaia ha sido transmitido intergeneracionalmente en espacios más domésticos e íntimos. Ywynuhu Suruí comenta que “só se transmite uma boa história verdadeira aquele que ouve bem. Mas sempre em grupo grande, por exemplo, tem 3, 4 contadores de história, mas apenas um,

¹⁹¹ Fragmento de la carta del pueblo Aikewara entregada a la Comisión Nacional de la Verdad: “O que nós esperamos”, leída en la CNV, 13 mayo 2014.

conta...corrigem-se, eles têm a humildade de reconhecer aquela história e re-iniciar outra vez...é assim que funciona...¹⁹².

En un seminario que fue llevado a cabo en la ciudad de Marabá en el mes de mayo de 2013, Tiapé Suruí fue uno de los 3 Aikewara invitados para exponer sus ideas e impresiones alrededor de la represión y memoria de Araguaia junto con varios campesinos y moradores de la región. En su discurso fue bastante reiterativo este ‘rol’ que los más jóvenes de la aldea están asumiendo paulatinamente en este proceso de re-significación del discurso. En sus palabras, la importancia de contar la ‘verdad’ de la historia parece ser bastante determinante, así como el traspaso generacional de los efectos del *evento*.

Se refieren en términos de extensión de los impactos de la violencia sentida hasta las actuales generaciones, refiriéndose a que la ‘herida’ dejada ha traspasado límites temporales en cuanto ilusiones historiográficas de ordenamientos cronológicos del hecho en sí. Se lee: “nossos pais, nossos avós, de quem sofreu na Guerrilha de Araguaia porque essa ferida ficou para todo o mundo e não só para quem participaram, senão para os filhos, os netos, para quem vai nascer. Sempre essa ferida vá passar de geração em geração...”¹⁹³.

Como se verá en el próximo capítulo, inclusive la participación de los más jóvenes ha sido visibilizada en eventos de testimonio, donde han sido quienes se han encargado de realizar las traducciones al portugués mientras los adultos relataban su historia.

El objetivo que parece ser perseguido por algunos de estos jóvenes es el de contar con la información y las herramientas para poder elaborar algo que en sus propias palabras ha sido denominado como la *historia verdadeira*, para lo cual, aseguran, deben procurar la mayor proximidad con sus antecesores para escuchar de ellos sus vivencias y a partir de ahí, ellos profundizar conforme algunas nuevas gramáticas relacionadas a accesos más recientes a espacios de escolarización. Dice:

Nossa ideia é elaborar a verdadeira história de nosso povo...Tem jovens que não sabem o que aconteceu na Guerrilha do Araguaia, por isso, é que a gente fica mais próximo de nossos pais, pegar informação com eles para

¹⁹² Ponencia *Ywinuhú Suruí*, seminario Marabá, 23 de mayo 2013.

¹⁹³ Ponencia *Tiapé Suruí*, seminario Marabá, 23 de mayo 2013. Grifo de la autora.

levar adiante... muitos já foram embora e levaram as histórias verdadeiras e por isso e que nós temos que pegar elas e dar continuidade... é por isso que estamos pesquisando, relatando, fazendo vídeo¹⁹⁴... pesquisas sigam adiante, sigam pra frente... e não fique só no Brasil senão que vá para fora também...

Al fin de cuentas esta –cuarta memoria- es aquella que revela la apropiación del discurso de las nuevas generaciones en la aldea Sororó en torno a las narrativas de quienes experimentaron el *evento*. En ese caso, si bien es cierto se estaría colocando la ‘función’ de recordar a los más adultos de la colectividad –como sostenía Bosi- así mismo, el movimiento de la memoria devela una activación de argumentos que legitiman impactos transgeneracionales, vinculados a otras demandas más actuales, sentidas como consecuencias de la *guerra* de Araguaia, como: la BR-153 y el corte de su territorio. Esta cuarta memoria da cuenta también de la relación que está siendo construida con los *kamará* y con el control que cada vez más los Aikewara hacen de su imagen y de las posibles interpretaciones que se elaboren sobre ellos. Esta situación me resultaba bastante evidente cuando estando en la aldea, observaba la preocupación con la que tratan el tema de divulgación de material que se refiera a ellos, existiendo actualmente un notorio control interno por lo que es producido en la aldea.

Consideraciones finales

Como se ve, en el análisis de este juego dialéctico entre las categorías mutantes de ‘verdadero’ y ‘falso’ ha sido casi imprescindible traer a la discusión una lectura crítica sobre el trasfondo político de lo ‘no-dicho’ y de “la naturaleza social del silencio” (Castillejo: 2005), como estrategias de resistencia y al mismo tiempo, que se posiciona la re-actualización

¹⁹⁴ Sobre estas propuestas de dar un formato audiovisual a la historia que está siendo re-construida, rememoro un día en el que dos jóvenes de la aldea, nos (a la antropóloga Eliana Ordoñez y a mí) comunicaron su interés en realizar una teatralización grabada de su historia en Araguaia, encargándose ellos de interpretar lo que sus padres y abuelos les han relatado (notas de diario de campo, 10 de mayo 2014). Idea que fue alimentada ya que en la aldea han tenido acceso al documental: “Guerrilla de Araguaia vista por dentro”, de Vandrê Fernandes- Fundación Mauricio Grabois, en donde se rescatan testimonios de campesinos y moradores de la región acerca de su experiencia durante la represión militar.

constante que las narrativas de violencia van asumiendo conforme se relacionan con el día a día¹⁹⁵ y en interacción con códigos y dinámicas discursivas que las actuales generaciones movilizan, dotándoles de nuevos sentidos.

En el caso de los Aikewara de la aldea Sororó, tales re-significaciones sumadas a procesos de mediación discursiva han develado una lógica reivindicatoria frente a imaginarios que han sido contruidos sobre ellos *desde afuera* con la intención de ir equilibrando la fluctuante posición de *víctimas/victimarios* en las que el propio Estado los insiere discursiva como prácticamente, otorgándoles inclusive responsabilidades en el contexto de la memoria de Araguaia. Concordando con la propuesta de Halbwachs cuando se refiere que “es imposible concebir el problema del recuerdo y de la localización de recuerdos si no se toman como punto de aplicación los marcos sociales reales que sirven de puntos de referencia para esta reconstrucción que denominamos memoria” (2004: 8).

En el caso concreto del *Informe Aikewara*, como se ve, la construcción narrativa-discursiva fue elaborada en base de datos y percepciones presentes tanto en la memoria individual como colectiva, los cuales fueron levantados y sistematizados en base a técnicas, herramientas y metodologías antropológicas. Por lo tanto, la propia antropología es un agente mediador que está movilizandoo percepciones y lógicas de elaboración discursiva.

Pasando de las re elaboraciones políticas de su relato y control de su imagen, proseguimos ahora a reflexionar sobre las implicaciones que esta reivindicación narrativa ha generado al catalogar a los Aikewara como *víctimas* y posteriormente como *amnistiados políticos* en un contexto de movimientos más coyunturales en Brasil después de cincuenta años del golpe civil militar.

¹⁹⁵ Das diría: “I think of the everyday itself as eventful...” (Das, 2007: 8).

IV

De Víctimas a Amnistiados Políticos: lo Individual y lo Colectivo

En el capítulo anterior nuestro foco de análisis se centró en el proceso de re-actualización de la *versión* de la historia en torno al *evento* de conflicto armado en Araguaia en base a testimonios de algunos Aikewara, reivindicando por un lado, la *veracidad* de los hechos que serían narrados abiertamente después de casi cuarenta años del episodio; así como, denunciando lo que a su parecer han sido distorsiones en la narrativa de la historia. Ahora es el momento de profundizar en algo que me parece podría ser entendido como un proceso de ‘provocación’ de esa cuarta memoria antes reseñada conforme ciertas directrices de la propia dinámica de la transición democrática en Brasil.

Provocación debido a que como se verá a continuación, este último ‘tramo del trayecto’ de la memoria Aikewara que hemos intentado delinear trae elementos importantes para discutir las implicaciones mutuas entre memoria y ‘falas públicas’, entre lo colectivo y lo individual y entre memoria y acción política –en este caso, focalizada en el rescate del territorio considerado originario por los Suruí-. Ello, en el sentido de considerar que “as práticas se tornam “ação política” quando se dão no plano das tentativas de mudanças das regras de definição e distribuição da autoridade ao enfatizar a dimensão “experimental” ou ensaística das tentativas conflituosas de fixação das regras” (Montero, Pomba y Arruti, 2012: 10).

Después de que el *Informe Aikewara* hubiese sido concluido, una serie de eventos a nivel nacional comenzaron a suscitarse focalizados en directrices de la política de la memoria, en los que los Aikewara así como su *versión* pasaron a ser actores principales, al estar presentes en espacios como la Comisión Nacional de la Verdad y de Amnistía, narrando su testimonio solicitado (provocado) una vez más. El recorrido que proponemos para el inicio de este primer punto está pensado a modo de un ‘análisis situacional’ de las primeras aproximaciones que los Aikewara tuvieron con representantes de la CNV hasta llegar al día

en el que fueron reconocidos como el primer pueblo indígena de Brasil a ser amnistiado político y recibir disculpas formales del Estado a causa de las violencias sufridas en período de estado de excepción, ello durante sesión pública en diciembre de 2014.

Frente a las propuestas provenientes del Estado pensadas en el marco de las directrices de la Comisión de Amnistía, el ‘caso’ Aikewara ha sido relevante también porque ha colocado en debate otras maneras de entender la extensión de un evento que termina batiéndose estratégicamente entre un ‘yo’ y un ‘nosotros’ y que abre pautas para pensar formas otras de concebir la violencia y las maneras de hacer justicia. Es decir que, si bien es cierto en varias ocasiones la(s) memoria(s) Aikewara han sido provocadas por distintos factores externos referentes a un contexto político particular, también ellos han respondido con otra provocación dirigida al Estado: la necesidad de revisión y demarcación de territorios como una propuesta de reparación. Ello indudablemente nos coloca como desafío el reflexionar desde una aproximación antropológica en torno a la categorización de los instrumentos de producción de las relaciones individual/colectivo.

Esta provocación lanzada en espacios que no tienen jurisdicción legal para punir a los responsables de los crímenes apuntados ni para llevar a cabo procesos de regularización agraria o delimitaciones de territorios indígenas, me parece que conlleva consigo un alto valor analítico. La problemática de la reparación en los discursos de los Aikewara –junto la presentación del *Informe*- ha traído a colación el debate de la importancia del territorio como manera de compensación grupal frente a los lineamientos de la Comisión de Amnistía que están pensados para comprobar la veracidad de las narraciones individuales de las recientes *víctimas* reconocidas del Estado de excepción.

Cada uno de los encuentros que los Aikewara han manteniendo de manera más constante a lo largo de estos últimos tres años con los diferentes organismos estatales que se encargan del manejo, control y administración de la memoria y de la construcción de discursos orientados a discutir la verdad, la reparación y la justicia transicional en Brasil, se constituyen en sí en objetos de estudio de amplio análisis dada su riqueza etnográfica. Por lo tanto, no pretenderemos discutir a profundidad elementos que indomable y casi automáticamente van desplegándose del tema central; más, considero que los elementos a

continuación analizados bien nos pueden corroborar con varias primeras pistas para pensar en concreto el caso ‘Aikewara’ en conjunción con elementos como: concepciones de justicia, el tema en sí de la amnistía a pueblos indígenas, la justicia transicional o la complejidad de las comisiones de verdad indígenas, entre otros.

Por ese motivo, el objetivo que se persigue ahora es reflexionar en torno a los *eventos* más recientes –dentro de lo posible en el tiempo propio de la elaboración de esta disertación- en los que la(s) memoria(s) Suruí Aikewara se han visto activadas al generar nuevas discursividades vinculadas mayoritariamente a una demanda al Estado por una reparación de carácter colectiva pensada en términos territoriales. La descripción se constituirá en una suerte de etnografía de las ‘situaciones sociales’ con un intento de organización cronológica de los *eventos*.

La estructura que proponemos para este capítulo consiste en analizar primeramente los encuentros con la CNV, que contemplan la creación de una ‘comisión de verdad Suruí’, pasando después al debate de las categorías movilizadas en la Comisión de Amnistía.

4.1 El contexto de enunciación de la memoria

4.1.1. La Comisión Nacional de la Verdad

La Comisión Nacional de la Verdad (CNV) en Brasil fue creada por Ley 12528/2011 e instalada el 16 de mayo de 2012 con el fin de investigar las graves violaciones de los derechos humanos que tuvieron lugar en el país durante el período de septiembre de 1946 hasta octubre de 1988 (siendo los dos años en los que se reconocieron nuevas constituciones democráticas) para así “efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional”¹⁹⁶. En el Artículo 3 de la ley de su creación, al quedar

¹⁹⁶Art. 1 de La ley Nº 12.528, de 18 de noviembre de 2011 creó la CNV en el ámbito de la Casa Civil de la Presidencia de la República.

establecidos los objetivos perseguidos, se observa que éstos no poseen carácter jurisdiccional o persecutorio.

En cuanto a su naturaleza organizativa, la CNV cuenta con los aportes de un Colegiado, Subcomisiones y Grupos de Trabajo. El primero de ellos compuesto de forma pluralista por siete miembros¹⁹⁷, designados por el Presidente de la República, mientras que las subcomisiones están organizadas en base a tres campos: investigación (divididos en grupos de trabajo temáticos¹⁹⁸), relaciones con la Sociedad civil e instituciones y comunicación externa. Dentro de sus 11 grupos de trabajo, uno de ellos aborda violaciones a campesinos y pueblos indígenas¹⁹⁹, teniendo especial relación con el tema que nos convoca.

Además, se señala que la instalación de la CNV aceleró algunos procesos de apertura a algunos archivos y acceso a una mayor cantidad de información disponible –pese a que aún persisten algunos archivos secretos’- mediante serie de iniciativas interministeriales, en coordinación con proyectos como: "Memórias Reveladas"²⁰⁰, del Archivo Nacional (AN) – que está recopilando y organizando una base de datos referentes al período de régimen dictatorial pos golpe de 1964.

De nuevo, reconociendo que de manera independiente las implicaciones de funcionamiento y lógicas de organización de la CNV y su trabajo en relación a poblaciones indígenas se constituye de por sí en una temática de amplio análisis, lo importante aquí es por lo menos dotar al lector de algunos elementos que dicen sobre el contexto en el cual se insiere la relación creada entre la CNV y los indígenas de la TI Sororó al sudeste de Pará.

¹⁹⁷ Cláudio Fonteles, Gilson Dipp, José Carlos Dias, João Paulo Cavalcanti Filho, Maria Rita Kehl, Paulo Sérgio Pinheiro e Rosa Maria Cardoso da Cunha.

¹⁹⁸Estos grupos temáticos son: Golpe de 1964, Estrutura de repressão, Graves violações de Direitos Humanos (torturados, mortos e desaparecidos), Violações no campo, **Violações de direitos de indígenas, Araguaia**, Operação Condor, Violações contra estrangeiros e violações fora do Brasil, Ditadura e Sistema de Justiça, Papel das igrejas durante a Ditadura, Perseguição a militares, O Estado Ditatorial-Militar, Ditadura e gênero.

¹⁹⁹GT que como fue indicado es coordinado por la psicoanalista Maria Rita Kehl, y cuenta además con la participación de dos investigadores: Heloísa Starling y Wilkie Buzatti y de un Colaborador voluntario: Inimá Simões.

²⁰⁰ Ver <http://www.memoriasreveladas.gov.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?tpl=home>

Durante su período de actuación (mayo 2012- diciembre 2014), la CNV brasileña llevó a cabo algunas visitas ‘a campo’ por todo o país, en donde se condujeron audiencias coordinadas con autoridades o representantes locales –mediadores en su sentido político de intervención- en las que se retomaron y registraron una serie de testimonios orales. Específicamente el GT sobre poblaciones rurales, campesinos e indígenas “tendo por objetivo romper o silêncio que paira sobre o episódio da guerrilha”, además de las actividades de investigación documental, realizó tres audiencias públicas en la región de Araguaia: la primera, en noviembre de 2012 en Marabá, siendo que en 2014 se llevaron a cabo visitas a localidades de campesinos y las aldeas Sororó e Itahy, así como a algunos cementerios y a la famosa ‘casa azul’ de Marabá, lugar destinado a la ejecución de tortura de prisioneros, ejecuciones y privaciones de libertad (Informe CNV, Vol II: 718).

