

CC4



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Texto de Qualificação

“Comisión de la Verdad Suruí-Aikewára: una  
etnografía de la memoria y del olvido  
Apuntes para la cuestión indígena en la dictadura militar brasileira

Andrea Ponce García

Abril, 2014

---

## SUMARIO DE CONTENIDO

Págs.

INTRODUCCIÓN 3 - 27

CAPÍTULO I: Presentación histórica - etnográfica de los Suruí-Aikewára

1.1 Alcances sociocosmológicos Aikewára 34 -50

1.2 Histórica de 'contatos' que terminaron por ser 'fugas' 51 - 60

CAPITULO II: Las guerras Aikewára y sus nuevos *enemigos* 61 - 65

2.1 Dictadura civil militar en la Amazonia: énfasis Pará 65 - 68

2.2 Las nuevas guerras Aikewára 68 - 69

2.2.1 Del encuentro con los "paulistas" 69 - 73

2.2.2 Del encuentro con los *kamara marchai* 74 - 79

2.2.3 Del no- encuentro con los desaparecidos políticos 79 - 84

2.3 Mediación de la FUNAI En proceso de  
elaboración

2.4 Sobre a "guerra que veio depois..." En proceso de elaboración

## ANEXOS

Mapa N. 1 Área Indígena Sororó (CEDI, 1985)

Mapa N. 2 Vários autores, 2005. A guerrilha da Araguaia. *Uma epopeia pela liberdade.*

Tabla N. 1: Estructura tesis

Tabla N. 1: Datos demográficos Suruí Aikewára

Gráfico N.1: Mapa de actores implícitos

Gráfico N. 2: Estructura simplificada da *comunidade* Aikewára, Calheiros. 2014

Foto N. 1: Api lanzando su flecha- de fondo, el "centro" de la Aldea Sororó, 2014

# INTRODUCCIÓN

*"...Nós, Aikewara, conhecidos também como Suruí, recebamos do governo brasileiro uma indenização por termos sofrido violência dentro e fora de casa, sem saber o porquê da presença dos homens da aldeia na "caçada" de pessoas, pergunta que eles próprios se faziam: por que os marehai, os militares, estavam matando aquelas pessoas?..."*

El presente trabajo consiste en una etnografía de la memoria colectiva del pueblo Suruí Aikewára<sup>2</sup> (tronco Tupi) de la <sup>Tema Indígena</sup> aldea Sororó, localizada al sudeste del estado de Pará. Ejercicio que pretende dar cuenta de los mecanismos de accionamiento o apaciguamiento del silencio, conforme relatan su propia *historia* acerca de lo que experimentaron durante la represión a la guerrilla de Araguaia en el contexto de la dictadura civil militar brasileira. Problematicando 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, refiriéndonos principalmente a la Comisión Nacional de la Verdad (CNV). e CA?

Como se verá, el silencio ha sido aparentemente disuelto. El año pasado fue creada la "Comisión de <sup>la</sup> Verdad Suruí"<sup>3</sup> y fue elaborado un Informe (de ahora en adelante, denominado Relatorio Suruí<sup>4</sup>) en donde constan varios testimonios de los indígenas, quienes aseveran el haber sido 'presos' en su propia aldea y ser reclutados Aikewara ? ?

<sup>1</sup> Este es un fragmento de la carta que fue escrita por Ywynuhú [y Tiapé] Suruí, la cual fue leída durante el día en el que se hizo la entrega oficial de su Relatorio en la Comisión Nacional de la Verdad, mayo 2014. La carta lleva como título: "O que nós esperamos..."

<sup>2</sup> Los pobladores actuales de la Aldea Sororó señalaron que se sienten identificados al ser llamados solamente de 'Aikewára' pero mantienen también la denominación más "estatal" -Suruí-. Por tal motivo, a lo largo de este trabajo se ha optado por utilizar la denominación completa *Suruí-Aikewára*, al haber sido ésta la sugerencia proveniente de gran parte de ellos.

<sup>3</sup> Más adelante quedará explicitado el porqué del uso de las comillas para referirme a esta Comisión. Adelantando que el uso de este recurso ortográfico pretende visibilizar los conflictos de legitimidad por los cuales atraviesa esta primera experiencia de comisión de verdad en Brasil, tanto para actores externos como para los propios Aikewára.

<sup>4</sup> FERRAZ, I.; CALHEIROS, O. TIAPÉ e YWYNUHU (org.), "O tempo da guerra": os Aikewara e a guerrilha do Araguaia. Relatório apresentado à Comissão Nacional da Verdade, Brasília, maio de 2014. no pub ↙

forzadamente por el Ejército militar para guiarlos en las profundidades de la selva, en cuanto se llevaban a cabo las operaciones de búsqueda y represión de los guerrilleros allí instalados –ahora “los desaparecidos políticos de Araguaia”-.

Sin embargo, lo que subsiste de fondo es el pedido de este pueblo –una vez más colocado- para que los procesos de ampliación y homologación territorial sean revistos por el Estado, dado que la reparación que está siendo solicitada a la Comisión de Amnistía es de carácter colectivo volcado al reconocimiento de su territorio<sup>5</sup>, además de los trece casos individuales que están en proceso de análisis.

Siendo así, parecería que lo que está en disputa son las diferentes concepciones de justicia, verdad –y hasta del perdón-, frente a lo cual, una aproximación más detenida a este caso particular, bien puede conducirnos a pesar ejercicios de memoria que son activados por los indígenas, no tanto con una insistencia por el relato, por la narración en sí, sino por una búsqueda de materialización de esa memoria en su territorio. Tal vez así ya no se necesite hablar ni recordar más, eventos que –como el vivenciado por los Aikewára en la década de los setenta- han dejado marcas profundas y traumas intergeneracionales.

\*\*\*

El día 17 de marzo del 2003 se suscitó un *evento* que una vez más dio cuenta de la tensa relación entre el pueblo indígena Suruí Aikewára con el Estado nacional, mediado éste principalmente por sus órganos de justicia y de control. El hecho se desencadenó a raíz de que un conductor privado irrumpió un bloqueo que había sido montado por los indígenas en la actual BR- 153, poniendo en peligro a algunos jóvenes Aikewára que estaban presentes en tal expresión colectiva de descontento, la misma que se había desatado una vez que fue encontrado otro cuerpo “despejado”<sup>6</sup> en sus tierras.

<sup>5</sup> Pese a que en el capítulo IV abordaremos de manera más detenida y sucinta el tema de la situación de la Tierra Indígena ‘Tuwa Apekuokwera’, 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).

<sup>6</sup> Los Suruí Aikewára reivindican que ha habido un aumento significativo de robos, entrada de cazadores ilegales a sus tierras, acumulación de basura, así como el despojo de cuerpos en la Terra Indígena Sororó después de que fue llevada a cabo la ampliación y pavimentación de la BR-153. Pese a que más adelante se explicará con mayor detalle, se anticipa que la presencia de ‘cuerpos’ *kamará* (no indios) en su tierra es un elemento que guarda relevante relación con la problemática aquí propuesta.

tuwa  
coira  
=CNV

cf  
BELTRAO

Divino Eterno da Silva junto con su acompañante, al haber cruzado en su transporte, la línea de *resistencia* marcada por los indígenas, no consideró que desde la percepción de ellos, invadir el *territorio* significa en extensión, agredir a sus propios ocupantes; razón por la cual, pasaron a ser receptores de algunas prácticas modeladas colectivamente, mediante las cuales, los Aikewára punen a los *kamará punura*<sup>7</sup> en el intento por re-establecer su orden social.

X Como resultado, se desarrolló una manera particular de hacer justicia, en decisión colectiva se determinó que frente a las acciones cometidas, la manera de corregir y punir lo acontecido era mediante el uso de unas ásperas raíces de palmeras conocidas como paxiúba (*Iriartea exorriza*), con las cuales se procedió a “limpiar” el rostro de aquel *kamará* que invadió su territorio y que casi agrede gravemente a jóvenes de la aldea. Todo ello realizado al concebir que “ ‘passar a paxiba’ no corpo de um transgressor tem como finalidade marcá-lo para que não esqueça do ato de violar regras socialmente estabelecidas” (BELTRÃO, 2008: 230).

X Para complejizar aún más el panorama, denuncias frente a tres<sup>8</sup> indígenas de la Aldea Indígena Sororó (sudeste del estado de Pará) habían sido presentadas por el conductor frente a la Delegación de la Policía Civil en São Geraldo de Araguaia, acusándolos de terroristas<sup>9</sup>.

X Tal evento es recogido y analizado en el Laudo antropológico realizado en coordinación de la antropóloga Jane Beltrão (2008), en base al cual propongo colocar las diferentes aristas que compondrán el presente trabajo. Anticipando que el laudo mencionado está siendo concebido en sí mismo como un evento a partir del cual, se despliegan una serie de factores que nos permiten posicionar las primeras ideas y preguntas de esta investigación<sup>10</sup>. El Laudo (2008) en su intento por “dar voz” a los indígenas acusados de cometer varios crímenes, entre ellos, aquel estipulado como X

<sup>7</sup>Término con el cual se designa a “*hombre blanco malo*”. Ya en el primer capítulo se cuenta con un glosario de las palabras en tupi más usadas a lo largo del texto.

<sup>8</sup>Refiriéndose específicamente a: *Umasú, Terí y Alex Suruí*.