Hubo algunos casos en los que eran los representantes del GT quienes en base a la información retomada en campo partirían de allí con la promesa de redactar después un pequeño informe para ser adjuntado al documento final de la CNV. Más, hubo también casos de Informes que fueron elaborados por algunos pueblos indígenas en coordinación con investigadores, indigenistas, antropólogos –mediadores políticos y culturales (responsables por traducciones lingüísticas, estructurales y mismo cosmológicas) que después serían entregados a la CNV. Éste fue el caso de los Xavante de Marãiwatsédé y de los Avá-Canoeiro, que subsidiaron al Estado con un estudio entregado por la antropóloga Patrícia Rodrigues Mendonça, así como los Araweté y Akrãtikatêjê, con apoyo del Instituto Socioambiental (ISA), del ‘Relatório’ sobre los Yanomami, bajo coordinación de Rogério Duarte, el relato de Marcelo Romão y el Informe elaborado por representantes del Comité de Verdad de Amazonas (bajo coordinación del indigenista Egydio Schwade y Wilson C. Braga) acerca del pueblo Waimiri Atroari²⁰¹ para o Tribunal Russell, (Informe CNV, 2014). A este

²⁰¹Existe un Comité Estatal de Derecho a la Verdad, Memoria y Justicia del Amazonas desde el 14 de mayo de 2012 con la finalidad de investigar violaciones de derechos humanos, incluyendo los indígenas, ocurridas entre 1946 y 1988 en Amazonas por agentes del estado. El Comité es actualmente coordinado por Egydio Schwade (CIMI, Amazonas) y fue realizado un relatorio de 92 páginas, al cual fueron anexados 231 documentos que ayudan en la reconstrucción de historia reciente de los Waimiri-Atroari. Entre las principales demandas del Comité de verdad de Amazonas se encuentra la del reconocimiento de genocidio y los impactos de la construcción de la BR-174 (05.10.1967) bajo órdenes del Coronel Mauro Carijo (Informe Comité, 2014).

grupo de informes entregados a la CNV mediados por académicos e instituciones de la sociedad civil se suma evidentemente el caso de los Suruí Aikewara.

No obstante, dando una de las varias lecturas que podrían darse al respecto de las razones por las cuales la CNV se desplazaría a algunas tierras indígenas, entre otras posibilidades²⁰² pueden conducirnos a reflexionar en torno a las *mediaciones* y *traducciones* que la narrativa de la memoria incorpora.

Siendo interesante entonces dar cuenta de que todo proceso memorial, así como todo proceso simbólico, de forma más general, es multidimensional, multifactorial, presentándose al mismo tiempo como provocación y respuesta, negando una dicotomía rígida y forzada entre ‘fuera’ y ‘dentro’. El interés por búsqueda de información, datos y testimonios del órgano estatal (CNV) que se movilizó a las regiones denotando un ir de ‘afuera hacia adentro’, se desenvuelve así como el movimiento de las personas y colectivos en espacios para re-contar su *versión* y dejarla registrada en la esfera de la CNV, delineando un trazado que va más ‘de adentro hacia afuera’.

La propuesta de la ‘mediación’ es la recusa abierta de las dicotomías de ‘dentro x fuera’, que tan fácil cuanto falsamente terminan siendo expresadas en términos de ‘auténtico x inauténtico’, ‘verdadero x falso’, etc. La mediación es un campo o espacio, ocupado no apenas por agentes concretos, sino también por flujos de informaciones y relaciones puntuales.

Resulta importante, por lo tanto, presentar brevemente Paulo Fonteles Filho, actual Coordinador de la Comisión de Verdad del Estado de Pará²⁰³, que fue quien de cierta

²⁰² Entre algunos casos de pueblos indígenas sobre los cuales se tienen noticias de haber sido objeto de acciones militares se encuentran: los Krenak, Waimiri Atroari, Mundurucú.

²⁰³ Comisión que fue creada el 20 de marzo de 2014 en la Asamblea Legislativa do Estado do Pará –ALEPA. Ese día en el cual estuve presente, se dio el paso de Comité paraense de la verdad para institucionalizarse en Comisión. Al final, la ley que permitió la aprobación del traspaso de Comité para Comisión Estatal de la Verdad fue votada sin ninguna oposición o veto, con 21 votos a favor (los reglamentariamente necesarios para que la ley lograra pasar). De parte de la “bancada” de la Comisión se encontraba: Paulo Fonteles, pocas personas que forman parte de Estudios Indígenas de la UEPA, del Consejo de Psicólogos (como Jureuda Duarte Guerra), de la UNE y del PCdoB, en total un máximo de 12 personas.

manera medió la aproximación entre la Comisión Nacional y dirigentes de las aldeas Itahy y Sororó. Como ya fue aludido en anteriores pasajes del texto, su propia biografía da cuenta de una suerte de violencias que fueron sentidas en su propio ambiente familiar y que lo conectaron a la *historia* de Araguaia y sus *desaparecidos*.

Fonteles recibe amnistía política dentro de los casos de infancia robada, ya que nació cuando sus padres (Hecilda Veiga y Paulo Fonteles) se encontraban presos en Brasilia, lugar donde ambos conocerían a algunos de los guerrilleros presos de Araguaia. La relevancia política que tuvo tanto la vida como la muerte de su padre -quien sería asesinado en 1987 por latifundistas de la región en Pará a causa de sus denuncias emitidas en su trabajo realizado con campesinos con la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT)- colocó a Paulo Fonteles Filho desde temprana edad en contextos que visibilizaban la represión agraria en el estado de Pará. Cuando tenía 16 años, militando ya en las hileras del Partido Comunista de Brasil (PCB), conoció a una de las ideadoras del movimiento guerrillero de Araguaia, Elza Monnerat, siendo que desde 1990 fue invitado por ella y João Amazonas para participar de una expedición hasta la región de Araguaia “no intuito de localizar os restos mortais daqueles heróis da nacionalidade” (Fonteles, 2013: 71).

En 2001, como concejal de la ciudad de Belem (PA) fue a la tribuna de la Cámara Municipal para tratar del asunto de los *desaparecidos* políticos y en 2010 participó del proceso electoral como candidato a diputado estatal e integró el GTT- GTA (2009 a 2012) por indicación del Comité Central del Pcdob (mediante la Fundación Maurício Grabois que está ligada al Partido). Durante esa experiencia, realizó un viaje hacia la Serra de las Andorinhas, concluyendo que: “...sinto que até as mais diminutas pedras, querem falar... A fundamental decisão política para tirar do medo e das pedras: a narrativa da verdade” (Íbid: 80). Siendo entonces que sería en el contexto de los trabajos del GTA que incorporó

De la Asamblea, en especial hubo dos congresistas que mostraron apoyo al proyecto de la Comisión, uno de ellos representando al PT (Diario de campo, 20 de marzo 2014).

observadores externos, en el que Fonteles conoció a algunos Aikewara de Sororó e Itahy en 2009.

A partir de ese año, comenzaría entonces el intento de traer la *historia* de los Aikewara a las diferentes batallas que el asunto de Araguaia condensa. Contando ya con cierta información dotada por su madre y en base a escritos de su padre, sobre violaciones cometidas a campesinos y ‘ex mateiros’ de la región, su interés por aproximarse a los Aikewara habría incrementado, sumando a ello, la relevancia de previos acercamientos testimoniales que había tenido con varios campesinos, así como ex soldados de las Fuerzas Armadas que participaron de las acciones represivas en Bico do Papagaio.

4.1.2 “Comisión de Verdad Suruí”

Teniendo como base la trayectoria política alcanzada en la región y aprovechando la coyuntura política nacional con la puesta en marcha de la conformada CNV, Paulo Fonteles propuso a la comitiva encargada de campesinos y pueblos indígenas— representada por la psicoanalista María Rita Kehl— visitar la región de Araguaia. Durante el mes de agosto (u octubre)²⁰⁴ del 2012, Kehl habría visitado ya las aldeas Sororó e Itahy²⁰⁵ y algunos cementerios clandestinos, sobrevolando inclusive sobre la Serra de las Andorinhas. Durante una segunda visita posterior, el 16 de noviembre de 2012, en sesión en la aldea se reconocería la creación de la llamada ‘Comisión de Verdad Suruí’ (CVS).

Recalcando que abordo la misma con el fin de delinear y problematizar los movimientos más actuales de la memoria Aikewara, que como se ve, implican fenómenos como es el de una comisión de verdad indígena, que insisto, precisarían de una investigación minuciosa. No obstante, colocamos el debate del surgimiento de esta comisión local en

²⁰⁴ En los relatos se devela una incongruencia temporal, dado que sobre la primera visita de la CNV a la aldea Aikewara, previo al 16 de noviembre, hay quienes sostienen que fue en el mes de agosto, y otros que fue durante octubre de 2012.

²⁰⁵ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=QxCRKZ6n59g>

términos de nivel de reconocimiento y apropiación de la misma por parte de los moradores de Sororó, así como en términos de ‘fricción’ transicional (Laban, 2011).

El antropólogo Juliano Almeida, de la Coordinación Regional de la Funai-Marabá al haber acompañado también a los Aikewara en este encuentro en el 2012, recuerda que de parte de los representantes de la CNV la propuesta emitida a los indígenas presentes en la audiencia había sido la de marcar un arreglo donde dos estudiantes de educación superior de la aldea pudieran recibir becas de estudio provenientes del PNUD (mediado por el programa de educación intercultural de la UEPA) así como material necesario para la realización de investigación sobre el período de represión a la guerrilla a partir de sus narrativas nativas.

Fonteles Filho se refiere en términos de que una *provocación* fue lanzada a los Aikewara ese día en el sentido de que ellos deberían ser quienes escriban su propia historia. Enfatizando en sus palabras que:

Nós programamos uma reunião com eles no sentido de escutar seus relatos e nesse processo todo eu propus a criação da Comissão da Verdade, eu vim fazendo uma provocação para eles, dizendo: “quem vai escrever esta história? Serão os *kamará* (os não índios, os brancos) ou serão vocês?” ...a gente meio que construiu na hora nessa discussão e eu acabei convencendo-os a criar uma Comissão de Verdade deles, sem intervenção de outros *kamará*. Claro que eles já têm suas relações, seus antropólogos de confiança, isso é natural que aconteça... e a partir daquele momento eles criaram... tomamos a decisão da criação da própria comissão de verdade²⁰⁶.

Ello, contextualizando que la apreciación de Fonteles acerca de la creación de comisiones de verdad refleja una tendencia a nivel nacional de proliferación de las mismas en distintos espacios, sean estos académicos, institucionales o estatales a lo largo de los últimos años recientes en Brasil. En sus palabras:

como existe no país uma luta no sentido dessa verdade histórica, eu sou daqueles que acredito e incentivo a criação das comissões de verdade... eu acho que é uma forma interessante de trabalhar o período da ditadura militar...eu acho que criar Comissões de Verdade é importante e ajuda muito nessa discussão acerca da dimensão democrática do Brasil...²⁰⁷.

²⁰⁶ Ponencia de Paulo Fonteles Filho, 23 de mayo 2014, Seminario Marabá.

²⁰⁷ Entrevista Paulo Fonteles, 23 de mayo 2014, Marabá.

En la versión de Kehl sobre la sesión se exaltó que:

Foi muito proveitosa esta primeira visita da CNV ao Araguaia. Conhecer a região, ouvir camponeses e lideranças indígenas da etnia Suruí...conhecer não apenas os abusos sofridos pelos indígenas e camponeses no período da repressão à guerrilha, mas também as condições em que vivem hoje, em função das perdas materiais que lhes foram impostas pela aliança entre militares e latifundiários...A CNV também esteve na Terra Indígena Sororó da etnia Suruí...Representantes da comunidade decidiram criar uma comissão da verdade Suruí²⁰⁸.

Pese a que la Comisión de Verdad Suruí (CVS) sea nombrada en varias materias periodísticas y en la página oficial de la CNV y su surgimiento haya sobrealvalorado el hecho de ser la primera experiencia de comisión de la verdad indígena en el país, no me fue posible encontrar material de registro sobre ese día particular, ni algún documento que certificase la creación de la misma. Como digo, sobre este día lo único que pude depararme fue con los relatos de quienes estuvieron presentes, entre ellos: María Rita Kehl, Paulo Fonteles y algunos adultos y jóvenes Aikewara.

A lo largo de la realización de esta investigación me fui dando cuenta de que esta comisión no era fácilmente identificada en la aldea, se denotaba confusión frente a la amplia red interinstitucional que se había ido ampliando. Los pobladores de Sororó se verían en poco tiempo relacionados con la ‘Comisión de verdad Suruí’, la ‘Comisión Nacional de la Verdad’, la ‘Comisión de Amnistía’, lo que ocasionaría una tendencia a confundirlas entre sí.

Dos hipótesis me fueron colocadas por un joven Aikewara acerca de la dificultad de apropiación de las personas de la aldea Sororó con la propuesta de la ‘Comisión de verdad Suruí’. Según lo que me fue referido, podría ser que la misma se perciba más próxima a los moradores de Itahy, quienes demostraron más interés y participación el día de su creación. La segunda hipótesis tiene que ver con la falta de confianza que los Aikewara parecían demostrar frente a los visitantes de la CNV dado que a diferencia de algunos campesinos de

²⁰⁸ <http://www.cnv.gov.br/index.php/outros-destaques/114-comissao-nacional-da-verdade-realiza-expedicao-de-seis-dias-ao-araguaia>

la región, ningún Aikewara había recibido aún ninguna noticia sobre sus pedidos de reparación individual por parte de la CA.

Así como por un lado, la antropóloga Iara Ferraz se constituiría en un mediador privilegiado con la elaboración del *Informe Aikewara* de manera especial con una determinada facción del pueblo Suruí (aldea Sororó); Paulo Fonteles revelaría más aproximación a dirigentes y dinámicas de la aldea Itahy. Estos cortes de la socialidad interna justamente son relevantes al momento de relacionarlos con la presencia de esta llamada ‘Comisión de verdad Suruí’ (CVS).

Desde el inicio de este trabajo se señaló que desde 2003 hubo una fragmentación entre Sororó e Itahy, pese a que no nos detenemos a abordar al trasfondo de esta supuesta ruptura (mismo porque no poseo suficientes datos para referirme a ese proceso particular), para el análisis actual vale insistir en las diferentes modalidades y mediadores con los cuales los pobladores de las dos aldeas interactúan.

Sobre ello, me parecieron esclarecedoras estas palabras de Calheiros:

...a aldeia de Elton é diferente a aldeia deles, eles pensam de maneira diferente: ‘ah então vamos fazer uma comissão’, porque eles pensam como branco, eles se chamam de Suruí...Tá e não tá fora... é o mesmo da comunidade. Se eles fossem obrigados a se pensar em quanto povo, a *Comissão do Elton* está inserido no contexto deles, e quando eles não está é com Elton, porque ele pensa diferente... tem outra forma de estrutura política, e eles entendem essa diferença do a Elton... ele tem uma habilidade para se articular, para procurar recursos²⁰⁹.

Por tales motivos, algunos actores externos presentes en la red de interacción con los Aikewara por el tema de memoria de la Guerrilla y dictadura militar tendrían sus apreciaciones acerca de lo que podría ser entendido como aquella comisión indígena supracitada. Por su parte, el antropólogo Juliano Almeida (Funai-Marabá), señaló que:

Por não ter havido uma discussão mais aprofundada sobre a construção dessa Comissão, é difícil afirmar que ela exista enquanto uma instituição ou uma prática que referencie o registro e a reflexão Aikewara sobre o

²⁰⁹ Orlando Calheiros, 3 nov 2014, RJ

período. É como um conceito que não se realizou, para usar termos hegelianos²¹⁰.

La llamada ‘Comisión de verdad Suruí’ (CVS) presenta de fato algunos elementos que bien nos permiten reflexionar inclusive en intersecciones de la justicia – transicional- entre lo nacional y lo local, “ranging from village-level interactions between former victims and perpetrators, to offices of nongovernmental organizations, to the courtrooms of international tribunals” (Laban, et al, 2011: 1). En tal sentido, esta experiencia e instalación de comisión de verdad nos permite analizar también las fricciones entre mecanismos más globales y realidades locales particulares.

Pese a que existe una confusión también bastante generalizada sobre una supuesta convergencia entre dicha ‘Comisión de verdad Suruí’ (CVS) y la realización del ‘Informe Aikewara’, recordamos que ambos procesos-objetos fueron generados en dos movimientos distintos, más paralelos. Dado que la elaboración del *Informe* bajo indicación del GTA y CA y por contratación de la SDH-PR era otro proceso que estaba suscitándose, la representante del GT indígenas en la CNV habría entrado en contacto personal con la antropóloga Iara Ferraz para conocer más acerca de lo estaba siendo realizado para el *Informe* y se entiende que hubo una intención al inicio de trabajar de manera más coordinada entre las instituciones aprovechando la convergencia coyuntural de interés en la temática²¹¹; sin embargo, algunos elementos apuntan a que los procesos se vieron desarrollados independientemente a causa de la demora de cumplimiento de los acuerdos y promesas que la CNV asumiría con los Aikewara, es decir, las becas con el PNUD y adquisición de material investigativo.

Finalmente, valdría reflexionar sobre la instalación de esta ‘comisión de verdad indígena’ desde la perspectiva de que ella existe en cuanto idea que de alguna manera estructura el pensamiento Aikewara. La CVS en cuanto otra de las formas concretas en las

²¹⁰ Conversación informal con Juliano Almeida, 10 diciembre 2013

²¹¹ Entrevista Iara Ferraz, Rio de Janeiro

que se ha expresado la voluntad de dar tratamiento a su pasado en el presente y en cuanto revela accionamientos políticos.

No ha habido hasta el momento alguna respuesta o pronunciamiento de la CVS, sin embargo, según lo que me fue indicado por Paulo Fonteles, se espera con la reciente instalación de la Comisión de Verdad de Pará conseguir articular mediante un GT específico sobre indígenas, trabajos con la comisión de indígena.

Un día después de la Audiencia en Marabá cuando sería creada la ‘Comisión de Verdad Suruí’, el 17 de noviembre de 2012, la psicoanalista María Rita Kehl, acompañada de los asesores y especialistas en la temática indígena, realizaron otra audiencia de la CNV en la que se estima la participación de cerca de 40 indígenas Suruí y 200 campesinos, entre los cuales hubo un grupo que sería seleccionado para hablar sobre casos de tortura, muerte y desaparición de indígenas durante el período de la represión militar.

De manera pública, la ‘CVS’ fue evocada varias veces en esta segunda Audiencia. La Cámara Municipal de Marabá fue el espacio donde se contó con la coordinación de María Rita Kehl por la CNV, del Diputado del Estado de Pará y del Prefecto de Marabá. La organización del evento estaría a cargo de Paulo Fonteles Filho en ese entonces por el Comité Paraense de Memoria, Verdad y Justicia (previo a la Comisión de Verdad de Pará) y de Sezostrys Alves, coordinador de la Asociación de Torturados de la Guerrilla de Araguaia (ATGA).

En los discursos emitidos por Fonteles y Alves, un elemento tiene una enorme relevancia: tanto los campesinos como los Aikewara pasaron a ser catalogados abierta y públicamente como *víctimas* de la represión. Kehl reafirma esta apreciación, cuando manifiesta que incluso su participación en el GT específico dentro de la CNV fue una elección personal, al considerar que estos grupos (indígenas y campesinos) “sofreram ainda mais do aqueles que foram *vítimas* nas cidades”. Prosigue en su discurso, agradeciendo a los Suruí, motivándolos a la elaboración de más subsidios sobre la memoria colectiva de ese

evento para complementar la labor de la CNV, al reconocer que “precisamos da ajuda das *vítimas*...”²¹². Sobre este proceso de emergencia de las *vítimas*, Wieviorka nos orienta:

L'émergence de la victime signifie aussi la reconnaissance de la souffrance endurée... la prise en considération du traumatisme, et de son impact ultérieur, elle marque la présence du sujet personnel dans la conscience collective, en politique...Elle introduit massivement, en forcé, la thématique du sujet dans la vie politique...” (2003: 34).

Relacionando ello con la sesión que estábamos narrando en Marabá, en un espacio de tiempo designado de máximo quince minutos, tres Aikewara dieron sus testimonios al frente en el *podium*²¹³. De relevante valor es el hecho de que todos ellos colaboraron con su parte en el ‘espectáculo testimonial’ –parafraseando a Seligmann- Silva (2000: 85) en su propia lengua. Dos de ellos (Umassú²¹⁴ y Arihera²¹⁵ Suruí) fueron traducidos simultáneamente y Tiwaku²¹⁶ (ex cacique de Itahy) contó también su historia, al haber sido uno de los hombres reclutados por el Ejército.

En este espacio público, las narrativas fueron solicitadas (provocadas) a tres personas específicas y cada cual se centró de cierta manera en su historia más personal, lo cual es interesante dado que como habíamos visto hasta el anterior capítulo, la trayectoria de la memoria entre los Aikewara parece demostrar una oscilación constante entre la narrativa colectiva para pasar a una más personalizada o viceversa.

Después de los tres testimonios Aikewara, se dio paso al relato colectivo de varios campesinos, siendo además ese mismo día creada la Comisión de Verdad Campesina, siendo “sua função a de dar suporte à CNV...” (Íbid: 88), incidiendo también en los trabajos de la Comisión Especial de Muertos y Desaparecidos Políticos (CEMDP).

²¹²Íbid.

²¹³ <http://www.cnv.gov.br/index.php/outros-destaques/127-cnv-volta-a-regiao-do-araguaia-para-ouvir-indios-e-camponeses-vitimas-de-repressao-durante-o-periodo-da-ditadura-militar>

²¹⁴Video de Audiencia 17 de noviembre de 2012, CNV. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=YtQf29-jiZo>. Publicado 04 de abril 2014. Acceso: 13-01-2015.

²¹⁵Video de Audiencia 17 de noviembre de 2012, CNV. Disponible en:

https://www.youtube.com/watch?v=U_HHcswAlzI. Publicado 04 de abril 2014. Acceso: 13-01-2015.

²¹⁶²¹⁶ Video de Audiencia 17 de noviembre de 2012, CNV. Disponible en:

https://www.youtube.com/watch?v=RAyf_ChllVc. Publicado el 24 de abr. de 2013, Acceso: 13-01-2015.

4.1.3 Entrega del *Informe Aikewara*

Como fue previamente señalado, los discursos públicos de los Aikewara sobre su *versión* del *evento* de Araguaia, hicieron trayectos que incluyeron los espacios de la CNV en el mes de mayo de 2014. Contando ya con el *Informe Aikewara* listo, cinco pobladores de la aldea Sororó viajaron hacia Brasilia acompañados de Juliano Almeida por parte de la Funai y de la antropóloga Iara Ferraz. Tal como se había organizado, la intención de la reunión era llevar a cabo la entrega formal del documento.

Desde la aldea Sororó, partieron Teriweri (mujer), Tawé, Api, Ywynuhu y Mahu Suruí hacia Brasilia (del grupo solo Ywinuhu no participó directamente del *evento*, pero recordando que fue uno de los encargados de la revisión del *Informe* en cuestión). Al interior de la aldea Sororó era el cacique quien indicaba las personas que debían asistir al evento público, hecho que se encuentra reflejando ya una insistencia porque sean quienes experimentaron directamente el trauma, quienes socialicen sus testimonios a nivel público.

Yo por mi parte, me re-encontré de nuevo en Brasilia con ellos. Por un momento me fue impedida la entrada al evento de entrega del *Informe Aikewara*, no tenía conocimiento de que se trataba de una sesión ‘a puerta cerrada’. Sin embargo, fue Ywynuhu quien encontró una solución: solicitarme que realizara la filmación del evento. Pocas veces como esa sentí de manera tan directa el fuerte poder que tiene una cámara de video y en proyección, el uso y registro de imágenes. Los cinco pobladores de Sororó querían poder contar con un respaldo visual de todo lo que estaba siendo acordado, de los compromisos asumidos por los *kamará* con los cuales estaban discutiendo temas de tanta importancia coyuntural para ellos para poder después discutir y socializar en la aldea.

Maria Rita Kehl daría apertura a la sesión, señalando un fuerte agradecimiento. Después de recordar públicamente –el evento estaba siendo grabado para ser transmitido después en la página oficial de la CNV, y fue divulgado por varios medios de comunicación los días subsiguientes- que la ‘Comisión de verdad Suruí’ fue creada el pasado año y que el

Informe recibido iría a formar parte del documento final de la Comisión Nacional, Kehl recibió el texto y lo firmó, dando paso a las intervenciones de los cinco Suruí allí presentes. Primeramente, Ywynuhu dio lectura a una carta²¹⁷ en la que se exponían las aspiraciones colectivas de su pueblo, en relación a la divulgación de la historia narrada y a los procesos reparatorios.

Posterior a ello, los cuatro representantes de la aldea Sororó en este evento oficial, dieron también sus testimonios, los mismos que respondían también a un carácter más personalizado de relato de cada trauma particular, sin por ello descuidar el trasfondo de interés colectivo. Es decir que, pese a subsistir una intencionalidad por narrar lo que cada uno experimentó desde su ‘posición’ particular, retomando especificidades en base a experiencias diferenciales que nos conducen a pensar las implicaciones de haber sido hombre o mujer, adulto o joven durante el *evento* represivo, el haber quedado en la aldea o el haber ido junto a los militares a las espesuras de la selva. No obstante, es posible percibir que en su discurso público existe de manera generalizada una insistencia para agilizar los procesos de amnistía principalmente para las personas mayores que participaron de manera directa en el conflicto, subrayando que algunos de ellos incluso ya han muerto.

Sobre a preocupação aqui dos companheiros é porque já faleceram 4. Nossa preocupação é se será que vai acontecer todo com eles ainda com vida? essa é nossa preocupação, porque eles que vivenciaram todo esse período, nada mais justo... que esses que ainda estão batalhando na sobrevivência tenham algo pelo que sofreram no passado... É nosso papel é reforçar para eles, no sentido de representá-los”²¹⁸, señaló Ywynuhu.

Mientras que *Teri* agrega:

Nós estamos aqui em Brasília para que as pessoas da lei tomem providência para nós deste caso que aconteceu. Seria muito bom se vocês resolvem logo isso, porque eu também já estou ficando velha... muitos já foram indenizados e nós sofremos muitos... dessa tortura que nós sofremos quatro

²¹⁷“Carta do povo Aikewara à Comissão Nacional da Verdade *O que nós esperamos*”, redactada por Ywinuhu y Tiape Suruí con colaboración de Juliano Almeida. Documento que fue anexo al Informe Aikewara. No he colocado la carta en la íntegra, mas algunos párrafos de la misma se encuentran a lo largo de este texto según consideré pertinente en términos metodológicos.

²¹⁸Intervención Ywynuhu Suruí, Sesión CNV, Brasilia.

anos, né? sofremos muito também...Seria muito bom. Temos a esperança, nós queremos alguma solução para nós”²¹⁹.

Revelándose de nuevo la insistencia en un ‘nosotros’, el dolor vuelve a ser dimensionado en su carácter compartido, que revela una demanda más profunda, pese a que como señala Wieviorka (2003), las víctimas directas y sus descendientes no necesariamente siempre manifiesten las mismas demandas de reconocimiento (Íbid: 34).

Además, fue perceptible para mí que durante las intervenciones, ellas seguían una cierta secuencialidad de discurso con respecto a lo que ya había sido narrado en otros espacios o se encontraba presente de forma escrita en el *Informe* que estaba ese día siendo oficialmente entregado al Estado. Situación que yo misma caería en cuenta después de aquella sesión, puesto que incluso yo ya llevara unas semanas viviendo en la aldea Sororó y pese a ellos saber mi interés por leer el documento, yo había podido tener acceso a éste sólo una vez que la entrega oficial a la representante del GT-CNV fue concluida, hecho que denota también un control sobre la información hasta tornarla pública.

El momento en que los testimonios comienzan a denotar esta cierta secuencialidad narrativa, me parece que en realidad demuestran un juego entre reconocer de forma paralela el sujeto-víctima personal, más también parece existir un reforzamiento implícito de un sujeto-colectivo que está al mismo tiempo evidenciando un acuerdo pactado internamente entre el modo en el cual la memoria de su pueblo debe ser re -transmitida en espacios públicos, ello porque “a memória [do trauma] é sempre uma busca de *compromisso* entre o trabalho de memória individual e outro constituído pela sociedade” (Seligmann-Silva, 2008: 65).

Seligmann- Silva se traza como meta en su artículo (2008) enfatizar en los dilemas nacidos justamente de esa confluencia entre la exposición individual de la narrativa del trauma y de su componente colectiva. De “*Narrar o trauma. A questão dos testemunhos de catástrofes históricas*”, considero importante traer a esta reflexión la importancia que el autor propone cuando se refiere al hecho de dar testimonio, de poner en palabras su experiencia vivida una y otra vez, como una “condição de sobrevivência” (Íbid: 66), en el

²¹⁹ Intervención Teri Suruí, Sesión CNV, Brasília

sentido que existe de la necesidad de contar a los otros, de involucrar a esos otros en su historia particular. En ese sentido, se percibe de nuevo una vuelta a la insistencia del dominio colectivo de la experiencia.

Siendo que en ese movimiento, los Aikewara que daban sus testimonios públicos estaban narrando *su* historia, pero retrotrayendo a sus *otros* conocidos, que vivenciaron junto a ellos –o son sus descendientes- en su relato, y al mismo tiempo, proyectándose e involucrando a *otros* externos, a quienes se les demandaba una rápida reparación para los más ancianos. Pese a que frente a tal insistencia, María Rita Kehl se encargaría de enfatizar la diferencia de atribuciones y responsabilidades entre la CNV (reconocimiento de verdades y apuración de violaciones) y la Comisión de Amnistía (gestión de reparación y políticas indemnizatorias).

Como se ve, es una dupla dialogicidad que inevitablemente termina por tender puentes con los *otros*, por incluir a un colectivo, sea bien éste real (con quienes compartieron la experiencia vivida), o un colectivo de naturaleza más ampliado (que contempla también a las nuevas generaciones). Por último, parece contener también a un colectivo de tipo más ‘estratégico’, dado que al incluirlo parcialmente en sus relatos, al traducir parcialmente su trauma, se va consolidando un espacio para colocar las demandas y promover reivindicaciones. Por lo tanto, a la reflexión de Silva sobre el testimonio como espacio de cura que de cierta forma solo existe bajo el signo de su imposibilidad y sobre que la “linearidade da narrativa, suas repetições, a construção de metáforas, tudo trabalha no sentido de dar esta nova dimensão aos fatos antes enterrados... sair da posição do sobrevivente para voltar à vida” (Íbid: 69), sumaría que el testimonio en este caso pasa a ser un espacio de amplia repercusión política.

Así como en el caso de la oratoria política de los líderes Waiãpi, que Gallois analizó (2000) entre 1980- 1990, las “falas duras” de los Aikewara se configuran para destinatarios definidos, es decir, entidades o individuos que dan cuenta de macrocategorías y mediante las cuales parece ser que los indígenas consiguen formular y socializar alternativas colocadas por estos grupos para la edificación de su futuro en base al reconocimiento de su propia acción histórica.

Los relatos proferidos en el contexto de la CNV en términos generales mantuvieron la misma ‘estructura’ de ejercicios narrativos realizados previamente (para la construcción del *Informe Aikewara*, durante la audiencia del 2012, cuando la creación de la CVS); es decir, que evocaban los distintos tipos de violencias a las que se vieron expuestos tanto las personas que quedaron en la aldea como los que tuvieron que salir de ella junto con los militares en condición de guías. Hecho que de alguna manera nos aproxima también a la lectura de Tilkin Gallois, cuando ella dio cuenta que los discursos que los líderes waiãpi elaboraban frente a los ‘blancos’ tendían a ser relatos que visibilizaban una repetición de argumentos, que en ese caso concreto, parecían así “rescatar el ritmo que caracteriza al diálogo cerimonial” (Íbid). Lo que me parece, el caso Aikewara es entonces una suerte de proceso de resistencia, al construir discursos-acción recurriendo estratégicamente a elementos históricos (seleccionados de la memoria y pactados también en colectivo) con el propósito de justificar reivindicaciones políticas.

Por otro lado, en este encuentro público, un elemento nuevo que surgió fue el uso del discurso para reafirmarse étnicamente frente al desconocimiento que ellos aluden percibir sobre ellos. Teriweri por su parte dejó claro este reconocimiento en el que recurre a marcar diferenciaciones y al mismo tiempo similitudes con otros pueblos próximos, puntualizando:

Fui bom que nós viemos aqui em Brasília, porque nós não somos conhecidos mesmo, os Suruí. Vocês conhecem mais aos Kayapó, que estão na frente, que eles dizem que são poderosos, mas nós somos poderosos também e somos índios também... Nós somos Suruí, temos nossa tradição também, com nossa língua...²²⁰

Las intersecciones entre memoria e identidad merecen ser tomadas en cuenta, en el sentido de que:

a ideia essencialista de cultura torna-se no campo político, tanto um instrumento de auto-afirmação identitária, quanto uma linguagem jurídica de atribuição de direitos. Desse modo, a cultura como sinônimo de identidade específica e irreductível entra no vocabulário da política e se torna uma linguagem de negociação entre movimentos sociais e Estado nacional” (Montero, Arruti e Pompa, 2012: 2).