<sup>9</sup>Igualmente, más adelante, se entenderá mejor la dimensión y correspondencia de este anunciado con el análisis propuesto en este trabajo.

<sup>10</sup>Se señala que éste fue elaborado- a decir de los autores- como un “instrumento eficiente de transcripción de elocuencia”, como un instrumento para traducir a las autoridades judiciales sobre temas referentes a derechos indígenas.

El laudo es resultado del atendimento dado a la solicitud de la Dra. Ela Wiecko V., Subprocuradora General de la República y Coordinadora de la 6ta Cámara de Coordinación y Revisión del Ministerio Público Federal (MPF) y de la Dra. Eloísa H. Machado, Procuradora de la República en Marabá, refrendado por la ABA.

terrorismo, durante la manifestación colectiva, retrotrae una serie de problemáticas que como se verá durante todo este trabajo, están imbricadas una a la otra.

El día del evento abordado hace parte de una secuencia de otros precedentes de la misma naturaleza, donde los Suruí Aikewára de la Aldea Indígena Sororó (AIS) mostraban su descontento generalizado a causa de la presencia de uno de los ramales de la Transamazónica. En su caso particular, la porción <sup>occidental</sup> oriental de la AIS se vio rasgada en una extensión de 11 km por la BR- 153, operacional que fue abierta por el Ejército nacional bajo la denominación de OP-2 en 1972, a raíz de la eclosión de la Guerrilla de Araguaia. En 1981 ésta fue ampliada principalmente a causa de los intereses colocados en los recursos minerales en Serra Pelada; siendo, finalmente, asfaltada a inicios de la década de noventa.

Tema  
TIS

reflexión

Hecho que por un lado, facilitó la explotación y comercialización de castañaes de la región de Tocantins y Araguaia y que por otro, viabilizó la puesta en práctica de un sistema de agricultura más volcada al mercado aprovechando la nueva salida a la ciudad de Belém.

ganadería  
pecuaria

rodovia BR-153  
n → Belém

X n!  
sa fazenda de fado!

De alguna manera se puede decir que esta propia vía operacional desde sus inicios hasta la actualidad conlleva en sí una parte importante de la historia de este pueblo indígena, que se localiza entre los municipios de São Geraldo y São Domingos de Araguaia (PA). En palabras de Calheiros (2014):

Brejo Belé e harabá

...Essa "comunidade de contrários" típica do "mundo capitalista", define os *kamará*, diferenciando-os dos *aikewaratuó*. Uma cidade (*wetometé*), analogamente a uma aldeia, desdobra-se por meio de suas trilhas -neste caso, suas estradas-, invadindo o espaço circundante, tornando-o parte de sua própria terra. Não é de se estranhar que meus amigos [refiriéndose a los Suruí] tomem a abertura de uma estrada pelo Exército brasileiro no centro de sua terra (a antiga OP-2, atual BR-153) como o momento em que estabeleceram contato definitivo com a sociedade envolvente. Mais do que isso, como o momento em que foram "tirados do mato" e passaram a ser "brasileiros" (CALHEIROS, 2014: 94)<sup>11</sup> ?

En plena dictadura civil militar, los Aikewára recibieron en su territorio a un número considerable de militares (*kamará marehai*) y junto con ellos, a un aparato relevante de violencia. Después de haber superado su cuasi extinción en la década de los años sesenta a causa de una epidemia de gripe, desde 1972 sin conocimiento alguno de lo que estaba ocurriendo ni de quienes eran los nuevos actores que se habían instalado

<sup>11</sup> Ver nota al pie n. 101. ?

en la región (en este caso, a más de los militares, previamente los guerrilleros), se vieron inmersos en un conflicto *ajeno*.

La dictadura se expandió hasta los confines más recónditos del territorio brasileiro, y así como ocurrió en el caso de los Aikewára, varios otros pueblos indígenas fueron alcanzados de distintas maneras por las prácticas sistemáticas de violencia y represión; siendo necesario “pensar-atraves-do-terror” y en los rituales teatrales de conflicto, como nos dice Taussig (1993). ?

Pese a que antes –como después- de 1964, la realidad de los pueblos indígenas en Brasil ha sido crítica y marcada por experiencias de encuentros-contacts, que muchas de las veces han puesto en peligro la propia existencia física de los grupos, durante los años de régimen militar se hizo aún más notorio el uso de la violencia instaurada y respaldada por el Estado, así como la cada vez más militarizada política indigenista concretizada por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI). Violencia que se vio profundamente reforzada con el advenimiento de los diferentes frentes de expansión económica y proyectos de desarrollo proyectados para una supuesta deshabitada Amazonia, como con los planes nacionales basados en la doctrina de Seguridad Nacional (DE FREYTAGS, E. 1999; HECK, E. 1996; QUEIROZ, C. 1999; SILVEIRA, J. 2000; OLIVEIRA, J. 1990; VELHO, O. 1972). ?

Durante el período (1972- 1974) en el que hubo una presencia militar instaurada en la Aldea Sororó, 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 PCdoB en las profundidades de la selva. Además del respaldo y de la mediación funcional de la FUNAI, el aparato militar se valió de otras tácticas para conseguir la ‘colaboración’ de los indígenas, introduciéndose así la catalogación de *terroristas* al interior de la aldea para referirse a los miembros del movimiento subversivo, motivando a un temor colectivo; efectuándose también amenazas referentes a su situación territorial. Situación que representaba ya algunos problemas desde 1968, año en el que la AIS fue interdictada. ?

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 da mata" desde su llegada a la región de 'Bico do Papagaio'<sup>12</sup>, desde 1964. A más de los malos tratos a los que se vieron sometidos durante las jornadas de caza, los hombres aikewára fueron testigos forzados de escenas de tortura a campesinos locales y de la decapitación de algunos de los ex guerrilleros, así como de las diferentes acciones tácticas llevadas a cabo para el desaparecimiento progresivo de sus restos mortuorios durante las llamadas "operaciones limpieza".

El pajé, las mujeres y los niños que fueron quienes quedaron en la aldea, reconstruyen otra memoria, que retrotrae 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 karuwará<sup>13</sup> que los Aikewára habían planificado tuvo que ser cancelada a causa de la intromisión militar. Su cotidianidad se vio trastocada en diferentes niveles y en distintas dimensiones.

Estas nuevas guerras-encuentros que los Aikewára tuvieron con los guerrilleros y con los militares otorgaron nuevos sentidos a sus connotaciones de enemigos, dado que estos fueron adquiriendo nuevas formas. El marco de estas transformaciones está inscrito en las fugas que emprendieron a partir de los 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 pieles<sup>14</sup>.

Cuando se hubo conseguido la misión militar por completo, cuando Osvaldão, uno de los guerrilleros más buscados fue colgado de un helicóptero y paseado por la región, para que tanto indígenas como campesinos lo vieran -a modo de un recordatorio constante y de una amenaza latente- el silencio poco a poco se fue intensificando cada vez más y el apaciguamiento de la memoria parecía tornarse el modo aparente en el que se aprendía a lidiar con ese pasado reciente.

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

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Espíritus de los pajés muertos, que pueden causar enfermedades, sino son realizadas las prácticas rituales necesarias.

<sup>14</sup> Véase más adelante sobre el caso de cooptación de los Aikewára por parte del regional João Correia.

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<sup>15</sup>. 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; situación que sea dicho de paso, los expone a una nueva etapa de re victimización.

Después de la publicación de algunas materias periodísticas<sup>16</sup> 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 Aikewára 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 brasileira está siempre en constante negociación.

### **Del silencio a la producción de la memoria: agencias políticas en encuentro**

Recuerdo que cuando me propuse emprender esta investigación, durante los primeros contactos que establecí con antropólogos que han trabajado con los Aikewára, fue recurrente la alerta que me fue dada sobre que ellos no quieren hablar más sobre ese asunto. Comenzando por el antropólogo Roque Laraia (UNB) que trabajó con ellos en

<sup>15</sup> Claro, considerando las presiones internacionales provenientes de la Organización de los Estados Americanos -OEA, expresadas en su sentencia. Em 2010 "o Brasil foi condenado pela Corte pelo desaparecimento de 62 pessoas entre os anos de 1972 e 1975 e pela não investigação dos crimes. O caso foi reconhecido pela OEA em 2001. Em 2008, a corte expediu um relatório com recomendações ao governo brasileiro, entre elas, a de que identificasse os responsáveis pelos desaparecimentos e concedesse indenizações". "Secretaria de Direitos Humanos divulga sentença da OEA sobre desaparecidos na Guerrilha do Araguaia", Agência Brasil. En: <http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2011-06-15/secretaria-de-direitos-humanos-divulga-sentenca-da-oea-sobre-desaparecidos-na-guerrilha-do-araguaia>, 15-06-2011.

<sup>16</sup> Las materias más evocadas por los propios Surui son: MACHADO, Ismael, 04.12.2012, Diário do Pará y el artículo publicado en la Revista GQ "O segredo dos indios Aikewára". Blog do Lucas Figueiredo (abril-2011). En: <http://lfigueiredo.wordpress.com/2012/01/31/arquivo-de-reporter-o-segredo-dos-indios-aikewara/>

la década de los sesenta<sup>17</sup>, en una entrevista realizada me comentó<sup>18</sup> que cuando él había regresado a la aldea Sororó después de lo ocurrido con relación a la guerrilla, él percato que el ethos del silencio (ARRUTI, 2006) había sido instalado y que él había optado por no abordar ese tema por no perjudicarlos, ello en el contexto antes referido de la catalogación indistinta y cambiante de víctimas/ victimarios.