²²⁰Intervención Teri Suruí, sesión CNV, 13 de mayo, Brasilia

Por último, con relación al grupo que se dirigió a Brasilia, para hacer la entrega oficial del *Informe* y que prestó testimonio público, es factible percibir que las circunstancias y los procesos del presente influyen tanto la forma como el contenido de las narrativas. La memoria de cada uno, o al menos su fragmento expresado, se afecta por las circunstancias y por los intereses dados en el presente, eso al reconocer que la simbolización del *evento* puede generar una re-temporalización de los hechos.

La audiencia en la CNV, Brasilia concluyó con el comprometimiento de María Rita Kehl de anexar el *Informe Aikewara* recibido durante sesión al Informe final de la Comisión “sem tirar uma vírgula dele”²²¹.

Pese a que no pude volver junto a los cinco Aikewara a la aldea Sororó, dado que tendría otras entrevistas organizadas en Brasilia, cuando regresé, me fue comentado que quienes fueron habrían explicado a los demás en reunión lo que había acontecido en el Distrito Federal.

4.1.4 El Informe Nacional

Pasados varios meses después de la audiencia referida, el 10 de diciembre de 2014, la CNV hizo la entrega después de 2 años y 7 meses de trabajo, del informe definitivo a la presidenta Dilma Rousseff, coincidiendo con la celebración del día internacional de los Derechos Humanos. Dicho Informe sea dicho de paso resultó en más de 4300 páginas divididas en 3 volúmenes. De las estadísticas señaladas, la CNV incluye un limitado número de 10 etnias indígenas entre las *víctimas* totales de graves violaciones durante el período estipulado para el análisis. Según como está mencionado en el Informe final, a causa de masacres, contagio de enfermedades, torturas, remociones forzadas de territorios, malos tratos, contabilizando al menos 8350 indígenas como *víctimas* a causa de la acción directa de

²²¹ Intervención María Rita Kehl, Audiencia CNV, 13 de mayo 2014. Brasilia

agentes gubernamentales o de la omisión del Estado, habiendo incluso colocado a algunos de los grupos en cuestión a límites del exterminio.

Entre estos casos, el elevado índice de mortandad (3500) de los indígenas Cinta Larga (RO), 2.650 Waimiri-Atroari (AM), 1.180 índios da etnia Tapayuna (MT), 354 Yanomami (AM/RR), 192 Xetá (PR), 176 Panará (MT), 118 Parakanã (PA), 85 Xavante de Marãiwatsédé (MT), 72 Araweté (PA) y más de 14 Arara (PA) fueron contabilizados en el capítulo del Informe titulado “Violaciones de derechos humanos de los pueblos indígenas”²²². Pese a que las cifras fueron lanzadas, los responsables de los textos temáticos del Informe apuntan a suponer que los números reales de indígenas muertos en el período sea exponencialmente mayor al colocado, dado que el trabajo apenas se realizó con limitados casos²²³.

La insistencia en el carácter global de victimización al momento cuando el Estado lidia con pueblos indígenas se torna evidente. En el Informe se estipula que: “Como grupo... sofreram não somente a fome e falta de abrigo imediatas, como também foram privados tanto da manutenção de sua subsistência como dos elementos materiais de sua cultura, situação que colocou aquela comunidade sob risco de diminuição e desagregação” (Íbid: 704).

Por otro lado, dentro del esquema del Texto n. 5 del Volumen 2 bajo el subtítulo referente a prisiones, torturas, malos tratos y desapariciones forzadas, fue encuadrado el llamado “*Caso Aikewara*”²²⁴. A breves rasgos se sostiene que en las tres hojas del Informe de la CNV otorgadas para el análisis del mismo, la autora (Kehl) expone de manera muy resumida lo que contiene el *Informe Aikewara*, incluso citando dos testimonios para ejemplificar argumentos. El *Informe Aikewara* no fue adjuntado íntegramente en el texto

²²² Ver más en Brasil, K. FARIAS, E. “Comissão da verdade: ao menos 8,3 mil índios foram mortos na ditadura militar”, Amazonia Real. Disponible en: <http://amazoniareal.com.br/comissao-da-verdade-ao-menos-83-mil-indios-foram-mortos-na-ditadura-militar/>. Acceso: 15-01-2015

²²³ Relatório Final CNV, Vol 2, Tema 5. Nota 2, pp. 248

²²⁴ Pp. 239- 241

final de la CNV (2014), lo que existen son algunas referencias a él para contextualizar los trechos en los cuales se nombra el ‘caso’ de los Aikewara.

Al reconocerlos como *víctimas*, es posible entender las naturalezas de las relaciones emergentes entre pueblos indígenas y otros poderes, establecidas en movilizaciones sociales motivadas por violaciones de los derechos humanos; y, en segundo término, hace particularmente visible de qué forma el auto-reconocimiento étnico es (re)articulado en el proceso de apropiación o atribución de la categoría de *víctima* (Íbid). Tal reconocimiento –tal como es analizado por Jaramillo (2011)- puede incluir la legitimación por parte del Estado como administrador de cuidado –y de la mano, mecanismos para demandar protección del mismo-; en donde pasa a configurarse un espacio donde variedad de organismos estatales, organizaciones no gubernamentales y agencias multilaterales maniobran.

“Eu acho justo caminhar o processo de anistia coletiva. Agora de posse do relatório feito por eles eu posso produzir um parecer”, afirmaría Maria Rita Kehl para una entrevista para la CEMDP²²⁵ poco después de haber recibido el *Informe Aikewara*. En la misma entrevista, la psicoanalista acrecentó términos como “violencia de etnocidio” frente a los Aikewara, subrayando que la pérdida territorial es otra forma de victimar.

Los actores diferenciados (en este caso los Aikewara) al estar mediados por discursos de victimización (que a veces son políticamente indiferenciables de conceptos de vulnerabilidad), se ven entonces en este proceso de reconocimiento categórico del Estado como *víctimas*, al mismo tiempo pasan a ser de central interés sus derechos como ciudadanos, sin por ello dejar de ser representados como indígenas.

De tal forma, la trayectoria de la memoria (primero impedida, y después provocada) de los Aikewara da cuenta de una subversión de la pasividad al transformar la memoria del evento en acción. No obstante, antes de proseguir en el relato de la trayectoria de la memoria Aikewara en el contexto de la Comisión de Amnistía, me gustaría insistir conforme veníamos construyendo una suerte de línea analítica desde el primer capítulo de

²²⁵ <http://cemdp.sdh.gov.br/modules/news/article.php?storyid=25>

este trabajo. Los Suruí Aikewara de la aldea Sororó han pasado de ser estigmatizados como ‘colaboradores’ del Ejército en pleno periodo dictatorial, pasando luego a ser atribuidos de responsabilidades frente al caso de *desaparecidos* políticos de Araguaia, siendo finalmente reconocidos por el Estado como *víctimas*, lo que de paso re-coloca a este grupo en nuevas categorizaciones que los ubican como *sujetos de derechos*, empatados con el reconocimiento de ciudadanía, para lo cual la persona o la población colectiva indígena “deben ser concebidos como un conjunto de vulnerabilidades, que los hace objetos susceptibles de políticas de cuidado estatal y de desarrollo” (Jaramillo, 2011: 156)²²⁶.

4.2 Los Aikewara y la Comisión de Amnistía

4.2.1 Ambigüedades de la Ley de Amnistía

Aún en período de régimen militar, su último presidente, João Batista Figueiredo promulgó la ley de Amnistía n. 6.683 en agosto de 1979, como consecuencia de amplia movilización popular. A partir de mediados de la década de los setenta, el surgimiento del Movimiento Femenino por la Amnistía (MFPA) definió la demanda popular de varios sectores de la sociedad civil por el regreso de exiliados y presos políticos mediante la concesión de amnistía a los mismos; movimiento que adquirió más fuerza con el advenimiento en 1978 del Comité Brasileiro por la Amnistía (CBA), el cual conformado por artistas, intelectuales, políticos progresistas, sindicalistas, estudiantes, religiosos y periodistas, coordinó la campaña por la “Amnistía Amplia, General e Irrestricada”.

No obstante, en 1978, el movimiento social por la Amnistía Amplia ganaba mayor visibilidad, al mismo tiempo que Geisel daba continuidad al programa planteado para dinamizar una lenta, gradual y segura transición a la democracia mediante una “normalización institucionalizada”. El Pleito 78’ se encargaría de aprobar un Congreso que

²²⁶Jaramillo, Pablo. Reparaciones indígenas y el giro del "giro multicultural" en la Guajira, Colombia. Rev. colomb. antropol. Bogotá, v. 47, n. 2, Dec. 2011. Available from <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252011000200007&lng=en&nrm=iso>.access on 15 Jan. 2015.

sería el cual daría paso a la Ley de Amnistía y a la vuelta del pluripartidismo en el país (Lafer, Moreira in: Piovesan, Prado, 2014).

En 1979 entonces fue aprobado el proyecto de amnistía entregada al recién reestablecido Congreso Nacional, excluyendo por ley el derecho a personas culpadas de asesinatos o *terrorismo*. A partir de allí se aseguró el derecho a la reparación económica de carácter indemnizatorio, siendo el cálculo para tal efecto, relacionado con el tiempo en que perseguidos políticos estuvieron desplazados de sus cargos profesionales.

No nos será posible entrar en discusiones demasiado pormenorizadas acerca de la Ley de Amnistía, mismo porque el objetivo aquí es simplemente caracterizar ciertos elementos de la estructura legal y política de la reparación y amnistía en Brasil para problematizarlos con los encuentros de la memoria Aikewara más actuales, sin embargo, es importante colocar que la Constitución de 1988 hizo referencia en su Acto de disposiciones Constitucionales Transitorias a un conjunto de nuevos derechos volcados a la reparación de víctimas, pese a que la mayoría de críticas apuntan que este proceso unificó indistintamente tanto a los perseguidos políticos, como a sus perseguidores.

El Movimiento Democrático Brasileiro (MDB) como partido consentido de la oposición emitió un proyecto de ley de amnistía que quería regresar la libertad a todos aquellos que fueron criminalizados durante el periodo dictatorial. El gobierno militar introdujo otro proyecto de ley que proporcionó amnistía para los delitos conexos, es decir, se dio paso a una llamada “amnistía bilateral”, que según parte de la población nacional, “teve a intenção de ‘constitucionalizar’ referido dispositivo e reiterar a dimensão da anistia enquanto impunidade e esquecimento” (Abrão, Torely, in: Piovesan, Prado, 2014: 117).

La ambigüedad de la amnistía del 79’ puede ser vista desde algunas aristas, entre ellas: políticamente, conforme la negación de existencia de las víctimas, culturalmente, mediante la afirmación del olvido como la manera de dar tratamiento al pasado; y jurídicamente por la garantía de la impunidad, la cual al mismo tiempo, abarca dos dimensiones: una relativa al conocimiento histórico y otra a la aplicabilidad legal y de las sanciones penales y civiles (Íbid). Se trata por lo tanto, siguiendo a Ricoeur, de una verdadera

amnesia institucional que induce a hacer como si el evento no hubiese ocurrido en primera instancia, colocando así a la amnistía como la representación de una “increíble pretensión” de manipulación de la memoria pública, e como una “tentativa pseudo-jurídica de apagar os fatos[...]” (Ricoeur, 1995: 205-6).

Entretejiendo las implicaciones de la Ley de Amnistía con el tema de la memoria, Paul Ricoeur (2008) distingue tres modos en los que ésta puede ser abusada: 1. La memoria impedida, la cual se sitúa en un nivel patológico-terapéutico, dialoga con los problemas vinculados a la melancolía, las obsesiones, la pena. Un recuerdo evitado que transmuta en una especie de repetición de lo que es recordado; 2. Una memoria abusada, que se encuentra en un nivel práctico y que mantiene diálogos con las cuestiones de la identidad y la ideología, la imposición de las narrativas y el *deber ser*. Se presenta como manipulada con el fin de garantizar la legitimidad del ejercicio del poder; y por último, 3. La memoria obligada que se encuentra situada en un nivel ético-político. En este caso, el recordar es lo que aparece como problemático, dado que la obsesión conmemorativa simplemente acaba silenciando a las *víctimas*.

La actual Comisión de Amnistía²²⁷ (CA) en Brasil fue instalada por el Ministerio de Justicia el 28 de agosto de 2001, siendo creada mediante la medida provisoria n° 2.151. De manera central, la CA está revisando las demandas de indemnización realizados a las personas que fueron impedidas de realizar sus actividades económicas por motivación puramente política durante período de dictadura civil militar.

4.2.2 De *víctimas públicas* a *amnistiados políticos*

El mismo día (13.05.14) en que los cinco Aikewara hicieron la entrega del *Informe* en la CNV, por la tarde aprovecharon su presencia en Brasilia, consiguieron una reunión en la Comisión de Amnistía –Ministerio de Justicia- en donde participó el actual

²²⁷La Comisión de Amnistía tiene relación directa con el Gabinete del Ministro de Justicia y se compone de 24 consejeros nombrados y presidido por el Dr. Paulo Abrão Pires Júnior.

presidente y vicepresidente²²⁸ de la misma, el abogado Muller Borges, la antropóloga Iara Ferraz y Juliano Silva. Mi presencia en este evento ‘cerrado’ estuvo de nuevo marcada por la posibilidad de colaborar con la grabación del evento. Además de constituirse en mi ‘llave de entrada’, el hecho de registrar en imágenes²²⁹ lo que estaba siendo allí pautado parecía ser importante para los cinco Aikewara, quienes puntualizaban que de tal forma podrían presentar a todos en la aldea posteriormente lo que fue tratado en aquellos espacios externos.

Según la normativa estipulada, de acuerdo a la Ley 10.559, la Comisión de Amnistía procede a la aceptación de procesos de pedidos de reparación, cuando éstos responden a cualquiera de estas dos situaciones: a). Si el ciudadano brasileiro tenía algún vínculo laboral que se vio impedido durante período dictatorial, o b). Se la persona fue violentada por algún acto de excepción, por restricción de libertades fundamentales (abusos psicológicos o físicos, torturas, detenciones arbitrarias, entre otros). En ese caso, la *víctima* tiene derecho a 30 salarios mínimos, pagados de una vez, por año de abuso recibido (cálculo que es siempre integral por años de violencia recibida).

Para comprobar entre los miles de casos que la CA recibe por año, interiormente en la institución se procede a “identificar na história individual de cada um, aquilo que aconteceu e averiguar se há um conjunto de veracidades suficientes... de elementos que condizem com a realidade, com a verdade para que sejam reconhecidos os fatos...”²³⁰. Refiriéndose a los cinco Aikewara allí presentes, insistió que sobre los 14 pedidos de amnistía hasta el momento solicitados, cada uno de ellos tendrá una reparación diferente, alertando inclusive: “Não gerem expetativa de que será um tratamento igual para todos, cada um terá uma reparação diferente, porque a história de cada um é diferente... e a reparação que a CA

²²⁸Abogado Paulo Abrão y Hna. Sueli Bellato, respectivamente.

²²⁹Cabe mencionarse que como resultado de estas grabaciones audiovisuales fueron realizados unos videos cortos (para lo cual conté con la colaboración en edición de la Antropóloga Eliana Ordóñez), los cuales mismos que fueron entregados al cacique Mairá, a los dos profesores Suruí con los cuales tuve más relación a causa del tema: Ywynuhu y Tiapé Suruí y al representante de la FUNAI-Marabá. La idea de las ediciones de estos videos fue la de proporcionarles un material organizado de las discusiones mantenidas en Brasilia con los compromisos de los representantes de las Comisiones claramente especificados.

En ese sentido, la intención fue la de poder contribuir con un material que bien pudiera servirles a modo de respaldo frente a cualquier demora o “des entendimiento” potencial con las instancias estatales en cuestión durante su proceso emprendido de pedido de amnistía.

²³⁰ *ibid.*

faz é individual...”²³¹, expectativa que de ser mal encaminada podría ser causante de una nueva re-victimización –en términos de Abrão-.

Antes de terminar la sesión, el presidente de la CA explica que para el caso de análisis de pedido de los Aikewara se tomará en consideración “las particularidades” y la dificultad de presentar pruebas escritas o documentación oficial, subrayando que como fue realizado previamente con casos de varios campesinos, otros formatos están siendo pensados para poder acceder a las narrativas testimoniales antes de determinar si son pasibles o no de reparación.

La exposición de Paulo Abrão concluyó dejando abierto un incómodo, el cual tiene que ver con el ya aludido desbalance categórico entre víctimas y victimarios originado en torno a la *historia* de Aikewara. Si el mismo día por la mañana los cinco representantes de la aldea Sororó respondían al unísono las preguntas de María Rita Kehl sobre su supuesta vinculación con el corte de cabezas (Cap. 2) en el contexto de entrega de su *versión verdadera*; por la tarde, se les ‘recordaría’ que “A CA não repara em nenhuma hipótese aos perseguidores, ela existe para reparar, perseguidos...” continuando: “é uma questão que ainda está em aberto na CA. Camponeses na região que foram recrutados para caça dos guerrilheiros. Essas pessoas são vítimas ou tiveram equivalência com os perseguidores? Esse é um debate”²³².

Este detalle descriptivo nos conduce de nuevo a la discusión en torno a la ‘controversia pública’ en torno a las muertes –y decapitaciones- de algunos de los ex guerrilleros de Araguaia. El mismo debate que tiempo atrás se reforzaría con la construcción y socialización de narrativas externas de la aldea (pertenecientes al bloque 3 según la organización propuesta) y que se expresaría principalmente en los dos reportajes periodísticos previamente reseñados (Cap. 3), parecería adoptar nuevas formas, más persistir en el debate público en términos de dicotomías marcadas: víctimas/victimarios, perseguidos/perseguidores.

²³¹ *Íbid.*

²³² Intervención Paulo Abrão, 13 de mayo 2014, CA, Brasilia

De manera general, el silencio fue bastante constante por parte de los Aikewara allí presentes durante toda la reunión. Escucharon y el más joven de ellos, tomaba nota de lo que estaba siendo dicho.

4.3 Sujetos de derechos: entre o individual e o coletivo

Después de meses de la anterior reunión abordada, el 19 de septiembre de 2014, la noticia de que 14 indígenas del pueblo Aikewara, o llamados de ‘Suruí de Pará’ fueron reconocidos como *amistiados políticos* conforme las directrices actuales que rigen la Comisión de Amnistía en Brasil, tuvo un importante impacto y difusión en medios de diferentes redes virtuales al haberse registrado como el primer caso de pedido de disculpas formales del Estado a una población indígena a nivel nacional a causa de las violaciones del período de dictadura civil militar.

El *evento* que tuvo lugar durante la 87ª Caravana da Anistia, en el Salón Negro del Ministerio de Justicia, en Brasília, tuvo la peculiaridad de que "pela primeira vez, em 13 anos de existência da Comissão de Anistia, [o Estado] reconhece o processo de vitimização de uma comunidade indígena, de um povo indígena, em função de atos de exceção praticados pela Estado brasileiro no período da ditadura militar"²³³, expresaría Maria Augusta Assirati, presidente de la Funai²³⁴.

En base a la grabación integral que consta en el portal digital de la Funai²³⁵ me fue posible aproximarme a las narrativas que allí fueron tejidas y reforzadas, alteradas o adaptadas. De inicio, Suelli Bellato hace mención de que se trata de una sesión ordinaria entre el Ministerio de Justicia y la Comisión de Amnistía y que la misma pudo ser posible

²³³ <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2014/09/comissao-de-anistia-concede-indenizacao-a-indigenas-suruí-do-para>

²³⁴ <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/535443-indigenas-aikewara-na-comissao-da-anistia-perdao-e-reparacao>

²³⁵ http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/galeria-de-videos/3061?view=pgvideo&institucionais_limitstart=0&sugeridos_limitstart=0#galeria, vídeos funai

gracias a “muitas mãos” (en relación a la red de actores inmersos), nombrando entre ellos: al Ministerio Público Federal, de la CNV, al Grupo de Trabajo Araguaia:

que fez a contratação inclusive de profissionais para a facilitação do diálogo com a comunidade indígena, a própria Comissão de Amnistia que tem um acercamento com os camponeses da região. Eu não parto do zero, parto duma experiência acumulada de instituições que fizeram trabalho conjunto...quantas parcerias!²³⁶

Seis Aikewara de la aldea Sororó se encontraban sentados al frente de la Comisión juzgadora de la CA. Antes de que los primeros discursos sean emitidos desde la banca central, un vídeo institucional sobre dictadura en el cual es proyectado el día en el que el Ab. Paulo Abrão (actual representante de la CA) pidió disculpas en nombre del Estado a los campesinos de Araguaia (2012), y en el cual son recurrentes discursos en términos de la justicia transicional. Mientras eso, los Aikewara son bastante fotografiados por parte del personal de prensa que asiste el *evento*.

Del total de cerca de 74.000 requerimientos que se puntualiza la CA recibiría durante el desarrollo de sus actividades institucionales, se menciona que les resulta posible lanzar una aproximación de lo que significó la represión en tiempos de dictadura, en las ciudades, en el campo, pero “hoje temos aqui alegações dentro das áreas e territórios indígenas”²³⁷, apuntaría Abrão, siendo que el caso Aikewara pasaría a ocupar aproximadamente el lugar n. 40.000 entre ellos. Importante resaltar que los procesos ya juzgados (entre ellos los de los Aikewara) dependen de la firma del Ministro de Justicia y de la publicación en el Dairio Oficial de la Unión (DOU), lo que podría comprometer su ejecución (como sucede como cerca de 700 processos ya juzgados que están a espera de ser publicados).

Los procesos que señala serán seguidos para tomar la decisión sobre los 13 casos presentados fueron: 1. Verificar la pertinencia de las alegaciones, situándolas en los términos de la legislación para fines de recuperación económica y pedido de disculpas, 2. Análisis de los procesos de forma individual, considerando todo tipo de ‘prueba particular’. Relator

²³⁶ Intervención Suelli Bellato, 19 de septiembre 2014. CA, Brasilia

²³⁷ Intervención Paulo Abrão, 19 de septiembre 2014. CA, Brasilia

declara cuáles pedidos están aptos para ser leídos en pauta y el parecer será conocido públicamente (transmisión directa del evento en programa nacional), y 3. Finalmente, después que el voto sería leído, el lugar para la palabra y el testimonio público, abierto.

A modo de antecedente sobre los pedidos de amnistía que la Comisión Juzgadora de la CA tenía a su disposición, se coloca que el 18 de junio de 2009²³⁸, la CA del MJ (Ministro Tarso Genro) anunciaría en esa misma ciudad, la concesión de amnistía a 44 campesinos perseguidos²³⁹ (de un total de 400 pedidos²⁴⁰), quienes además de la indemnización recibieron una “prestação mensal vitalícia no valor de dois salários mínimos” (Peixoto, 2011: 494). Ello es traído a colación ya que a partir de este momento, los Aikewara que estuvieron presentes en dicha sesión, llevarían a la aldea su preocupación de estar siendo dejados de lado en el derecho reparatorio, ellos al reconocerse igual de *víctimas* que sus vecinos.

Tomando como referencia el evento público de amnistía a este grupo de campesinos organizados formalmente en la ATGA, algunos Aikewara presumiblemente habrían dado inicio a procesos de pedido de reparación económica a la CA mediante la intervención de Mercés Castro²⁴¹. Después, según lo que me fue referido en campo, algunos interlocutores evocaron que en 2010, un abogado de la ATGA cobraría de algunas personas de la aldea algunos honorarios para realizar otros pedidos, que no tuvieron resultados ni continuación, hecho que resultó en un distanciamiento entre la Asociación campesina y los Aikewara. A finales de 2011, Thiago Modesto Rabelo, Procurador del Ministerio Público Federal (MPF) de Marabá tomaría cortos testimonios de cuatro Aikewara (Umassu, Waiwera, Api y Tawé Suruí), siendo ésta la primera ocasión en la que el Estado se dispuso a

²³⁸ Habiéndose registrado antes, en septiembre de 2007, que en São Domingos do Araguaia se reunieron aproximadamente 300 personas y fueron recogidos 136 testimonios de moradores de las localidades del conflicto de Araguaia por parte de la CA.

²³⁹ Ministério de Justiça concede anistia a 44 camponeses perseguidos pela ditadura durante a Guerrilha do Araguaia, São Paulo, 18 jun., 2009. Disponível em: noticias.uol.com.br/cotidiano/2009/06/18/ult5772u4396.jhtm. Acesso em: Janeiro, 2014

²⁴⁰ Cfr. Caderno 1, Correio Tocantins, Marabá, 10 e 11 de Junho 2010

²⁴¹ Hermana de Antônio Teodoro (*Raúl*), uno de los desaparecidos políticos de Araguaia a finales de 2008.

registrar la narración de pocos indígenas sobre el *evento* de Araguaia, la cual hace parte de 9 volúmenes que el MPF local tiene sobre casos de desaparecidos políticos en la región²⁴².

Volviendo a la asamblea en la Comisión de Amnistía, dando inicio al proceso de juzgamiento de los 13 pedidos, el presidente de la misma, anticipó que los requerimientos de pedido de amnistía tenían todos una narrativa común de acuerdo a los hechos “de un conjunto de fatos que atingiu a todos”, por lo que se proponía a todos los asistentes, dar lectura del “texto común” de todos los casos antes de llegar a las especificidades de cada uno. Dicha narrativa común (que hacía parte de las primeras hojas de todos los pedidos) incluía informaciones relativas a: contexto histórico de la dictadura y recorrido histórico de la Guerrilla de Araguaia y su presencia en la tierra indígena y operaciones militares y b. básicamente un resumen de las distintas violaciones a las que los Aikewara se vieron expuestos desde las primeras operaciones militares en 1972, motivo por lo cual fue caracterizado como un episodio traumático para toda la sociedad Aikewara.

Ecléa Bosi (2003) observa, que – ‘tal como o tempo social acaba engolindo o individual, a percepção coletiva abrange a pessoal, dela tira sua substancia singular e a estereotipa num caminho sem volta...’, a lo que Peixoto complementa: “Importante nesse ponto, para a interpretação que desejamos fazer, é não tratar as reticencias, omissões e versões contraditórias como meras subjetividades. Em vez disso, é importante relacionar narrativa e grupo de pertencimento, dentro das circunstancias de uma história que continua aberta, na medida em que estão abertas as possibilidades de punições e reparações” (Peixoto, 2011: 494). Procesos interactivos en las formas individuales de recordar. Recuerdo y olvido en armonía con las interacciones sociales.

Posterior a las reiterativas insistencias por parte del representante de la CA de buscar y ubicar las particularidades de cada caso después de ese tipo de antecedente ‘común’, se dio inicio al juzgamiento con el proceso de Teriweri, al haber sido elegido primero por ser el único caso de pedido proveniente de una mujer en la aldea, reconociéndose su “descumplimiento particularizado”.

²⁴² Conversación informal Iara Ferraz, 27 de enero 2015

Habiendo señalado este antecedente en cuanto a los previos procesos que se encontraban en la CA sobre los Aikewara, siendo que en la sesión que estamos analizando, la dinámica a partir de allí fue la siguiente: se retomó carpeta por carpeta procurando en cada expediente pruebas que certifiquen el estado de *víctima* de forma particular. Solo que el trabajo de individualizar los relatos y los procesos de victimización fue bastante complejo considerando que como fue señalado, el contenido de los compendios de pedidos individuales eran diferentes entre sí: tan sólo algunos contaban con el testimonio y sello del MPF o de otros pedidos realizados por particulares a nombre de algunos Aikewara, en su mayoría personas de edad avanzada.

Lo que todos los pedidos poseen en común es el relato presente en el *Informe Aikewara* (tomado en la CA como subsidio para los procesos presentados), sin embargo, éste al no poseer una estructura en la que los testimonios estén distinguidos de forma individual, sino que está construido en función de varias voces que por momentos termina incluyendo a otros allegados o parientes, de alguna manera legitimando las palabras de ese-otro; la búsqueda de pruebas individuales se tornaba más complejo. Los 8 consultores de la banca de la CA indagaban una y otra vez en las carpetas y dentro de la narrativa del *Informe Aikewara* buscando referencias particulares para juzgar cada caso.

No voy a detenerme en el análisis de todos los detalles acerca del desarrollo de la sesión en la CA el 19 de septiembre, no obstante, me parece importante destacar que a causa de la superposición que se había guardado institucionalmente con todo el historial de cada pedido, hubo varios momentos en los que sobresalían las confusiones latentes entre procesos, hecho que parecía complicarse más a causa de los nombres de los Aikewara (pronunciación, reconocimiento de género por el nombre, parentesco), situación que se conecta con la misma dificultad para nombrarlos.

Mientras la junta está en la mesa frontal removiendo y re organizando varias veces las 13 carpetas, Abrão apertura el tercer momento que consiste en el relato público, invitando primeramente a los Aikewara presentes a complementar cualquier información y a explicar en su narrativa el tipo de –colaboración- dada al Ejército, recordando de que en caso de que se comprobase que algún pedido aceptado correspondiese a alguien que formó parte

del grupo de los –perseguidores-, el derecho de reparación les sería inmediatamente retirado.

Con esta ‘alerta’ afirma que:

Muitos dos testemunhos já estão colocados a termo dentro dos processos, mas é oportunizado para que as pessoas falem e registrem também publicamente complementações de informação, pode concordar ou discordar, pode corrigir informações porque as vezes também o governo militar registrava em documentos oficias as mentiras (versões falsas) para poder justificar a sua violência e é só o testemunho oral que pode fazer essa correção da verdade histórica para poder desconstituir as mentiras...para justificar a repressão. O momento da fala, do testemunho, da narrativa, ele é fundamental. A oralidade é um dos momentos mais importantes para os fins de trabalho de construção da memória levada a cabo pela CA²⁴³”

Para una de las lecturas que estoy proponiendo en este trabajo, considero importante destacar que ese incentivo para el testimonio, ese tiempo *otorgado* en un espacio estatal para registrar las intervenciones voluntarias de los participantes de la reunión puede ser visto como una preocupación también por intentar tejer una narrativa colectiva del evento (palabra registrada), sin embargo, pensada en términos de su funcionalidad para colaborar y reforzar los procesos de “convencimiento dos fatos” por los cuales cada uno individualmente es analizado y según el caso, aceptado o denegado. Evidentemente, sumado a ello el interés por registrar más datos que potencialmente puedan ayudar a dilucidar la *veracidad* en otros casos de Araguaia.

Este tercer estado del proceso contempló también un espacio también para que autoridades públicas puedan manifestarse. La provocación para que los asistentes procedan *democráticamente* a colaborar con su testimonio después del voto consiste en una invitación a la movimentación que genere “momentos de memória”, según fue colocado en palabras de Paulo Abrão.

Prestó de nuevo testimonio Ywynuhu, quien se refirió más sobre el proceso de transmisión de la historia de abuelos o padres para hijos, y haciendo la corrección conforme a lo que recuerda su abuelo le contaba. Posteriormente, los relatos de Mahú muestran gran sensibilidad sobre lo testimoniado, entre lágrimas evoca el sufrimiento particular de su madre y de sus hermanos. Tibacu narra también cómo se vio forzado a violentar a su madre de

²⁴³ *Íbid.*

creación bajo pedido militar. Api retoma en su relato el momento cuando los *kamara marehai* le preguntaban si era indígena.

Con voz temblorosa y llena de emoción, Waiwera da su relato en lengua indígena, siendo traducido por Ywynuhu. El testimonio se enfoca en su experiencia particular de violencias a las que se vio expuesto por los militares a causa de haber dado comida en una ocasión a los *paulistas*. Los testimonios de los Aikewara presentes en la 87 Caravana de Anistía en el Ministerio de Justicia terminaron con el relato de Teriweri.

Antes de tomar la decisión de amnistía, hubo debates a nivel interno de la Junta para decidir el período por el cual se procedería a hacer el cálculo de la reparación. La discusión giraba en torno a reflexionar si las operaciones limpieza podrían ser considerados como hechos suficientes para determinar la ampliación de la persecución política individualizada. Otro tema que fue generando disputa institucional interna fue el qué considerar individual y qué colectivo.