De igual manera, la antropóloga Iara Ferraz, que ha trabajado con este grupo desde hace cuarenta años aproximadamente<sup>19</sup>, me orientó también en ese sentido, apuntando que “Eles declararam então que não mais falariam sobre o assunto, que desejam esquecer...”<sup>20</sup>. Posteriormente, el actual representante de la FUNAI en Marabá que mantiene contacto regular con algunos pueblos indígenas, entre ellos, los Suruí Aikewára, me comentó: “este é um tema bastante delicado e que tem que ser abordado com muita cautela. Os Aikewara já foram muito assediados acerca dele e também prejudicados por conta de matérias jornalísticas veiculadas sem autorização e com uma abordagem absolutamente descompromissada com a factualidade”<sup>21</sup>

m - l e o antropólogo

La misma apreciación fue compartida por el antropólogo Orlando Calheiros, quien realizó su tesis de doctorado<sup>22</sup> este año, quien me escribió diciendo:

...eles foram utilizados como bodes expiatórios do exército: foram acusados falsamente de terem cortado a cabeça dos guerrilheiros. O que sempre gerou um desconforto e uma má vontade por parte do pessoal. Todas as vezes que eles aceitaram falar sobre o assunto (1) foram enrolados por algum advogado que lhes arrancou dinheiro (2) tiveram suas palavras distorcidas pela imprensa...<sup>23</sup>.

??

Frente a tanta advertencia si decidí continuar fue porque realmente quería intentar entender por qué había sido creada una “Comisión de verdad Suruí”<sup>24</sup>, que como principio básico se pondría socializar los testimonios de los indígenas sobre su perspectiva de los hechos acontecidos. Si por un lado, se reiteraba que los Suruí-

?

<sup>17</sup> Cfr. LARAIA, R.; DA MATTA, R. 1972; 1976; 1985.

<sup>18</sup> Entrevista Prof. Roque Laraia, 14 de mayo, 2014. Brasília.

<sup>19</sup> Como se verá a lo largo del texto, Iara es un actor de alta relevancia en los procesos estudiados, ya que, además de haber producido variados textos, artículos y laudos (Ver bibliografía) sobre los Aikewára a lo largo de esta amplia trayectoria junto a ellos, ella ha acompañado activamente los procesos referentes a su situación territorial y más actualmente, de los pedidos de amnistía. Iara Ferraz actualmente es investigadora por el Colegio Brasileiro de Altos Estudos de la UFRJ, Rio de Janeiro.

<sup>20</sup> Contacto mantenido por mail, Diciembre, 2013.

<sup>21</sup> Contacto mantenido por mail, 10-12-2013 con Juliano Silva, CR Marabá, FUNAI.

<sup>22</sup> Cfr. CALHEIROS, Orlando. 2014.

<sup>23</sup> Contacto mantenido por mail, el día 29 de octubre, 2013.

<sup>24</sup> Más adelante quedará explicitado el porqué del uso de las comillas para referirme a esta Comisión. Adelantando que el uso de este recurso ortográfico pretende visibilizar los conflictos de legitimidad por los cuales atraviesa esta primera experiencia de comisión de verdad en Brasil, tanto para actores externos como para los propios Aikewára.

Aikewára no quieren recordar, en la práctica se observaba la concretización del ejercicio de la memoria con esta instalación.

Durante el mes de noviembre de 2012, una comitiva compuesta por representantes de la Comisión Nacional de la Verdad (CNV), del Grupo de Trabajo Araguaia (GTA)<sup>25</sup> y de la Asociación de los Torturados de Araguaia organizaron una audiencia pública en Marabá, en donde participaron campesinos como los Suruí-Aikewára, quienes abrieron el debate con sus testimonios sobre una historia que hasta entonces no había sido hablada. Como resultado – y con mediaciones de aquellos actores externos – fue creada entonces en el mismo día tanto la comisión de verdad campesina, como la indígena.

Desde aquel momento, los indígenas Aikewára han entrado a formar parte de nuevos contactos en los que han tenido que negociar con integrantes de la Comisión Nacional de la Verdad<sup>26</sup> para posicionar el tema de la *veracidad* de sus relatos. Al respecto, la Secretaria de Derechos Humanos de la Presidencia de la República<sup>27</sup> contrató por el PNUD a la antropóloga Iara Ferraz, [para que junto con Tiapé y Ywinuhú<sup>28</sup> Suruí, realizaran el *Relatorio*,] para subsidiar o proceso de resposta do governo brasileiro face à sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos e

<sup>25</sup> El GTA articula al Ministerio de Justicia, Defensa y a la Secretaria de Derechos Humanos de la Presidencia de la República. En 2009 fue creado el GTA, el mismo que procura localizar e identificar los cuerpos de los guerrilleros y soldados muertos en el episodio de la Guerrilla de Araguaia. En capítulos posteriores se encontrará información más detallada sobre el mismo.

<sup>26</sup> Contacto que principalmente ha sido mediado por la Dra. María Rita Kehl, actual responsable del Grupo de Trabajo respectivo a pueblos indígenas al interior de la CNV.

<sup>27</sup> Mediando la relación entre los Suruí y la SDH-PR el abogado Gilles Gomes, quien al momento del trabajo de campo realizado era el coordinador de la Comisión Especial de Muertos y Desaparecidos Políticos (CEMDP) y Coordinador del GTA para la SDH-PR.

<sup>28</sup> Tiapé como Ywinuhú Suruí son profesores en la escuela "Moroneikó Suruí" de la aldea Sororó. El día en que fue creada la "Comisión de verdad Suruí", María Rita Kehl mencionó que se tramitarían dos becas (con fondos provenientes del PNUD) para que estos dos profesores indígenas pudieran desarrollar una investigación más completa sobre los efectos sociales de la represión militar de la Guerrilla entre los [Gavião, Parakanã, Xikrin y evidentemente, entre los] Suruí Aikewára. En una entrevista con Tiapé Suruí, él mencionó que para acceder a esas becas ellos habían mantenido contacto con representantes del PNUD, quienes les hicieron una serie de preguntas para saber si estaban preparados para realizar tal proyecto y les comentaron que deberían realizar un curso de seguridad.

"Isso vem de lá... de Brasília. Nós pensávamos que era para fazer outra pesquisa", complementó Tiapé. Diario de campo, 06 de mayo, 2014.

Sobre este tema de las becas PNUD, el Núcleo Pedagógico Indígena de la Universidad Estadual de Pará (UEPA) actuaba a modo de intermediario de esta relación. Conversación con Prof. Joelma Alencar, 09-12-2013, Belém.

gds  
ainam  
or  
bolas  
PNUD?

recolher testimonios de los indígenas sobre la situación vivida por ellos durante la represión al movimiento guerrillero del Araguaia en la dictadura militar.

En este contexto político-moral, surgen varias interrogantes, que bien pueden guiar la investigación aquí presentada: ¿Cómo los sujetos Aikewára, 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 esta 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 Aikewára, ¿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 sobre los cuales dicen no desean más rememorar?

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 nel ámbito de esta tensa relación, diferentes perspectivas pueden ser observadas para leer ese evento como marco que desplaza a los Aikewára de su supuesta posición de 'cortadores de cabeza', re-colocándolos ahora, como víctimas y, en esta posición, como posibles sujetos de derechos de reparación. Al fin de cuentas, ¿Qué es lo que los moviliza a ser parte de este tránsito de puntos de vista tan diversos sobre verdad y memoria?

Tomando como referencia los procesos de reparación económica que han sido llevados adelante principalmente por los campesinos que forman parte de la Asociación de Torturados de Araguaia<sup>29</sup>, <sup>desde 2010</sup> actualmente los indígenas Aikewára están solicitando su derecho a la indemnización económica por parte de la Comisión de Amnistía. Este proceso de reparación tiene la peculiaridad, antes mencionada, de pretender rever su situación territorial a modo de indemnización colectiva, embora esta figura jurídica não exista na legislação brasileira relativa à anistia.

<sup>29</sup>En este caso, el "mediador" es Sezostrys Alves, actual coordinador de tal Asociación. De los 400 pedidos de amnistía para campesinos de la región de Araguaia, hasta el presente 44 fueron aceptados, pasando así a tener el derecho a la reparación económica prevista. Cfr. Caderno 1, *Correio do Tocantins*, Marabá, 10 e 11 de Junho 2010.

CA  
antem  
a CNV

2010

En síntesis, las batallas actuales en los que están inmersos los Suruí-Aikewára contemplan dos cuestiones principales: a) la lucha por la reparación económica (derecho a ser reconocidos como amnistiados según los parámetros establecidos por la actual Comisión de Amnistía, por lo experimentado por ellos durante los años de chumbo), y b) la cuestión de la verdad histórica, especialmente en oposición a otras versiones de la historia que fueron publicadas en materias periodísticas en el pasado, y frente a lo cual, los Suruí-Aikewára muestran malestar por la supuesta tergiversación de los hechos, queriendo entonces que esa "historia verdadera", que denota su perspectiva de los hechos, sea socializada.

CA

CNV

De tal manera, es posible dibujar una red en la cual se vislumbran el entramado más sociológico, en el que se halla inserta la recientemente conformada Comisión de Verdad Suruí.

as por!

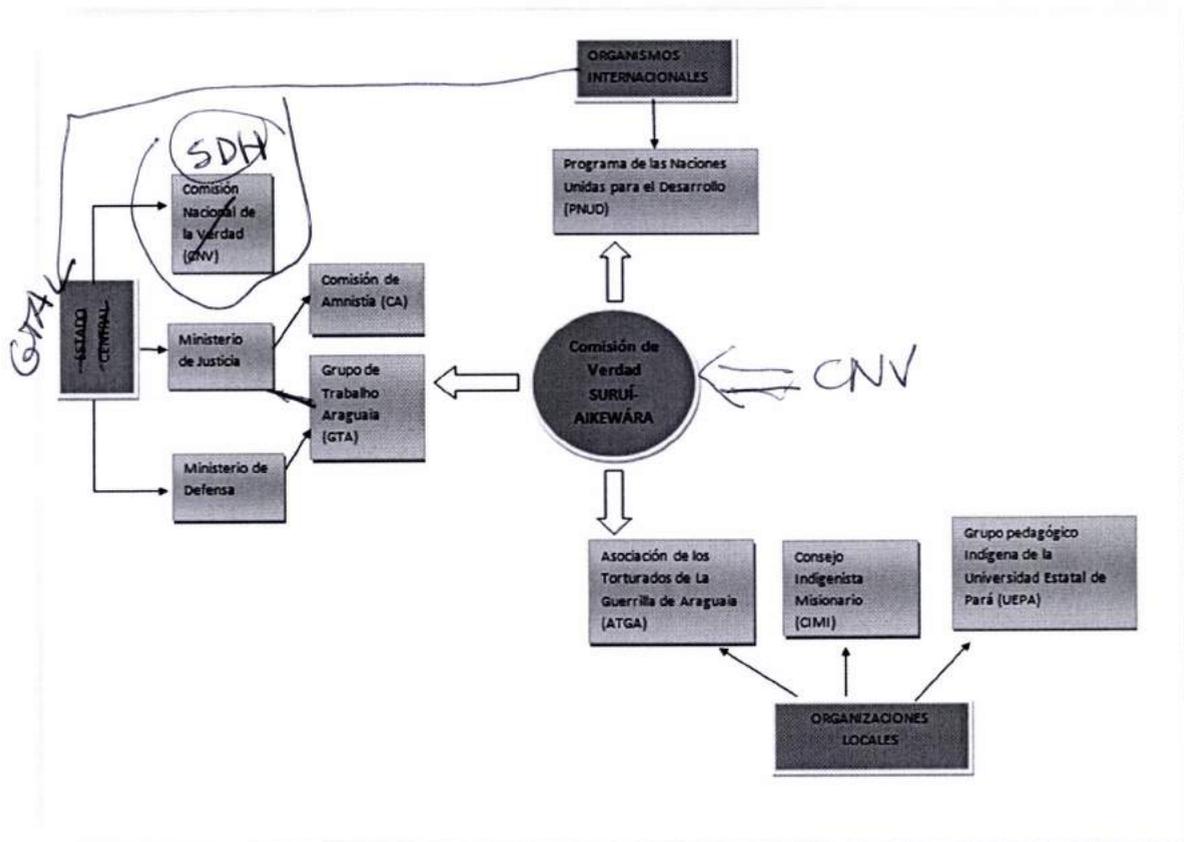


Gráfico 1. Mapa de actores implícitos.

REPAZOR

## Por una sensibilidad jurídica, reconocimientos de derechos y verdades otras

Volviendo al Laudo antropológico (2008) anteriormente aludido, se observa que frente a la presencia de esta autopista que cercenó su territorio, los Suruí-Aikewára se manifestaron y señalaron en ese entonces, que a modo de reparación, ellos tenían interés en tratar una vez más el tema de la demarcación de sus tierras. En ese sentido, el valor compensatorio se encontraba intrínseco al reconocimiento propio del territorio indígena, su indemnización pasaba por la posibilidad de dar origen a una nueva *aldeia*, una nueva *comunidade* (Calheiros, 2014).

Ello, da cuenta de una secuencialidad de negociaciones irresueltas, Beltrão añade que:

A OP-2, depois PA-253, hoje BR-153, constituiu o início de uma longa história de perdas não negociadas que os Suruí Aikewára foram obrigados a enfrentar. Ao longo de 26 anos nenhum reparo pelas perdas sucessivas de parte do seu território foi feito... Algumas perdas são irreparáveis, tanto que, ainda, suscitam demandas e estão a exigir reparos (Beltrão, 1998: 211).

La historia de resistencia Suruí frente a los diferentes frentes de expansión económica presentes fueron configurando esa necesidad de demarcar un territorio, entendiendo por qué ésta llegó a ser la principal demanda de los indígenas durante todo el proceso de contacto re-activado con la presencia de la BR-153.

Así como en el 2003, los Aikewára decidieron manifestarse y después sancionar al infractor en base a una deliberación colectiva, hoy por hoy, se observa que ha sido re activada lo que Beltrão ha llamado de *sensibilidad jurídica*<sup>30</sup> Suruí. Sobre la cual, la autora referida alude que: “A essência da sensibilidade jurídica Suruí não está na aplicação dos princípios processuais inerentes ao direito positivo, nem na apuração dos fatos e sua adjudicação, mas, essencialmente, no juízo de “adequação e inadequação” à situação fática aos valores coletivos do local” (ibid: 250).

Y es justamente este concepto en base al cual se realizará la discusión propuesta en este trabajo, es decir, intentando entender así los accionamientos políticos propuestos desde dentro de la aldeia, los mismos que se combinan, yuxtaponen – o a veces se

<sup>30</sup> Para Geertz (1998), la sensibilidad jurídica es como un “... complexo de caracterizações e suposições, histórias sobre ocorrências reais, apresentadas através de imagens relacionadas a princípios abstratos” (GEERTZ, 1998, p.325). Siendo así que la llamada sensibilidad jurídica presenta variaciones en los medios que utiliza para presentar los eventos judicialmente, en las distinciones que establece, en los símbolos a los cuales recurre y en el poder que tales diferencias ejercen sobre los procesos de la vida social frente a otras formas de pensar, actuar y sentir.

|| ←  
-

BIBLIO ?  
cf. BELTRÃO!

oponen- a las gramáticas y códigos propios del mundo “legal”, concebido desde la racionalidad jurídica positiva.

H-de campo!

Siendo así que, insistimos en que el objetivo central que esta investigación persigue es el de etnografiar el proceso de revitalización de la memoria 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 Aikewára se han visto inmersos en dinámicas propias de la justicia transicional brasileira, relacionándose y negociando con parámetros más amplios sobre verdad, justicia y reparación, formando parte de procesos llevados adelante por la Comisión de Amnistía y la Comisión Nacional de Verdad.

Visto desde tal perspectiva, la idea es dar lectura a los mecanismos mediante los cuales los Aikewára actualizan sus propias concepciones de justicia a los “rituales jurídicos de los blancos” (Beltrão, 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’.

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 forzosamente 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 todos<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Así 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).

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 Surui Aikewára, el “levantarse” (*ku'om*) es “toda acción capaz de desencadenar un emprendimiento colectivo”<sup>32</sup>... 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). Siendo que, todo comienza justamente por este ‘levantarse’ de algo o de alguien, que pasaría a ser así el dueño (*sara*) de lo engendrado.

Así, una reparación individual no se engendraría en una noción de pueblo Aikewára, 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 Marilyn Strathern (1988) no existe fuera de la relación que los produce, la demanda de reparación agenciada por el reconocimiento de su territorio, afectado 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, como bien nos orienta Calheiros (2014).

### Hipótesis y objetivos

El ejercicio etnográfico propuesto dará cuenta de un movimiento de adentro hacia afuera, retratando de manera crítica, las negociaciones que los Aikewára han hecho internamente y después, en base a los encuentros que han tenido en este último año en los espacios de las Comisiones (de Verdad y de Amnistía).

Para la dimensión más interna resulta importante posicionar elementos etnológicos referentes a lo que los Aikewára entienden por justicia, por castigo, para con ello, intentar dar luces sobre las interrogantes que guían implícitamente esta investigación: ¿Por qué se rompió el silencio instaurado en la aldea Sororó?, ¿Es la conformación de una comisión de verdad el mecanismo más acorde a las concepciones

<sup>32</sup> Calheiros, 2013: 36. Nota al pie n. 42

de justicia aikewara? O como ellos la agencian conforme sus regímenes de conocimientos y socialidad?, ¿Es exclusivamente la búsqueda por una reparación (individual y colectiva) lo que los ha hecho activar su *sensibilidad jurídica* al momento de aproximarse y negociar con estos nuevos espacios y discursos en torno a la verdad y a la justicia?

En otras palabras, caracterizar analíticamente el lugar de los Suruí-Aikewára en ese traslado de paulistas- terroristas- desaparecidos en el evento de Araguaia es uno de los objetivos centrales que este trabajo se propone, esperando aportar con algunos elementos para ir llenando poco a poco el vacío que existe aún sobre la reconstrucción de la memoria indígena [y campesina] sobre este hecho particular.