Finalmente, la junta de consejeros de la CA concluyó después que fueron reconocidos los pedidos de amnistía, alegando 1. Intervención de la tierra indígena para fines represivos, 2. Trabajo forzado para aquellos que fueron obligados a acompañar las tropas militares en la búsqueda de los guerrilleros, 3. Prisión privada dentro de propia aldea, 4. Humillaciones y amenazas, 5. Daños materiales y psicológicos. Los pedidos de Waiwera, Muruá, Tiremé, Api, Massara, Warami, Marahy, Arikassu, Umasu, Tawé, Egydio Tibacu, Awaçai, Teriweri²⁴⁴, fueron aceptados y finalmente, el período considerado para recibir la reparación por acto de excepción es desde 1 de enero de 1972 a 28 de agosto de 1979 calculados en un total de 240 salarios mínimos.

Procesos de amnistía pensados en términos individuales para dar cuenta de la realidad de pueblos indígenas o campesinos es algo que está comenzando a ser discutido cada vez más a nivel nacional, en parte reforzado por el proceso Aikewara aquí referido. Ampliando así cada vez más el debate sobre políticas reparatorias de transición y la relación

²⁴⁴ Su caso fue aceptado, más no por los motivos y el argumento presente en su narrativa (caso de aborto prematuro de mellizos), sino por convivencia familiar dentro de la aldea. Tres casos fueron indeferidos, de: Ikatu, Muretama y del actual cacique Mairá.

de ello con los pueblos indígenas, así como otras maneras de entender la propia agencia del tiempo, que como “no caso dos Aikewara que não tem uma cronologia de tempo passado, presente, senão uma topologia, falando com os mais velhos, as marcações temporais são caminhos...”²⁴⁵.

Hoy por hoy, los Aikewara han sido buscados por varias lideranzas Xerente, ya que ellos quieren dar inicio a un proceso de pedido de reparación por su experiencia de cooptación en la Guarda Rural Indígena –GRIN-. Hecho que puede estar llamándonos la atención sobre el desencadenamiento de nuevas acciones políticas desde los pueblos indígenas en los estrechos marcos de la justicia transicional, frente a lo cual, el –caso- de dinamización de la memoria Aikewara parece tornarse una suerte de referente.

La sesión concluyó con palabras de la presidenta de la Funai, Maria Augusta Boulitreau Assirati, quien enfatizo que la reparación solo estaría completa, cuando el Estado consiguiera garantizar al pueblo Aikewara, la demarcación de sus tierras de ocupación tradicional. Señaló:

Nossas terras tradicionais também são corpo para nós e muitas delas permanecem sequestradas. Esperamos que o conceito de justiça transicional que orienta esta comissão se acrescente dum modo... que o povo aikewara possa ter sua verdade reconhecida e com isso se abram os processos de justiça para com todos os nossos parentes... a maior reparação que o estado brasileiro pode dar, pode iniciar o dia de hoje e a devolução das terras indígenas...²⁴⁶.

Tales reflexiones en torno a la victimización de los pueblos indígenas en Brasil a partir de la situación actual de los procesos de homologación de sus territorios me parece cumplen de cierta manera la función de *provocar* a otras de las instancias que trabajan temas de justicia transicional en el país, la necesidad de aprobar procesos de amnistía indemnizatoria de carácter colectivo pensados en términos territoriales, lo que fue corroborado posteriormente en las recomendaciones finales del documento ahora analizado, entre las cuales consta: “pedido público de disculpas do Estado brasileiro aos povos indígenas pelo esbulho das terras indígenas e pelas demais graves violações de direitos

²⁴⁵ Entrevista Orlando Calheiros, noviembre de 2014, Rio de Janeiro

²⁴⁶ Intervención Maria Augusta Boulitreau, CA, 19 de septiembre 2014, Brasilia.

humanos ocorridas sob sua responsabilidade direta ou indireta no período invetsigado, visando a instauração de um marco inicial de um proceso reparatório amplo e de caráter coletivo a esses povos” (Informe Final CNV, Vol. 2, pp. 247).

Consideraciones finales: Memoria, Territorio y lo Colectivo

Como fue mencionado en capítulos anteriores, al final de la década de los sesenta, las invasiones de castañeros y traficantes de tierras se intensificaron en la región, frente a lo cual después de algunas gestiones llevadas a cabo por el Fray Gil Gomes Leitão se consiguió que se declarase la interdicción de un área (Decreto n.63.367 del 08.10.1968) para los denominados ‘Suruí’. No obstante, dicho decreto no definía claramente los límites del área, ésta estimada en apenas 5000 hectáreas (más 1900 hectáreas un año después).

Sólo en 1977, una nueva delimitación fue realizada a través de un complejo proceso administrativo en la Funai, pero según la cual, quedaron excluidas áreas de importante valor económico y cultural para los Aikewara como: castañales, antiguas aldeas, cementerios y depósitos de arcilla usada anteriormente para la fabricación de ollas. Posteriormente, fue la demarcación homologada en 1983, cuya revisión es la que viene siendo requerida por los Aikewara.

Processos de la Funai (1490/77, 3071/77, 1494/82 e 1778/82 e 2047/2004) permiten dar cuenta de una serie de errores técnicos así como varias tergiversaciones constitucionales de naturaliza política que evidencian un respectivo contexto político en el cual se dio el proceso de regularización agraria en Sororó y que denotan relación con la ‘época de la guerrilla’. Se lee:

é importante salientar que decorrem da época da repressão à guerrilha todos os equívocos e fraudes havidos em relação à demarcação da exígua Terra Indígena Sororó...Clivagens políticas aliadas à morosidade da agência indigenista governamental são fatores que vêm protelando a conclusão deste processo de grande importância para o futuro dos Aikewara (Ferraz, Calheiros, Suruí, 2014: 49).

Ferraz, que en 1982-1983 acompañó a un grupo de trabajo a andar por toda el área, dice que en ese tempo no se hablaba de incluir la ‘Serra das Andorinhas’ y que los

Aikewara querían recuperar a partir de allí hasta Sororó y la hacienda de Almir Moraes (que queda en el margen del Sororozinho). Sólo según movimientos más recientes- entre los que indudablemente constan los impactos de la pre y post amnistía política- algunos Aikewara están comenzando a pensar la posibilidad de ampliar la propuesta de reconocimiento hasta la Serra das Andorinhas, la cual es reconocida como morada de los *karuwara*.

En el Decreto 88.648 (publicado no DOU en 31 de agosto de 1983) cuenta la homologación de 26.258 hectáreas, y para el 25 de enero de 2012, el Diario Oficial da União publicó el '*Resumen del Informe Circunstanciado de Identificación y Delimitación de la Terra Indígena TuwaApekuokawera*', que revela oficialmente las distintas fases de pérdida progresiva del territorio durante régimen dictatorial y después en la llamada Nueva República.

Conforme Iara Ferraz, quien ha sido una de las personas que más ha acompañado los procesos de lucha por reivindicación territorial de los Aikewara, y basándose en su amplia trayectoria junto a este grupo, no hubo una sola entrevista realizada a la antropóloga ni en ningún evento público en el cual ella participase, que no saliera a discusión la demanda ante tanta pérdida de territorio. Siempre aseveró que la cuestión territorial ha sido y es de las preocupaciones más latentes para los Aikewara.

“Se pega as 26.000 ha para cada um vá dar menos duma quadra...²⁴⁷, dijo indignado Ywynuhu durante el Seminario em Marabá. Igualmente cuando estuve en la aldea era muy perceptible que las “lembranças do território”²⁴⁸ eran bastante discutidas. Tanto jóvenes como adultos reivindican constantemente la Serra das Andorinhas (la cual pasaría a convertirse en un Parque Estadual y Área de Protección Ambiental de São Geraldo do Araguaia) como parte de su territorio originario. En el mismo ensayo audiovisual, Awatiwai, joven de la aldea Sororó, se refiere a que en el área ‘perdida’ aún existen restos de artesanías antiguas y alude que: “*kamará* pegou pedaço dessa terra que era nosso... ai foi reduciendo, os

²⁴⁷ Intervención Ywynuhu, 23 de mayo 2014, Marabá.

²⁴⁸ Este fue el título dado a un ensayo audiovisual que algunos jóvenes Aikewara realizaron como parte del curso dictado en la aldea por la antropóloga visual, Eliana Ordóñez durante mi estadía en la aldea.

brancos foram entrando e ficou esse pedaço para nós... e aqui nós nascemos, crescemos e vamos morrer aqui dentro”²⁴⁹.



Imagen 7. Jóvenes Aikewara durante realización del video “Lembranças do território”, 2013

Relacionamos este sentir y apego al territorio con algo que Mairá (actual cacique de Sororó) había decidido hacer. Junto con los 13 pedidos de amnistía que serían enviados desde la aldea, uno de ellos serviría a modo de *provocación* al Estado. Ferraz reconoce que se trató de una provocación reflexionada e intencional solicitando reparación colectiva, mismo porque se sabe que la Comisión de Amnistía al menos con sus lineamientos y directrices actuales no tendría potestad para regularizar la TI en cuestión. Siendo así, este pedido adicional estaba direccionado a promover un debate institucional sobre potenciales opciones de reparación de carácter colectivo por daños morales, materiales, culturales y sobre todo, territoriales a pueblos indígenas.

Lo que salta a vista es la relevancia radical que tiene la deliberación colectiva como forma propia de resolver conflictos y el *deber ser* propuesto a modo de un concepto que revela una conexión interna e inseparable entre lo "consistente y lo no-consistente" con la realidad local (Íbid, 1998). En la aldea Sororó se reivindica constantemente que no fue individual el daño causado; al contrario, es compartido tanto por los que acompañaron

²⁴⁹ Awachiway hablando en vídeo “Lembranças do território”, 2014.

forzadamente a los militares en su *caza*, como por los que quedaron “presos” en sus casas y actualmente por las recientes generaciones: es un trauma que los abarca a todos²⁵⁰.

Y en ese sentido, ¿la reconquista formal de su territorio no sería el medio a través del cual se puede perpetuar la memoria colectiva? Por lo tanto, se reconfigura un *deber ser* que no da cuenta de la aplicación de un orden universal o absoluto, sino que se presenta como la manifestación clara de un convenio colectivo. El derecho entendido de tal manera se lleva a cabo como prácticas activas, profundamente impregnadas de moralidad cotidiana y socialmente establecidas y codificadas. Retomando las palabras de Calheiros, para los Suruí Aikewara, el “levantarse” (*ku'om*) es “toda acción capaz de desencadenar un emprendimiento colectivo²⁵¹... Todo ser, coisa ou ação, coletiva ou individual, tem um dono, remete-se a alguém em particular, responsável não apenas por seu início, como também por sua sustentação” (Calheiros, 2014: 64).

Así, una reparación individual no se engendraría en una noción de pueblo Aikewara, en la medida en que se entienden como productos y productores de sí mismos y de sus redes de interacción. Si todo sujeto, acción o cosa, como nos dice Marylin Strathern (1988) no existe fuera de la relación que los produce, la demanda de reparación agenciada por el reconocimiento de sus territorios, afectados por las acciones de la dictadura militar en diferentes aspectos, podría, desde sus regímenes de conocimiento y desde su sociopolítica, garantizar la sustentación de su universo social.

Ywynuhú Suruí reafirmaría la necesidad de articular el carácter colectivo-territorial a las políticas de reparación, alegando que:

Reparação individual de nosso ponto de vista NÃO, por que lá na aldeia tinha uma base militar, pista de avião, viviam praticamente todos dentro dum barracão... Para nós, reparação coletiva significa território. Mais ou menos há 40 anos a gente luta pela ampliação de nossa reserva, 18

²⁵⁰Así mismo como en el Laudo (2008) se evoca el hecho de que cuando los tres Suruí que habían sido juzgados como terroristas, el reclamo general había estado direccionado a posicionar que la responsabilidad de lo allí ocurrido –cierre de la carretera, sanción mediante uso de la paxiba- era de todos y no sólo de los tres que aparecían en el “Boletim de Ocorrência da Delegacia da Polícia Civil em São Geraldo do Araguaia” (Sob N. 2003.000110 por la Delegada Cláudia Pimentel R. en donde se encuadró el hecho como robo simple y tentativa de homicidio) (Beltrão, 2008: 220).

²⁵¹Calheiros, 2013: 36. Nota al pie n. 42

anos já ficou parado... e a gente pretende acelerar o mais rápido esse processo...

Na nossa ideia, por mais que seja feito, a reparação individual, o de interesse nosso é coletivo... o Paulo Abrão me falou sei que teu pai participou mais no máximo o que o Estado pode te fazer é reconhecer a desculpa formal, pedir desculpas a sua família... ele falou que se não fosse viúva não tem direito a nada. O Estado reconhece a Lei de Anistia, ela reconhece e pede desculpas pública... mas eu não quero desculpas, isso não vai fazer nem menos, nem mais, a gente **quer um reconhecimento...**²⁵²

Otro tema será ahora reflexionar sobre las posibles interpretaciones del destino, flujo e impacto de la entrada de ese dinero²⁵³ proveniente de la aceptación de los pedidos individuales, que para Calheiros también conservarían una relación entre lo individual y colectivo.

Para los Aikewara, la diferencia entre individuo y sociedad parece ser muy tenue, dado que si alguien se refiere a un adulto de la aldea, en realidad se está refiriendo a la familia de él, mediante el uso de colectivizador en su lengua [*tuó*] después del nombre del ‘patriarca’. Este elemento que me fue orientado en base a las aproximaciones socio cosmológicas que hace Calheiros sobre el pueblo Aikewara, lo cual bien podría dar pistas para pensar esas posibles rutas de circulación de ese nuevo dinero que entró a la aldea, “então esse processo já tinha um viés coletivo, as próprias indenizações individuais já tinham um viés coletivo”²⁵⁴.

En fin, concluyo este capítulo, colocando que la complejidad que envuelve esta temática es tal, que por un lado nos devela el pedido aparentemente consensuado y aprobado colectivamente en la aldea Sororó para un pedido de reparación en su territorio, mientras al mismo tiempo estén surgiendo actualmente nuevas propuestas de fragmentación de nuevas aldeas entre algunas familias. La memoria del territorio conduce a que éste sea ocupado de manera más extensiva, conforme sus narrativas también van ganando espacio.

²⁵² Ywynuhu en Seminario de Marabá, 23 de mayo 2014

²⁵³ En el sentido de que: “não é só pagar dinheiro, esse é um tipo de pagamento possível entre tantos outros. O dinheiro eles sabem que doe para a gente dar então é matéria reparativa porque eles sabem que é importante para a gente, mas o que eles querem é a questão da relação simétrica. *A fim das contas, se vocês nos estão pagando é porque somos iguais, equivalentes pensam*” (ibid).

²⁵⁴ Ibid.

Considero que el paso de un recuerdo individual para una memoria colectiva, que construye y pacta lo que será transmitido en los espacios públicos, en la medida en que la narrativa en proceso está asociada a una ‘lucha por los derechos’. Previo a establecer que lo que sería considerado ‘verdadero’ (en oposición a las versiones ‘falsas’ socializadas nacionalmente), al interior de la aldea se ha generado una especie de colectivización de la narrativa acerca de la experiencia analizada. En base a lo observado en campo, de inicio los relatos sobre los “tiempos de guerra” (represión a la guerrilla) pertenecían más a un plano genérico, pasando después –conforme se incrementaba el nivel de confianza- a surgir narrativas personalizadas, que denotaban perspectivas del *evento* de carácter más individual.

Al respecto de este discurso colectivo, las apreciaciones del cacique adquieren una importancia substancial. Mairá en ese sentido estaría emitiendo el punto de vista de la *sociedad* en cuanto un todo aparente. Hecho que por su parte no presupone que la suma de narraciones individuales necesariamente se encuentren representadas o evocadas en este ‘discurso social’. Sin embargo, las preocupaciones socializadas y públicas del cacique acerca de la necesidad de indemnizaciones económicas y de una posibilidad de reparación colectiva pensada en el territorio adquieren un significado relevante al momento de ubicar cada relato personalizado.

Desde los efectos de la BR 153, construida en años de régimen militar y que cortó su territorio, pasando por las amenazas de pérdida de tierras impartida por los militares a los Aikewara durante la represión a la Guerrilla de Araguaia, si es que se negasen a ‘colaborar’; y finalmente en los *eventos* más recientes en donde la narrativa indígena se ha volcado al espacio público, se percibe que el territorio reafirma la relevancia de ser un eje movilizador de la memoria en tanto acción política.

Eventos públicos más recientes donde varios Aikewara han interactuado también con códigos y gramáticas de la CNV y de la CA principalmente, que a más de colocarnos desafíos de ampliar los conceptos y herramientas analíticas actuales para poder dar lectura a procesos mnemónicos en dinámicas de pueblos indígenas, han permitido dar cuenta de una dimensión de producción de una nueva discursividad, donde se entremezclan fenómenos a

ser tomados como: la escrituralización de la oralidad y sus ajustes, empate entre recuerdos privados y memoria pública, y la propia manera de afrontar lo individual y lo colectivo.

CONCLUSIONES

El poder militar se entronó en Paraguay, en Brasil, y poco después en Perú, Uruguay, Chile, Argentina, Bolivia y otros países. Por esta razón, los nombres de los generales Alfredo Stroessner, Rafael Videla, Augusto Pinochet, del coronel Hugo Banzer, y el civil José María Bordaberry, se hicieron conocidos para miles de víctimas de sus gobiernos²⁵⁵. Uno de los elementos que fue compartido entre todos estos países es que su proceso pos-régimen dictatorial se caracterizaba, entre otras cosas, por la iniciativa de los propios gobiernos militares de “cerrar” todas las heridas pasadas, tratando así de dar por concluido una etapa de la historia; consiguiendo en algunos casos, neutralizar cualquier posibilidad de enjuiciamiento posterior de sus actos de gobierno y de las distintas violaciones a los derechos humanos cometidos.

Con esta ilusión y pretensión del olvido y de la impunidad, algunos regímenes latinoamericanos al final de su mandato, o los gobiernos que les sucedieron, dictaron leyes de "Obediencia debida", "Caducidad" "Punto Final" o "Amnistía". En cuanto la dictadura argentina terminó en ruptura, Brasil y Chile son ejemplos lo que se ha dado por llamar de transiciones controladas. Uruguay condenó a su último dictador (Juan Bordaberry), así como Alberto Fujimori fue sentenciado por el estado peruano, Guatemala abrió dos juicios por cargos de genocidio contra el ex dictador Efraín Ríos Montt, siendo que particularmente la dictadura brasileña contempló como su ‘plan de salida’ a la ley de auto-amnistía restricta, elecciones indirectas y la amplia destrucción de archivos.

Una cierta dicotomía entre “vencedores” y “vencidos” polarizó dos realidades presentes en una misma coyuntura histórica, sugiriendo la reconciliación como el camino más oportuno para superar y dejar atrás el pasado. Al colocar en un mismo horizonte la

²⁵⁵Los regímenes dictatoriales se prolongaron en algunos países por varias décadas: En Paraguay: Stroessner, (1954-1991). En Chile: General Augusto Pinochet, (1973-1990). En Argentina: Videla, Viola, Galtieri, (1976-1982). En Uruguay: Jorge Pacheco Areco, y José María Bordaberry (1966- 1985).

pérdida de seres queridos, tanto del lado militar como civil se consiguió pautar la conciliación y curación de heridas colectivas como punta de lanza del proceso de redemocratización. Siendo así, una de las tácticas usadas para este fin fue el de despojar de responsabilidad a los perpetradores de los actos de violencia, para en su lugar, otorgar todo ese peso al “Estado” brasileiro, que en esa circunstancia, pasó a ser comprendido como una entidad despersonalizada, etérea y absolutamente abstracta.

Por otro lado, pese a que cada período dictatorial así como cada proceso de transición guarda sus propias particularidades, es posible reconocer que de manera general, ninguno de los procesos transicionales latinoamericanos ha creado mecanismos propios para profundizar en los aportes mnemónicos de los pueblos indígenas.

En comparación con otras realidades vividas en otros países latinoamericanos durante períodos dictatoriales, el caso brasileño presenta ciertos rasgos distintivos, que dan cuenta de la manera particular en la que se ha llevado el proceso de construcción de la memoria con sus debidas narrativas, de la reparación de las víctimas y de sus familiares y la responsabilización de los agresores. Algunos son los elementos coyunturales que dan cuenta de la inserción de nuevas dinámicas respecto a las políticas nacionales de gestión y acceso a la memoria, entre los cuales se encuentran principalmente: a). la creación de la Comisión Nacional de la Verdad, b). la disponibilización y organización de reciente información relativa al período dictatorial sea por parte del Estado o por organizaciones de la sociedad civil, c). además de un incremento de espacios de debate de los *años de chumbo* cumplidos los 50 años del golpe militar y d). la proliferación de comisiones de verdad a niveles estatales, universitarios, etc. en todo el país.

A ello se debe agregar, las primeras aproximaciones sobre casos de reconocimiento de victimización de las poblaciones indígenas durante régimen militar. Sobre este último punto, el ‘caso’ Aikewara nos revela un amplio elenco de violaciones, que fueron sintetizadas en el espacio de la Comisión de Amnistía como ‘extirpación del convivio familiar’ en un ambiente de excepción.

Como se vio, la *historia* de los Aikewara en la década de los setenta se ve inserta en la lucha de la memoria de Araguaia, en la re-construcción del *evento* de la represión a la

guerrilla. Este episodio que marca al país en cuanto los altos niveles de violencia practicados y que incluso representaron gran parte de los *desaparecidos* del período dictatorial, había sido relatado ya por algunos ex guerrilleros sobrevivientes, ex militares, familiares de los desaparecidos, siendo que solo en últimos años, esta narrativa ha empezado a incorporar versiones de los campesinos e indígenas del pueblo Aikewara.

Inscritos en un contexto de historia política y económica de la Amazonia durante el período en el que la misma Funai mostraba rasgos de hallarse militarizada y de responder a demandas militares de centralizar la violencia (como en el caso del Reformatorio Krenak), los Aikewara, después de su cuasi extinción en la década de los sesenta, verían su aldea invadida e intimidada por un número considerable de personal del Ejército, quienes estarían allí a la *caza* de los ex militantes.

Tanto en su encuentro con los militares como con los miembros del PCdoB que se instalarían en la región de ‘Bico do Papagaio’ con el objetivo de llevar adelante una revolución popular contra dictadura, los Aikewara revelan el uso de categorías para nominar e interpretar la presencia de los nuevos actores que pasaban a hacer parte de la cotidianidad en la región. Algunas de estas categorías serían retomadas conforme eran usadas por otros moradores locales y campesinos, como en el caso de categorías como: *paulista*, *povo do mato*; o aquellas otras que llegarían insertas en el discurso militar como el caso de *terroristas*, *comunistas*. No obstante, durante su encuentro con estos nuevos *kamará*, los Aikewara revelarían así mismo el uso y actualización de categorías nativas, como *kamará punura o marehai*.

La presencia de dichas categorías en narrativas Aikewara más recientes denota la importancia de la mediación que hicieron las categorías aprendidas, adquiridas o resignificadas al momento del encuentro con una realidad y un conflicto que se presentaba tan ajeno. En este mismo sentido se presente la re-actualización del sentido nativo de *punura* (denotando descomposición, algo podre, errado) al interpretar los cuerpos *kamará* que habrían sido enterrados dentro de su territorio durante el desarrollo de las operaciones

militares post *evento*, referentes a la ocultación de cadáveres de los después reconocidos *desaparecidos políticos*.

Organizados los recuerdos más ‘especializados’ (entre *los que se fueron y los que quedaron en la aldea*) y los recuerdos que responden a un dominio común conforme la identificación tripartita de memorias propuesta en este trabajo, se difiere que este pueblo indígena desde el momento en que comenzó a tener mayor visibilidad en la *historia* de la represión a la guerrilla hasta la actualidad, se ha movilizó junto con un tránsito categórico relativamente fluido desde que los guerrilleros eran los *paulistas*, pasando después a ser *terroristas* y finalmente los *desaparecidos* de Araguaia.

La división tipológica de tres memorias Aikewara sobre lo experimentado desde 1972 hasta finales de 1974 nos permitió develar la presencia de recuerdos sobre las situaciones que atravesaron aquellos que fueron forzados a ‘colaborar’ de guías en la selva, bajo intimidación o por ‘motivaciones’ dadas por el personal del Ejército instalado a metros de la aldea sobre el supuesto interés de los guerrilleros en su territorio; así como sobre el estado de sitio instalado en la aldea.

Después de la última operación militar que aniquiló estructural y orgánicamente al movimiento subversivo se dio paso a la responsabilización sobre los cuerpos de los *desaparecidos* como respuesta principalmente a acciones emprendidas por familiares y por organizaciones de la sociedad civil, que consiguieron conducir el caso a instancias de orden internacional como en plataformas como la CIDH de la OEA. En torno a ello, a los Aikewara les ha sido asignada una cierta cuota de responsabilidad a causa de posibles conocimientos de referencias de localización de osadas.

La versión de los Aikewara sobre el *evento* se entrelaza constantemente con la *historia* de Araguaia y del manejo de las texturas del silencio instaurado en torno a ella. Siendo así que, desde 1976, los llamados indígenas ‘Suruí do Pará’ comenzarían a ser mencionados en los primeros reportajes a aparecer sobre la Guerrilla de Araguaia. De tal suerte, los Aikewara entrarían así a formar parte de la ‘controversia pública’ erigida en torno al tema.

Por tal motivo, en el tercer capítulo nos centramos en la cuestión del manejo y construcción de la imagen pública de los Aikewara, en donde fueron algunas veces estigmatizados. Considerando para ello, el impacto del acceso a las narrativas foráneas de manera escrita, las mismas que daban cuenta de imaginarios contruidos sobre los Aikewara y su participación en el *evento*, colocándolos muchas veces en dicotomías rígidas como ‘víctimas/victimarios’.

Como se vio, frente a ello, una cuarta memoria surge en el momento en que principalmente las nuevas generaciones han pasado a ser portavoces de los relatos que sus abuelos o padres contaban para ellos en la intimidad de la familia, de la aldea. De tal suerte, la narrativa ha incorporado recuerdos individuales y colectivos además de las más recientes re-elaboraciones discursivas a cargo de jóvenes de la aldea que han tenido otro tipo de contacto y comunicación con los *kamará* en especial, a causa de escolarización y por contacto con más actores sociales que conforman la red en torno al *evento* de Araguaia. Ello al concordar en que “a description of these critical events helps for an ethnography wich makes an incision upon all these institutions together, so that their mutual implications in these events are foregrounded during the analysis” (Das, 1995: 6).



Imagen 8. Red de actores implícitos

Sumando a ello, la problemática se complejiza aún más con el apareamiento de un conjunto de mediaciones políticas que, han incidido también en la dinámica de los eventos más recientes de socialización de la versión pactada tanto interna como externamente. El *Informe Aikewara* al respecto, se presenta como esta socialización del relato construido en la aldea Sororó en coordinación con el GTA y antropólogos contratados, de amplia trayectoria junto al grupo. En base a diferentes mediaciones, que ya incorporó también a la CNV, la ATGA y a representantes del Pcdob fue creada también la ‘Comisión de Verdad Suruí’, denotando en suma, las agencias particulares a partir de repertorios disponibles, que definen fronteras y producen también alteridades.

En espacios cada vez más frecuentados en estos últimos tres años entre algunos Aikewara y la CNV, se ha denotado un reciente reconocimiento de ellos como *víctimas* del Estado, lo que ha representado por un lado, la aceptación implícita de la veracidad de la versión Aikewara por parte de la Comisión Nacional (caso presente incluso en el Informe final 2014) y el traspaso a ser tratados al interior de los ritos procesuales de la legislación nacional como sujetos de derechos de reparación económica.

Siendo el caso, que sus encuentros públicos de ejercicios testimoniales se ampliarían en la Comisión de Amnistía, donde tendrían que adaptar su narrativa a formatos de análisis de carácter individualizado, y donde fue posible vislumbrar las divergencias en cuanto lo que es entendido como reparación. La *provocación* de la memoria Aikewara para constar a modo de pruebas testimoniales que legitimen la otorgación de la reparación individual resultó con otro tipo de *provocación* proveniente de los Aikewara: pensar en nuevos soportes legales para una reparación colectiva proyectada en la regularización del territorio.

Desde el Estado, el movimiento ha sido pasar de una tutela de los individuos a una tutela de los derechos. Dado que, “enquanto não houver a reparacão por todas as terras indígenas esbulhadas... não se pode considerar que se tenha completado a transição de um regime integracionista e persecutório para com os povos originários desta nação, para um regime plenamente democrático e pluriétnico” (Informe CNV, Vol 2: 246).

Pienso que el seguimiento a la trayectoria de la(s) memoria(s) Aikewara desde la *guerra* de Araguaia hasta recientes eventos de amnistía política nos permitió dar cuenta de que el tema recurrente a lo largo de esta narrativa fue siempre el territorio. Éste como hilo conductor en torno al cual se activan distintos dispositivos y gramáticas de la memoria individual y colectiva de un pueblo que está en constante re formulación (nuevas aldeas están siendo formadas, expandiéndose en el territorio actual).

Durante toda la investigación los doblamientos y des-doblamientos del silencio otorgaron pautas para pensar la trayectoria de la(s) memoria(s) Aikewara. El uso estratégico del silencio como modo de resistencia es algo que invariablemente es colocado como fondo de una serie de agenciamientos políticos posteriores que permiten visualizar el cruce entre memoria y territorio, entre memoria y narrativa.

El pasado no visto más como un objeto que puede ser sencillamente accequible, sino más bien, asimilado como un trabajo en donde las identidades son colocadas en juego y disputas. “Se é verdade que no campo da memória ocorre uma seleção dos momentos do passado e não o seu total arquivamento, ou seja a memória só existe ao lado do esquecimento...” (Seligmann, 2000: 83- 84).

BIBLIOGRAFIA

- ABRÃO, P.; TORELLY, M. 2014. “Mutações do conceito de anistia na justiça de transição brasileira: a terceira fase da luta pela anistia”. In PIOVESAN, F.; PRADO, I. (Coord.) Direitos humanos atual. Rio de Janeiro: Elsevier. Pp. 112- 18.
- ARNAUD, E. 1989. O índio e a expansão nacional. Belém: Ed. Cejup.
- ARENDT, H. 1979. Entre o passado e o futuro. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva.
- ARRUTI, J. M. P. A. 2009. “Da memória cabocla à história indígena: o processo de mediação entre conflito e reconhecimento étnico (Xocó, Porto da Folha - SE)”. In Rachel Soihet, Maria R. C. de Almeida, Cecília Azevedo e Rebeca Contijo (org.). Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, v. 1, p. 249-270.
- ARRUTI, J. M. P. A. 2006. Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc.
- ARRUTI, J. M. P. A; Montero, Paula; POMPA, C. 2012. “Para uma Antropologia do político”. In Adrian Gurza Lavalle (org.). *O horizonte da Política: Questões emergentes e agendas de pesquisa*. São Paulo: UNESP, v. 1, p. 145-184.
- AUGÉ, M. 2001. As formas do esquecimento. Íman Ed.
- BELTRÃO, J.; MASTOP-LIMA, L.; FONSECA, H. 2008. “De vítimas a indiciados, um processo de ponta-cabeça: Suruí Aikewára versus Divino Eterno” – Laudo antropológico. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 194-258, jul./dez. 2008.
- BOSI, E. 1987. Memória e Sociedade – Lembrança de velhos. São Paulo: T.A. Queiroz/Edusp, 1987, p. 66-67.
- BAINES, S. 1991. É a FUNAI que sabe: a frente de atração Waimiri- Atroari. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi
- CALHEIROS, O. 2014. Aikewara, Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ [Orientador Prof. Eduardo Viveiros de Castro]
- CAMPOS FILHO, R. 2012. Guerrilha do Araguaia. A esquerda em armas. São Paulo Fundação Mauricio Grabois e Ed. Anita Garibaldi. 2ª. ed.
- CÔRREA, I. 2004. Interseções de saberes nos céus Suruí. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Belém: UFPA [Orientador Prof. Priscila Faulhaber B.].