Además, la presente investigación objetiva ser de fondo una etnografía del *silencio colectivo* en la aldea Sororó, que prevé identificar en su camino de construcción, las posibles razones por las que a momentos éste desaparece y en otros se re-activa. Y dado que durante este proceso de instalación y (des) instalación del *ethos del silencio* se fue configurando una red social con la cual la "Comisión de Verdad Suruí" interactúa, intentar dar cuenta de esta trayectoria de acciones nativas y de negociaciones para las cuales los actuales Aikewára se valen de gramáticas externas, yuxtaponiéndolas con su ética y *sensibilidad jurídica* propias.

Claro que en este camino surgen varias confrontaciones de sentidos, entre las mismas instituciones estatales, entre el Estado y los Suruí-Aikewára, y entre ellos mismos, sobre la legitimidad de la "comisión de verdad indígena". En ese debate es imperativo enfatizar en los propios des-encuentros internos, reconociendo que al interior de la *comunidad aikewára* se desdobl原因 unas separaciones internas: los pobladores de la aldea Sororó cuestionan la 'indianidad' de aquellos que se localizan en la aldea Itahy y en relación al tema de la "comisión Suruí" se han desatado algunas discrepancias. De igual manera, es notable que la cada vez más numerosa *conversión evangélica* de los Suruí bien podría estar trayendo al debate interno otras tonalidades en relación a lo que se concibe como 'perdón', 'verdad', subtemas que guardan estrecha relación con la problemática general.

Problematizar su opción por un pedido de reparación colectiva, que de nuevo visibiliza la conturbada relación que el Estado ha concretizado con los Suruí mediante la puesta en práctica de su política indigenista, que bajo la supuesta tutela brindada, fue

cómplice directo del reclutamiento durante los años setenta y de procesos previos y posteriores de políticas agrarias y de desarrollo que los han ido cercando progresivamente, recortando su territorio y limitando más su circulación por él.

Como objetivos específicos pretendemos dar luces sobre posibles lecturas de alcance etnográfico alrededor principalmente de maneras propias de entender lo que es justicia, y ésta puesta en relación (por veces de confronto, otras de negociación) con una racionalidad positiva del derecho nacional. La razón por la que en este trabajo se reconoce que están siendo colocados posibles acercamientos a temas referentes a implicaciones y accionamiento de justicia indígena, es porque los datos obtenidos en campo son insuficientes para lanzar a argumentos muy apresurados. El tema y su complejidad ameritan un convivio más profundo con la realidad de un pueblo.

En este mismo sentido, otra de las 'luces etnográficas' tiene que ver con cuestiones de orden más simbólico acerca de lo que, en planes cosmológicos, podría significar para los Suruí-Aikewára todo ese proceso particular de tratamiento de los muertos - con sus restos enterrados y desenterrados- de *kamara* en su territorio, principalmente en la Serra de las Andorinhas, el lugar considerado por este pueblo, como el lugar de los espíritus, como la morada de los *karuwara*. La intencionalidad es dejar abiertos nuevos cuestionamientos sobre ¿Qué implicaciones tendría el hecho de ser testigos de desenterramientos durante los procesos de búsqueda de los desaparecidos 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 su territorio.

Por último, como otro objetivo específico, este trabajo se plantea abrir el debate con unas primeras reflexiones sobre lo que posiblemente podría significar esta "comisión de verdad indígena" 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 brasilero, 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-Aikewára: pesquisa, campo y alcances metodológicos

Cuando empecé a interesarme en la problemática sobre *indígenas en la dictadura militar*, me deparé con varias realidades experimentadas por grande parte de los pueblos indígenas en Brasil, siendo quizás uno de los casos más emblemáticos la existencia de la "Colonia de Recuperación de indios delincuentes" (CAMPOS, 2012) en el Puesto Indígena Guido Marlière, en el territorio indígena Krenak (MG). Era un presidio al cual fueron llevados centenas de indígenas de diferentes grupos étnicos al haber sido acusados de diversos "delitos". Del mismo modo, el caso del genocidio Waimiri-Atroari (AM) y la propia creación de la Guardia Rural Indígena (GRIN) en 1969 (FRAYTAS, 1999; SILVEIRA, 2003) fueron delineando un camino que me permitió visualizar el tamaño de esta problemática<sup>33</sup>.

Sin embargo, mientras más me aproximaba a la bibliografía especializada que traía consigo casos concretos de represión y la violencia vivenciadas por los pueblos indígenas durante este período particular de la historia brasileira, más parecía irse reafirmando una primera hipótesis, al dar cuenta de que la violencia experimentada por los pueblos indígenas en Brasil era evidente desde antes como después de los años del período dictatorial. Período que parece que se extiende en el tiempo, a modo de un *continuum*.

En medio de esta aproximación a escenarios de violencia contra pueblos indígenas en el período comprendido 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. Este fue justamente el caso de los Suruí-Aikewára.

Intentaba imaginar el impacto que para un pueblo indígena podría tener el hecho de que no mucho después de su primer contacto (1953) hubieran llegado a su territorio todo un aparataje militar, que además los colocó en una situación en la que debían colaborar forzosamente por temor a 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 Nacional.

<sup>33</sup> Resultando muy oportuna la reflexión sobre los datos que el recientemente descubierto "Relatório Figueiredo" (1967) trae para la discusión de la problemática sobre indígenas en la dictadura militar. FONTE?

Fue así que decidí realizar mi trabajo de campo. A más de las dificultades expresas para tratar este tema me encontré con otras en el camino que hicieron que mi aproximación directa con los Suruí-Aikewára se viera un poco retrasada. Antes de ir hacia el estado de Pará, conté con la orientación de Marcelo Zelic (Grupo Tortura Nunca Mais, SP), fue él quien me presentó a Paulo Fonteles Filho –en ese momento, vicepresidente del Comité Paraense por la Verdad, Memoria y Justicia- persona que como se verá más adelante, guarda estrecha relación con el evento de Araguaia y después, con la propia “Comisión de Verdad Suruí”.

Ya en la ciudad de Belém comencé por asistir a la creación de la Comisión de Verdad del Estado de Pará<sup>34</sup> en la Asamblea Legislativa (ALEPA) en el mes de marzo del presente año. En esa misma ciudad pude contar con la orientación de Rodrigo Peixoto (MPEG) y Marcos Reis (CIMI- Marabá).

Posteriormente, con indicación de la profesora Jane Beltrão, llegué a Luiza Mastop, siendo quien medió el primer encuentro que tuve con el cacique Mairá<sup>35</sup> en la aldea Sororó. El cacique nos<sup>36</sup> recibió en su casa. Nos pidió que le explicásemos cuál era nuestro objetivo de estar allí y lo que pretendíamos –cada cual con su investigación-.

<sup>34</sup> Vale anotarse que la instalación respectiva de tal Comisión sucedió este 1o de septiembre, 2014 y está compuesta por representantes de diversas entidades civiles como: las Secretarías de Estado de Justicia y Derechos Humanos (Sejudh) y de Seguridad Pública y Defensa Social (Segup), Archivo Público Estatal, Comisión de Derechos Humanos de la Asamblea Legislativa, Orden de los Abogados de Brasil (OAB), Sociedad Paraense de Defensa de los Derechos Humanos, Comité Paraense por la Verdad, Memoria y Justicia, el Consejo Regional de Psicología y el Sindicato de Periodistas de Pará. Su coordinador actual es Egidio Sales Filho (OAB/PA).

“Ainda existem muitas perguntas que não foram respondidas sobre o regime militar brasileiro. No caso do Pará, e especificamente no episódio na Guerrilha do Araguaia, ainda continuamos com muitas indagações principalmente sobre os mortos e desaparecidos desse período. Por isso precisamos recolher depoimentos, ouvir pessoas, investigar a história e garantir a transparência da história e da memória às futuras gerações” (“Comissão da Verdade vai investigar casos de tortura no regime militar”, Agência Pará de Notícias. En: [http://www.agenciapara.com.br/noticia.asp?id\\_ver=104413](http://www.agenciapara.com.br/noticia.asp?id_ver=104413). Actualizado en 25/08/2014.

<sup>35</sup> Mairá Suruí tiene cargo de cacique por línea de descendencia, además de ello, es evangélico y muchas de las veces ha sido el ‘pastor’ de los cultos llevados a cabo. “Mairá, que entre todos era dito como o ‘maior dos crentes-eté’ do Sororó, o mais ‘verdadeiro...’” (Calheiros, 2014: 133). En la dimensión de política local, ha concurrido diversas ocasiones al cargo de vereador en una ciudad vecina, ocupando actualmente un cargo de asesor en la Prefeitura de Brejó Grande do Araguaia.

<sup>36</sup> Me refiero en esta persona del plural, dado que la entrada a la aldea fue junto con la antropóloga Eliana Ordoñez, quien realizó su tesis de maestría en antropología visual para la Goldsmiths College University of London, junto con los Aikewára. El resultado de este trabajo (que contó con la participación activa de algunos jóvenes suruí-aikewára que formaron parte del taller de producción audiovisual dictado por la misma antropóloga) es un documental titulado: “AIKEWARA, looking back on memory”, 2014.

Cuando concluí mi breve exposición, de nuevo, el silencio se impuso. En ese momento en el que realmente llegué a pensar que mi entrada en la aldea se vería imposibilitada decidí reforzar mi explicación comentando al cacique que mi intención no era hacer que ellos revivieran ese pasado difícil, sino el de reflexionar junto con ellos lo que estaba ocurriendo más en el presente con relación a procesos coyunturales en la Comisión de la Verdad.

El cacique buscó el consejo de dos hombres antes de tomar su decisión referente a mi entrada a la aldea, así como para la realización de esta investigación. Justamente sus 'consejeros' fueron Tiapé e Ywynuhũ, los dos profesores [Suruí] que habían participado meses anteriores en el proceso de revisión del *Relatorio Surui* (CNV). En ese momento fue Ywynuhũ quien señaló que yo podría ayudarlos en la realización de la investigación que llevarían a cabo bajo los requerimientos del PNUD<sup>37</sup>. Después de que entre ellos llegaron a un consenso, se nos fue comunicado que podríamos llevar adelante nuestras propuestas.

El siguiente paso era exponerlas frente a todos los demás en la aldea, fue así que la siguiente noche Mairá realizó la convocatoria en la *casona* y allí socializamos la idea. Aparentemente, de forma general no se percibió mucho interés, nadie preguntó nada en especial ni tampoco se hicieron comentarios en torno a lo que les estaba explicando. Tiempo después entendí que parte de ese silencio respondía al temor que tenían ante cualquier complicación que pudiese surgir en cuanto los pedidos de amnistía individuales estaban siendo tramitados y valoradas en el espacio de la Comisión de Amnistía<sup>38</sup>.

Por esta razón, se sostiene que, 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 Universidades de São Paulo (USP, UNICAMP), Minas Gerais (UFMG), Rio de Janeiro (UFRJ, Museu do Indio), archivo personal de Marcelo Zelic y

<sup>37</sup>Colaboración que no pude brindar, dado que, entre otras situaciones, las becas prometidas no habían sido efectivizadas.

<sup>38</sup>Anticipando que, -según me fue referido por Iara Ferraz- el día 19 de septiembre, 2014 será llevada a cabo la sesión de juzgamiento de dichos procesos, esperándose tal sentencia (comunicación personal, 05-09-2014).

André Campos<sup>39</sup>, ambos ubicados en la ciudad de São Paulo. Posteriormente, ya en el estado de Pará, este levantamiento se vio ampliado con lo hallado en la biblioteca de la UFPA (sede en Belém y en Marabá), así como en la UEPA.

La segunda fase fue direccionada a la realización del trabajo de campo, el cual como fue señalado anteriormente, incluyó primeramente un tiempo de permanencia en Belém y en Marabá (febrero- abril 2014). En la aldea Sororó<sup>40</sup> (26 de abril – 03 de junio 2014), además de la técnica cualitativa de observación participante, me valí del uso de un diario de campo y de la realización de entrevistas a informantes clave.

Desde la aldea Sororó, pude trasladarme junto a *Teri, Tawé, Api, Ywynuhú y Mahú Suruí* hacia Brasilia. Allí, el día 12 de mayo de 2014 se llevó a cabo en las instalaciones de la FUNAI una reunión en la que fue discutida el tema de su actual situación territorial<sup>41</sup>, de la cual solamente pude participar dado que Ywynuhú me solicitó que realizara la filmación del evento, en ese momento sentí de manera práctica el fuerte poder que tiene una cámara de video y en proyección, el uso y registro de imágenes. Ellos 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. Siendo así, que la posibilidad de la imagen permitió mi 'entrada' a espacios tan restrictos, después de todo yo solo había podido compartir en la aldea Sororó algunas semanas.

<sup>39</sup> André Campos es periodista y se ha dedicado en varios artículos a difundir información sobre el Presidio Krenak-MG y algo sobre prisiones clandestinas durante dictadura civil militar. (Ver principalmente: "O presídio indígena da ditadura", Brasil de Fato. Em: <http://www.brasildefato.com.br/node/10854>: 09-10-2012.

<sup>40</sup> En este momento dejó 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. Sin embargo, con los datos obtenidos pretendo problematizar justamente estos 'malestares' evidentes y sus repercusiones en la problemática que nos convoca en este trabajo.

Dejando claro entonces, que a lo largo de este trabajo nos remitiremos exclusivamente a la opinión de los Aikewára de Sororó, quienes en sus discursos sobre la "comisión Suruí" y sobre los procesos indemnizatorios se refieren y cuestionan a los pobladores de Itahy. Para mayor profundización véase la discusión en capítulo IV.

<sup>41</sup> Léase en el capítulo IV a más detalle sobre las discusiones mantenidas en esta reunión.

Bajo esta misma dinámica y por pedido de los cinco Aikewára, pude participar también de la “sesión cerrada”<sup>42</sup> en la que María Rita Kehí de la CNV recibiría oficialmente el *Relatorio Suruí* para ser incorporado en el Informe final del Grupo de Trabajo encargado de pueblos indígenas dentro de la Comisión Nacional. Finalmente, aprovechando su presencia en Brasilia, fue solicitada una reunión en la Comisión de Amnistía –Ministerio de Justicia- en donde el actual presidente y vicepresidente<sup>43</sup> de la misma recibieron a los cinco indígenas, junto con la antropóloga Iara Ferraz y Juliano Silva, antropólogo en la FUNAI-Marabá,<sup>44</sup>. Mi presencia de nuevo marcada estuvo por la insistencia en registrar<sup>45</sup> lo “allí hablado”<sup>46</sup>.

Así mismo, la realización de micro etnografías fue determinante para describir y problematizar los encuentros entre los Suruí-Aikewára con los representantes de la CNV y de la Comisión de Amnistía en Brasilia, así como la realización del material audiovisual aludido. Finalmente, la tercera fase metodológica se basa en técnicas destinadas a la organización y escrita de la tesis, mediante uso de una guía y fichas temáticas. 3

Durante 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), habiendo convivido en la aldea Sororó (abril-mayo 2014), pero también habiéndome desplazado junto con algunos Aikewára hacia los diferentes espacios en donde transitaban para socializar su ‘verdad’ y en búsqueda de que sus derechos indemnizatorios -al identificarse como víctimas directas de la represión de la dictadura militar- fueran reconocidos y agilizados.

---

<sup>42</sup> Sobre este evento (13 de mayo de 2014) remitase a la micro etnografía expuesta en el capítulo V.

<sup>43</sup> Abogado Paulo Abrão y Hna. Sueli Bellato, respectivamente.

<sup>44</sup> Quienes naturalmente participaron de las otras dos reuniones anteriormente aludidas.

<sup>45</sup> Cabe 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 con los cuales tuve más relación a causa del tema: Ywynuhû y Tiapé Suruí y al representante (antropólogo) 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 “desentendimiento” potencial con las instancias estatales en cuestión durante su proceso emprendido de pedido de amnistía.

<sup>46</sup> Igualmente acerca de esta sesión en la Comisión de Amnistía, remitase al capítulo IV.

## Estructura de la tesis<sup>47</sup>

En base a todo lo anteriormente expuesto, se consideró que la manera más apropiada para presentar los datos es en una estructura que contempla cinco capítulos, organizados de la siguiente manera:

### 1. Presentación histórica - etnográfica de los Suruí-Aikewára

Dado que, durante el trabajo de campo no fue posible profundizar en temas referentes a la socio cosmología aikewára, en el primer capítulo se busca poder dotar al lector de ciertos elementos etnográficos claves referentes a concepciones de: comunidad, guerra, enemigos, fuga, castigo, venganza, muertos y espíritus. A causa de que es evidente que la producción bibliográfica en relación a discusiones sociocosmológicas de los Aikewára es bastante limitada, se resalta que para este primer capítulo se dialogará principalmente con Orlando Calheiros (2014), al constituirse ésta en la obra más reciente y completa desde esta perspectiva.

Sin embargo, al reconocer la relevancia de esta obra actual, no dejaremos de lado aportes más 'clásicos', en donde la producción teórica-analítica del Prof. Roque Laraia (1967, 1986) es altamente relevante y que permite ser re-actualizada y re-discutida, y trabajos de disertación de Luisa Mastop-Lima (2002) y de Gilmar Matta (2007). De igual manera, este primer capítulo (en su segundo acápite, 1.2) se propone contextualizar las primeras experiencias de encuentros –que terminaron por ser *fugas*– que los Suruí Aikewára mantuvieron con otros pueblos indígenas vecinos y con la sociedad envolvente desde su 'primer contacto' hasta finales de la década de los cincuenta. Para ello, siguiendo un modelo deductivo, presentaremos a los Suruí Aikewára en sus condiciones de hoy en día, para después sí retomar la discusión en base a este 'recorrido' de *fugas*.

### 2. Las guerras Aikewára y sus nuevos "enemigos"

Durante la realización de este capítulo se prevé presentar brevemente el contexto macropolítico en el cual se insieren los nuevos contactos establecidos por los Suruí Aikewára a partir de la década de los años 60', con énfasis en la realidad experimentada en la Amazonia a partir del golpe civil militar de 1964, con presencia de programas,

<sup>47</sup>Ver anexo: Tabla 'Estructura tesis' en donde consta separadamente para cada capítulo: título, estructura, referencias teórico-documentales a ser usadas, referencias basadas en datos obtenidos en campo y cuestiones analíticas abordadas.

planes y proyectos de desarrollo (frentes de expansión económica) pensados para la región de Araguaia especialmente. A partir de allí, en los tres acápite subsiguientes (2.2, 2.3, y 2.4) se contemplará el análisis de los nuevos encuentros a los que los indígenas de la TI Sororó se vieron expuestos con la eclosión de la Guerrilla de Araguaia.