- CASTILLEJO, A. 2005. “Las texturas del silencio: Violencia, Memoria y los Límites del Quehacer antropológico”, *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. N 9, enero- junio. Pp. 39 – 59.
- DAS, V. 2007. *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- -----, 1995 *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.
- DANTAS, B.; SAMPAIO, J.; DE CARVALHO, M. 1998. “Os povos indígenas no nordeste brasileiro” In *CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp, Companhia das Letras, SMC, 2ª. edição.
- DE SOUZA, E. 2012. *Situação Sociolinguística da língua Suruí do Tocantins*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado para obtenção do grau de Licenciado em Letras, Belém: UEPA.
- DÓRIA, P.; BUARQUE, S.; CARELLI, V.; SAUTCHUK, J. 1978. *A Guerrilha do Araguaia*. Col. *História Imediata*. São Paulo: Ed. Alfa-Omega.
- FERNANDES, N. 2013. *Memória social e Guerrilha do Araguaia*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Goiânia: UFG [Orientador Prof. Nildo Silva Viana].
- FREITAS, E. 1999. “Índios- soldados. A GRIN e a tradição militar da política indigenista Brasileira”. Tese de Doutorado em História Social, São Paulo: USP [Orientador Prof. Marcos A. da Silva]
- -----, 2011. “A Guarda Rural Indígena- GRIN. Aspectos da militarização da política indigenista no Brasil”. Trabalho apresentado no Simpósio Temático ‘Os índios e o Atlântico’, XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH, São Paulo, 17 a 22 julho
- FERRAZ, I. 1985. “Suruí/Aikewara do Posto Indígena Sororó: no rastro do território tradicional” (Relatório cf. Portaria FUNAI 1981/E de 07.02.1985). Brasília: mimeo.
- _____ 2005. “Os Aikewara e os acordos tutelados com a CVRD” – avaliação das ações empreendidas pela Cia. Vale do Rio Doce na Terra Indígena Sororó (por determinação da 6ª. Câmara da Procuradoria Geral da República). Rio de Janeiro: mimeo.
- -----, 2013. *Memória e história no baixo Araguaia segundo os Aikewara da Terra Indígena Sororó*. Subsídio para a Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Brasília.
- FERRAZ, I.; CALHEIROS, O; SURUÍ, T.; SURUÍ, Y. (org.). "O tempo da guerra": os Aikewara e a guerrilha do Araguaia. Relatório apresentado à Comissão Nacional da Verdade, Brasília, maio de 2014: prelo

- FONTELES, P. 2013. Araguaianas. As histórias que não podem ser esquecidas. São Paulo: Fundação Maurício Grabois e Ed. Anita Garibaldi.
- FREIRE, C. 1990. Indigenismo e Antropologia: o Conselho Nacional de Proteção aos Índios na gestão Rondon (1939- 1955). Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS-MN-UFRJ.
- GAGNEBIN, J. 2010. “O preço de uma reconciliação extorquida”. In TELES, E.; SAFATLE, V. O que resta da ditadura. São Paulo: Boitempo, Coleção Estado de Sítio
- GIRARDI, M. 2014. “Direito humano ao desenvolvimento e justiça de transição: olhar para o passado, compreender o presente e projetar o futuro”. In PIOVESAN, F.; PRADO, I. (Coord.) Direitos humanos atual. Rio de Janeiro: Elsevier. Pp. 144 – 157.
- GUARIN, O. 2012. “La Amazonia en sus imaginarios cinematográficos: 1914- 1955. Apuntes preliminares”. In: HERING, M., PÉREZ, A. Bogotá: Edit. Pontificia Universidad Javeriana, U. de los Andes, U. Nacional de Colombia. Pp. 165 -192
- GARFIELD, S. 2011. A luta indígena no coração do Brasil. Política indigenista. A Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937- 1988). São Paulo: Ed. Unesp.
- GORENDER, J. 1987. O combate nas trevas. A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada. São Paulo: Serie Temas, Vol. 3 Brasil Contemporâneo.
- HALBWACHS, M. 2004. La memoria colectiva. España: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- HECK, E. 1996. Os índios e a caserna- política indigenista dos governos militares – 1964 a 1985. Tese mestrado em Ciência Política. Campinas: UNICAMP. [Orientador: Prof. Shiguenoli Miyamoto].
- KOZICKI, K.; MENESES, B. 2014. “Entre o passado e o futuro: a não acabada transição no Brasil”. In PIOVESAN, F.; PRADO, I. (Coord.) Direitos humanos atual. Rio de Janeiro: Elsevier. Pp. 128 – 143.
- KRSTICEVIC, V.; AFFONSO, B. 2011. “A dívida histórica e o caso Guerrilha do Araguaia na Corte Interamericana de Direitos Humanos impulsionando o direito à verdade e à justiça no Brasil”. In PAYNE, ABRÃO, TORELLY. A Anistia na Era da Responsabilização: O Brasil em Perspectiva Internacional e Comparada. Brasília, Oxford: Comissão de Anistia, Ministério da Justiça Brasil, Centro de Estudos Latino-Americanos, Universidade de Oxford. Latin American Centre, Brazilian Studies Programme, Oxford Transitional Justice Research, John Fell Oxford University Press Research Fund. Pp. 344- 392.
- LARAIA, R. 1972. “Akuawá-Asuriní e Suruí. Análise de dois grupos Tupi”. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. USP. São Paulo. N. 12: 7 – 30

- 2009. “Karuara. A persistência de uma crença Tupinambá”. Revista Brasileira de Linguística Antropológica. Brasília: UNB, volume 1, fase 2, pp. 190-201.
- LARAIA, R.; DA MATTA, R. 1978. Índios e castanheiros. A empresa extrativa e os índios no Médio Tocantins. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2.a ed. (Coleção Estudos Brasileiros, v. 35).
- LARAIA, R.; SANTILLI, M. 1997. "Sugestões para o gerenciamento estratégico das relações entre a CVRD e os índios da área de Influência do Projeto Ferro- Carajás". Brasília: Instituto Socioambiental, mimeo.
- MAGALHÃES, S. 2002. "Tempo e trajetórias: reflexões sobre representações camponesas". In HÉBETTE, J.; MAGALHÃES, S.; MANESCKY, M. (org). No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato do Pará. Belém: EDUFPA.
- MADRUGA, A. 2002. Movimento Comunista Brasileiro. Guerrilla do Araguaia, Revanchismo. A grande verdade. Brasília: edição do autor.
- MARTINS NASCIMENTO, D. 1999. A Guerrilha do Araguaia: “Paulistas” e militares na Amazônia. Belém: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – UFPA.
- MASTOP-LIMA, L. 2002. O tempo antigo entre os Suruí/Aikewára: um estudo sobre mito e identidade étnica. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belém: UFPA. [Orientadora: Prof. Carmem Rodriguez e Jane F. Beltrão].
- MASTOP-LIMA, L., BELTRÃO, J. (Org). 2009. “Os animais e os mitos Aikewara”, Belém: Ed. UFPA.
- MATTA DA SILVA, G. MASTOP-LIMA, L.; BELTRÃO, J. s-d. Mitos e histórias Aikewára: conhecendo a tradição nas narrativas orais (Curso de produção de material didático para a diversidade), Belém: Ministério de Educação, FNDE, EDUCIMAT, NPADE, UFPA.
- MATTA DA SILVA, G. 2007. Sapurahái de Karuára: mitos, instrumentos musicais e canto entre os Surui Aikewára. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Belém: UFPA [Orientadora: Prof. Jane F. Beltrão].
- MEZAROBBA, G. 2014. “A verdade e o processo de contas do estado brasileiro com as vítimas da ditadura e a sociedade” Pp. 185- 20. In PIOVESAN, F.; PRADO, I. (Coord.) Direitos humanos atual. Rio de Janeiro: Elsevier.
- Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA) e Secretária de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR). 2011. “Retrato da repressão política no campo Brasil 1962- 1985. Camponeses torturados, mortos e desaparecidos” (2 ed.), Brasília. Ciocari, M.; Carneiro, Ana (pesquisadoras)

- MIYAMOTO, S. 1990. “Amazônia, militares e fronteiras”. In: Pacheco de Oliveira, João (org.), Projeto Calha Norte. Militares, Índios e Fronteiras. Col. Antropologia e Indigenismo. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. N. 1, Pp. 49-59.
- MORAIS, Taís; SILVA, E. 2012. Operação Araguaia. Os arquivos secretos da Guerrilha. São Paulo: Ed. Geração, 5ª ed.
- NOSSA, L. 2012. Mata! O Major Curió e as guerrilhas no Araguaia. São Paulo: Companhia das Letras. 1 ed.
- OLIVEIRA, J. 1990. “Segurança das fronteiras e o novo indigenismo: formas e linhagem do Projeto Calha Norte”. In Pacheco de Oliveira, João (org.), *Projeto Calha Norte. Militares, Índios e Fronteiras*. Col. Antropologia e Indigenismo. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. N. 1, Pp. 16-33.
- PEIXOTO, R. 2011. “Memória Social da Guerrilha do Araguaia e da guerra que veio depois”. Belém: Bol. Museu Paraense Emílio Goeldi. Col. Ciências Humanas, v.6, n.3. Pp. 479- 499.
- 2014. “Índios e camponeses: antes, durante e depois da Guerrilha do Araguaia”. Revista Territórios e Fronteiras. Cuiabá, vol.7, n. 1.
- POLLAK, M. 1989. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 01. 2. n. 1, 1989, p. 3-13.
- PORTELA, F. 1979. Guerra de guerrilhas no Brasil. 2ª ed. São Paulo: Global.
- QUEIROZ, C. 1999. Punição e Etnicidade: estudo de uma Colônia Penal Indígena. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Belo Horizonte: UFMG.
- RICARDO, C. (ed.). Povos indígenas no Brasil. Vol.8: Sudeste do Pará/Tocantins, 100-125. São Paulo: CEDI.
- Relatório. 2014. Grupo Tortura Nunca Mais, SP. 36 pp.
- RICOEUR, P. 2008. A memória, a história, o esquecimento. [Tradução de Alain François]. Campinas: Editora da UNICAMP.
- ROSS, F. 2006. “La elaboración de una Memoria Nacional: la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica”. Cuadernos de Antropología Social N. 24: 51- 68.
- SAMPAIO, O. 2009. Índios do Tocantins. Coleção Memórias da Amazônia. Manaus: Editora Valer.

- SAMPAIO, S.; VENTURIERI, A.; WATRIN, O. dos S. 2000. Dinâmica da cobertura vegetal e do uso da terra do “polígono dos castanhais” no sudeste paraense. Belém: Embrapa Amazônia Oriental, Documentos N. 31.
- SANTOS NEVES, I.; NEVES M. 2011. “O povo indígena Aikewára e a Guerrilha do Araguaia: mediação, apropriação e resistência nas fronteiras de identidades”, Belém: UNAMA. Trabalho apresentado no I Seminário Regional da ALAIC- Bacia Amazônica.
- SELIGMANN-SILVA, M. 2008a. “Narrar o trauma”. In: UMBACH, R. Memórias da repressão, UFSM, PPGL. pp. 73- 92.
- -----2008b. “Deletar arquivos, apagar o passado: *Ars Oblivionalis*, entre a necessidade e a resistência”. In Quartim de Moraes, Maria e Salome, Sergio (org.). Cadernos AEL: Anistia e Direitos Humanos. Campinas: UNICAMP/IFCH/AEL. Vol. 13, N. 24-25: 95-118.
- STRATHERN, M. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*: University of California Press.
- SILVEIRA, J. G. 2000. *A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o reformatório agrícola indígena Krenak*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: UFRJ.
- SOUZA LIMA, A. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes.
- -----1991. *O Santo soldado. Pacificador, bandeirante, amansador de índios, civilizador dos sertões, apóstolo da humanidade. Uma leitura de “Rondon conta sua vida” de Esther Viveiros*. Comunicação N. 21. Rio de Janeiro. PPGAS-MN-UFRJ.
- TELES, E; SAFATLE, V. 2010. *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, Coleção Estado de Sítio.
- TREECE, D. 1987. *Bound in misery and iron. The impact of the Grande Carajás Programme on the Indians of Brazil*. UK: Ed. Survival International. [Pp. 115- 118]
- VELHO, O. 1972. *Frentes de Expansão e estrutura Agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.
- VIEIRA, E. Diário PA - Executivo de 24/02/2012 (5370784889438208). Resumen del Relatorio circunstanciado de identificación y delimitación de la tierra indígena Tuwa Apekuokawera (Proceso FUNAI/BSB/2047/2004). En: <http://www.radaroficial.com.br/d/5370784889438208>
- _____1996. “Novos subsídios para a revisão de limites (acrécimo) da Terra Indígena Sororó /PA”. Departamento de Identificação e Delimitação DID/DAF/FUNAI. Brasília: mimeo.

- VIÑAR, M. 2007. “Resistencias contra el olvido” In: PÉREZ-SALES, P.; NAVARRO, S. Resistencia contra el olvido. Trabajo psicosocial en procesos de exhumaciones. Barcelona: Ed. Gedisa Testimonios.
- VIEIRA, S. 2010. O drama azul: narrativas sobre o sofrimento das vítimas do evento radiológico do Césio-137. Dissertação de mestrado em Antropologia, UNICAMP [Orientadora: Prof. Suely Kofes].
- WIEVIORKA, M. 2003. L’emergence des victimes. Sphera Pública (Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación) número 003. Universidad Católica San Antonio de Murcia, España. Pp. 19- 38

Informes

- Brasil, Relatório Comissão Nacional da Verdade- Brasília: CNV, dez. 2014. Vol 1 y II
- Dossiê Direito à verdade e à memória: Comissão dos mortos e desaparecidos políticos 2007.
- FUNAI, Processos DAF1490/77, 3071/77, 1494/82 e 1778/82 e CGID 2047/2004. Brasília.
- _____ 2003. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Sororó – Gleba Tuwapekuakau. Brasília: FUNAI/UNESCO, dezembro.

Reportaje:

- MACHADO, I. 04 diciembre 2012. “Uma dívida com a história” Em: Diário do Pará, A6
- ----- 2 diciembre 2012. “A guerra suja e os Surui”. Em: Diário do Pará
- ----- 5 diciembre 2012. “Uma nação sitiada” Em: Diário do Pará, A6
- ----- 6 diciembre 2012. “Guerrilha do Araguaia: onde choram as terras” Em: Diário do Pará, A10

Páginas web:

O segredo dos índios Aikewára. Blog do Lucas Figueiredo para a Revista GQ (abril-2011). En: <http://lfigueiredo.wordpress.com/2012/01/31/arquivo-de-reporter-o-segredo-dos-indios-aikewara/>

Saavedra, Luis Ángel. 2014. “El valor de los muertos en el discurso gubernamental”. Inredh. diciembre 9, 2014. Disponible en: <http://lalineadefuego.info/2014/12/09/el-valor-de-los-muertos-en-el-discurso-gubernamental-por-luis-angel-saavedra-inredh/>. Acceso: 10.12.2014

Jaramillo, pablo. Reparaciones indígenas y el giro del "giro multicultural" en la Guajira, Colombia. Rev. colomb. antropol. Bogotá, v. 47, n. 2, Dec. 2011. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252011000200007&lng=en&nrm=iso>.access on 15 Jan. 2015.

K. FARIAS, E. "Comissão da verdade: ao menos 8,3 mil índios foram mortos na ditadura militar", Amazonia Real. Disponible en: <http://amazoniareal.com.br/comissao-da-verdade-ao-menos-83-mil-indios-foram-mortos-na-ditadura-militar/>. Acesso: 15-01-2015

LARAIA, R. 1998. 'Povos indígenas no Brasil. Aikewara', ISA. Disponible en: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/aikewara/996>. Último acceso: 25 de noviembre 2014.

SALGADO, Solange. Sentença: Guerrilha do Araguaia. Indicação de sepultura, atestados de óbito e exibição de documentos. Poder Judiciário. Justiça Federal de 1ª. Instancia. Seção Judiciária do Distrito Federal. 30 jun. 2003. Disponível em: <http://www.derechos.org/nizkor/brazil/doc/araguaia.html>.

Links usados:

<http://www.derechos.org/koaga/iii/1/cuya.html>

<http://cemdp.sdh.gov.br/modules/news/article.php?storyid=25>

<http://lfigueiredo.wordpress.com/2012/01/31/arquivo-de-reporter-o-segredo-dos-indios-aikewara/>

<http://noticias.uol.com.br/politica/2009/07/08/ult5773u1632.jhtm>. Acesso: 05.12.2014
<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2014/09/comissao-de-anistia-concede-indenizacao-a-indigenas-surui-do-para>

http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/galeria-de-videos/3061?view=pgvideo&institucionais_limitstart=0&sugeridos_limitstart=0#galeria,

<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/535443-indigenas-aikewara-na-comissao-da-anistia-perdao-e-reparacao>

<http://www.militar.com.br/artigo-1272-GTT---Grupo-de-trabalho-Tocantins-e-a-guerrilha-do-Araguaia#.VIDBkDHF9UU>

<http://americalatina.about.com/od/Politica/a/Las-Comisiones-De-La-Verdad-En-Am-Erica-Latina.htm>

<http://aldhu.blogspot.com.br/2012/02/las-comisiones-de-la-verdad-en-america.html>

<http://www.abc.com.br/2012/11/comissao-da-verdade-surui-vai-colher-depoimentos-sobre-a-participacao-dos-indios-na>

<http://rastrosde64.wordpress.com/2012/11/26/video-maria-rita-kehl-fala-sobre-criacao-de-comissao-da-verdade-indigena-abc/#more-2951>