(67) Primeramente, trayendo a la discusión el encuentro con los llamados “*paulistas* o *povo da mata*” desde 1964, después, a partir de 1972, cuando los Aikewára fueron reclutados de manera forzada a participar de las emprendidas militares en la región, “teatro de “guerra” en el que se quiere reflexionar principalmente sobre la adopción de nuevos términos en la aldea –como terroristas- y sobre las amenazas militares sobre posible pérdida de territorio frente a negativas de “apoyo” de los indígenas durante la realización de las operaciones de exterminio a los ex militantes del PCdoB.

Y por último, se contemplará el encuentro que los Suruí han tenido que hacer con asociaciones de familiares de los “desaparecidos políticos” de Araguaia y de organismos interministeriales en la búsqueda de sus restos mortuorios, desde 1980 con la presencia de las caravanas de familiares hasta la actualidad con la presencia del GTA.

En ese momento del análisis se considera oportuno pensar en posibles procesos de re-victimización de los Suruí-Aikewára, así como un posible de choque de percepciones en torno al tratamiento de los muertos: entierros en lugar que forma parte de su geografía sagrada, la Serra de las Andorinhas y sus des-entierros. Y en esta secuencialidad de ‘nuevas guerras’ problematizando en el rol de la FUNAI, como ente ‘mediador’.

En esta misma línea, se cerrará la discusión planteada con una breve reflexión sobre la “*guerra que veio depois...*” con la intención implícita de visibilizar esta cierta continuidad de acontecimientos como pertenecientes a un mismo padrón represivo (Peixoto, 2011, 2014).

### 3. Derecho a la verdad

Ya, en el tercer capítulo se propone aproximarnos más a hechos más actuales que retrotraen el proceso mismo de creación e instalación de la “Comisión de <sup>Ver</sup>Verdad Suruí-Aikewára”, discutiendo en torno a la representatividad (o no) de la comisión

indígena desde una perspectiva *emic*, de la pertinencia de esta comisión frente a la sensibilidad jurídica suruí. Así como, motivando a una discusión sobre la “historia verdadera” aikewára expuesta principalmente en el *Relatorio Suruí*, el cual será tratado en este capítulo como un evento, como un objeto de estudio en sí, pese a que de él se tomen citas relevantes que serán distribuidas a lo largo de todo el texto, según resulte más pertinente.

#### 4. Memoria y reparación

Lo que se profundizará en el capítulo cuarto será sobre el proceso de pedido de reparación económica, en donde el territorio juega un papel importantísimo y sobre la aproximación que han tenido los Aikewára con la Comisión de Amnistía para ser considerados amnistiados a causa de la(s) violencia(s) sistemáticas sufridas y para sí poder demandar su derecho reparatorio; deteniéndonos un poco en algunas tensiones analíticas en torno a: proximidades-diferencias con proceso campesino, a diferencias dentro de la aldea (sea por orden identitario o religioso).

#### 5. 'Comisión Suruí' y la fórmula transicional brasileira

Comenzando con una microetnografía sobre la participación de los Suruí Aikewára en la Comisión Nacional de la Verdad se abrirá el debate con algunas colocaciones acerca de posibles implicaciones en torno a la existencia de una “comisión de verdad indígena” en el contexto más amplio de justicia transicional brasileira, dando cuenta de ciertas características propias del *"modelo de transición brasileira de responsabilidades abstractas"* (Torelly, 2014).

En ese sentido, lo que se procura a lo largo de este capítulo es enmarcar esta opción particular de “hacer justicia” suruí en un contexto más amplio de nivel nacional. Al ser la “Comisión de <sup>la</sup> verdad Suruí” la primera experiencia de este tipo en Brasil, reflexiones sobre conceptos como justicia de transición, conciliación, reparación, verdad e inclusive el “perdón”; bien pueden aportar nuevos elementos para reflexionar sobre las implicaciones que los propios conceptos traen consigo, analizando la manera particular en las que éstos logran calar e imbricarse con el contexto Suruí- Aikewára. Claro, revelando las contradicciones y resistencias halladas en el camino.

El hilo teórico conductor estará basado principalmente en abordajes sobre memoria y silencio, recurriendo a ‘clásicos’ (RICOEUR, 2008; HALBWACHS, 2004;

POLLAK, 1989; AUGÉ, 1992, 2001), procurando aproximaciones a discusiones más específicas sobre el silencio, relación memoria-trauma (SELIGMANN-SILVA, 2008) y memoria-territorio (ARRUTI, 1999; 2006). Sin embargo, las propuestas teóricas<sup>48</sup> con las cuales dialogaré de forma más pormenorizada en cada capítulo están expuestas en la Tabla que sigue a continuación (Documento anexo).

---

<sup>48</sup> Las referencias completas se encuentran en apartado 'Bibliografía'.



# CAPÍTULO I

## PRESENTACIÓN HISTÓRICA - ETNOGRÁFICA DE LOS SURUI- AIKEWÁRA

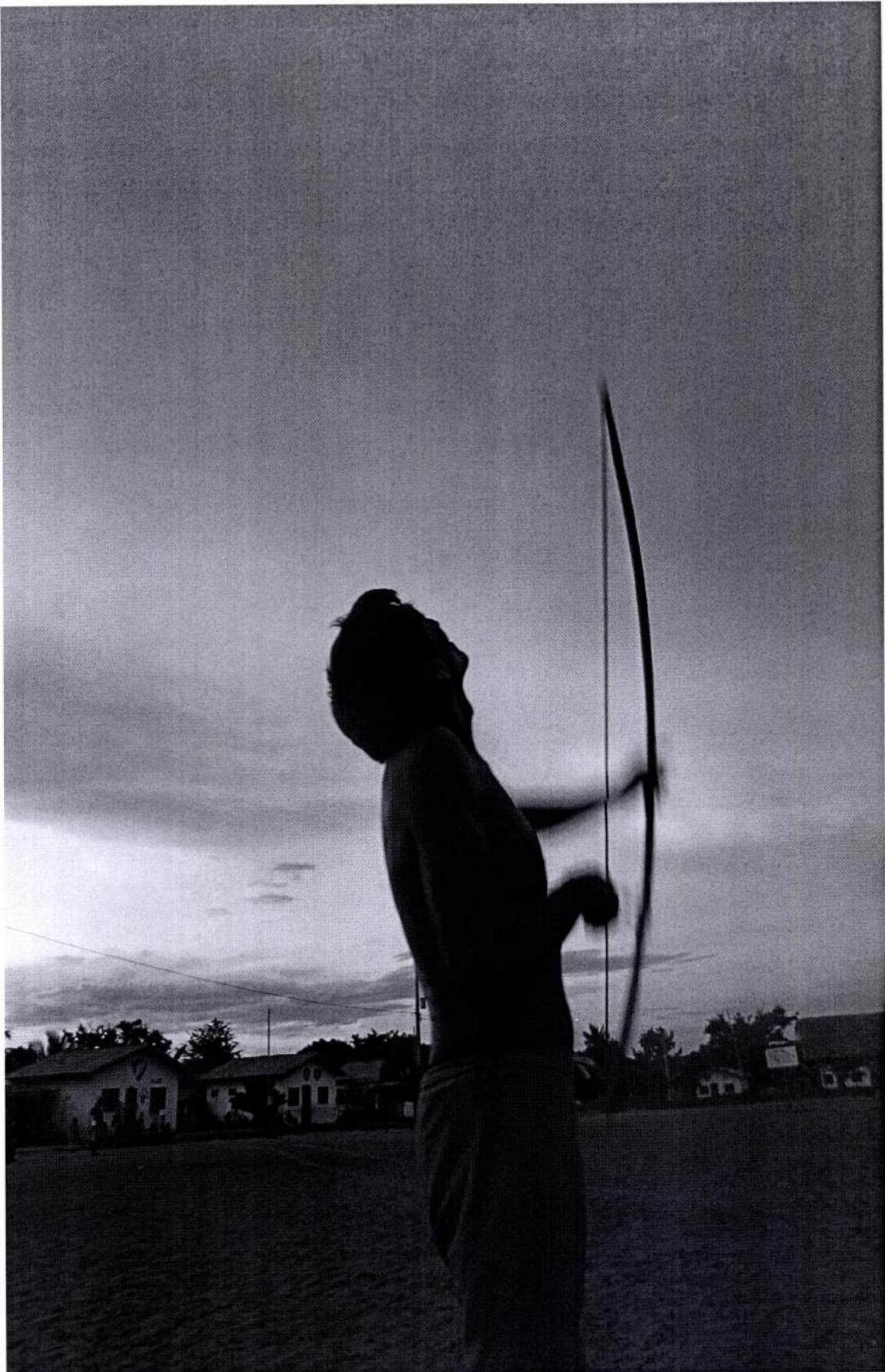


Foto 1. Api lanzando su flecha- de fondo, el "centro" de la Aldea Sororó, 2014.

Siguiendo el orden analítico-discursivo propuesto en la Introducción de este trabajo, en el presente capítulo realizaremos una aproximación en torno a algunos elementos socio-cosmológicos del pueblo indígena Suruí-Aikewára, los cuales irán dialogando con las demás artistas analíticas que componen este trabajo de manera integral. Pese a que la producción etnográfica sobre este grupo es bastante limitada, hemos optado por realizar un recorte con el fin de profundizar en los elementos que están más estrechamente relacionados con la temática general; siendo así, que la lectura aquí propuesta se centrará principalmente en conceptos etnográficos referentes a: guerra, enemigos, fuga, castigo y venganza, muertos y espíritus.

O. CALHEIROS

Teniendo como análisis de fondo para estas cuestiones, lo que los Aikewára asumen como *comunidad* y su manera de dar tratamiento a la diferencia.

## 1.1 Alcances socio cosmológicos aikewára

### Comunidad- aldea: “A -etom aikewára”

Acerca su origen mítico, los Suruí -Aikewára 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 (Parakana, Asurini y Suruí Aikewára) (MASTOP, 2002: 21). Cuentan también 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 animales<sup>49</sup>, 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*<sup>50</sup>, 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 (FONTE??)

Siguiendo la lectura propuesta por Calheiros, la *-etom* no se reduciría a una simple delimitación objetiva de un espacio geográfico, dado que “seu valor [...] é

<sup>49</sup>Solamente existía jabuti (*Chelonoidis denticulata*). Para profundizar sobre el apareamiento de los animales, remitirse al mito aikewára: “O caminho da anta” (CALHEIROS, 2014: 44)

<sup>50</sup>Que significa: ‘Enemigo que habla lengua próxima’

sobretudo, existencial, pois circunscreve um lugar capaz de atualizar relações, uma certa experiência” (CALHEIROS, op.cit.: 93). Su trazado distribuye tanto un ‘adentro’ (casas, personas, cultivos) como un ‘afuera’ (mata) y marca distancias en relación a los otros, reconociendo los afines próximos y los *ka’ apéwara*, aquellos que habitan en la selva (enemigos, espíritus y animales).

En aquel mundo de antes, solamente dos factores conseguían unir a los Aikewara en comunidad: la presencia próxima de puercos salvajes/pecaríes (*Tayassu pecari*) y el ataque a los enemigos (FONTE?). De tal manera, que para los Suruí-Aikewára, este *-etom* parece evocar los distintos modos implícitos de experimentar el territorio de forma paralela a los intercambios que allí se (re) producen, al ser de cierta manera la realización –al contrario de una pre-existencia- de un conjunto de dichas relaciones; un lugar de ejercicio de un modo de ser, un lugar donde se duerme, se piensa, se existe... Su fin estaría determinada por la muerte de un ‘mayor’ (*moruwisaw*) de renombre o por la acción de los enemigos.

En su mito local de diluvio, el único hombre que consigue salvarse de la lluvia torrencial al haberse refugiado en un castaño (*Castanea sativa*) –el cual marcaba el límite del cielo-, vuelve a su aldea pero descubre que todos habían sido comidos por lagartos. Es ahí donde él decide ir a la *caza de parientes* y mientras tanto queda en casa con dos aves que lograron comunicarse con él (la garza y mutum)<sup>51</sup> y que se convirtieron en sus esposas, procreando un hijo con cada una<sup>52</sup>. Después de que ellos nacieron, fue de nuevo a la búsqueda de su pueblo; hecho que bien puede ser leído desde la perspectiva de emergencia de una comunidad nativa. En ese mismo sentido se percibe una necesidad del pensamiento mítico en transformar a los hermanos en afines para que la comunidad consiga surgir y descomponer en partes a la afluencia paterna. Partes que sólo existe en un contexto de totalidad englobante y que dan cuenta de la mezcla aikewára, y que en extensión, permite reconocer que cada una de estas partes en algún momento dado quiera desvincularse del todo para tornarse en otro pueblo. Como se ve entonces, esta forma de división comienza desde el mismo núcleo familiar.

---

<sup>51</sup>Ver mito completo en Calheiros, 2014:9.

<sup>52</sup>*Awy’aikong* fue concebido junto con la Garza y fue él quien se convertiría en el primer jefe reconocido con el nombre de *Moronekó*, y se cuenta que fue él quien enseñó a los demás a bailar con los *karuwara* (ritual sobre el cual nos referiremos más adelante) (CALHEIROS, op.cit.:14).

Todo hombre adulto trae consigo el potencial de operar un corte en el flujo de la sociabilidad aikewára, y estas rupturas por su parte, pueden implicar la gestación de una nueva aldea, de un pueblo enemigo (FONTE?). Actualmente, los Surui-Aikewára están "fragmentados" en subgrupos onomásticos, pese a que resulte complejo referirnos a estas subdivisiones, ya que desde la perspectiva local, una familia extensa es un 'povo' en sí y el resto de la población pasaría a ser comprendido como los *amutehé aikewara*, como los otros-diferentes, que desde esa lógica, constituirían otro pueblo.(FONTE?)

Aproximándonos a la cosmología de este pueblo, se podría argumentar entonces que la *-etom aikewára* no busca la igualdad, al ser el momento en que se convive con otros-diferentes, pensando así en una convivencia posible entre aquellos que de otra manera serían 'imposibles' (FONTE?) Se trata de una comunidad basada en la recusa generalizada de la reciprocidad (positiva), de una aldea en donde cuyos habitantes vivían bajo amenaza constante de ser devorados por sus pares; alejándose así de la idea de una comunidad como una aproximación por reducción del potencial opresivo de los otros o de una alianza extensiva (FONTE?). En este sentido, desde su entendimiento, cada nación se desdobra en pueblos que se oprimen mutuamente, apreciación que bien puede orientarnos para pensar las nuevas catalogaciones manejadas por los Suruí Aikewára en relación a la opresión.

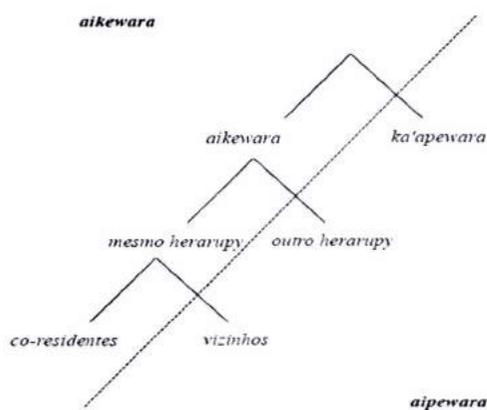
Profundizando un poco más al respecto, Calheiros (op.cit.) apunta que cada *-etom* contiene a otra (la *-etom* animal, de los enemigos) a modo de acontecimientos correlativos, como dos realidades sensibles que se encuentran en disputa permanente. Así como los *awa*, que cargan dentro de sí tanto la sangre como un líquido putrefacto, siendo que la primera es aquello que madura y pone en movimiento, al contrario de la segunda que impone una continua desaceleración de lo viviente, que los corrompe poco a poco, que apunta en pocas palabras hacia la dirección de lo animal. (FONTE?) La sangre no es un dado y debe ser continuamente producido por movimientos (caza, sexo, danza, consumo de carne) y lo viviente mediante éstos procura aplacar lo podre que llega espontáneamente en el nacimiento. La sangre debe ser producido continuamente con los otros, siendo que "este tal vez seja o principio da vida social aikewara" (Calheiros, op.cit.: 150). Otra manera de explicitar este 'principio' de duplas realidades correlativas evoca el crecimiento de una pareja de esposos que al ser uno, pasan a constituirse en un centro de orientación para los demás que viven debajo de su techo,

creciendo, calentándose y alimentándose juntos; aumentando juntos la cantidad de sangre en sus organismos, tornándose un pueblo (FONTE?)

Insistiendo en que para el caso Aikewara puede resultar más pertinente referirnos a un conjunto de personas que están unidas en torno a una determinada acción y no a bandos unificados por una misma substancia, cualquier desdoblamiento del espacio social llega a presuponer el calentamiento de los cuerpos envueltos, un crecimiento compartido (*Ure apo tehe*) FONTE??. Y desde tal perspectiva, se trataría de substancias diferenciadas producidas en conjunto, de bandos que están constantemente des-haciéndose y cuya duración depende directamente de cuánto tiempo consigan crecer<sup>53</sup> juntos o de cuánto dure su acción -su cultivo, caza, etc.-.

-*Etom* es como una persona y los que allí viven son como su carne (*o'o*), que al igual que otras carnes experimenta podrecimiento y potencialmente, se desdobra en la forma de otro-diferente; de esta carne 'pasada' surgen los bandos errantes aikewara. (FONTE?)

Otro elemento que no puede ser dejado de lado para conseguir aproximarnos a su comprensión de comunidad, es la marcada diferenciación nativa entre aikewara y aipewara: 'aquellos-que-viven-aquí' y 'aquellos-que-viven-para-allá', respectivamente (FONTE?) Personas que en un nivel se identificaban como *aikewara* por medio de algún tipo de acción-crecimiento conjunta se toman así mismos como *aipewara* en el plano siguiente.



Estrutura simplificada da comunidade aikewara

Gráfico n. 2. En: Calheiros, op.cit.:201

muchos centros, los cuales en teoría mismo: *Seneruw*, quien no oprime a su creación, ella sí, imperfecta. (FONTE?)

Cada formación-bando se rige por un centro, designados porque consiguen resistir que -otros- con sus movimientos los levanten, y de esta resistencia se hace una potencia. Los Aikewára se inventan como un pueblo

doblado sobre sí mismo donde se precipitan convergirían en el

<sup>53</sup>“Crecer, madurar consiste en un movimiento intensivo y extensivo, especie de contracción o expansión metafísica de lo orgánico” (Calheiros, op.cit.: 114).

La *-etom aikewara* así nos remete a una unidad que está siempre en la inminencia de su disolución, sea esta temporaria (pequeños movimientos) o definitiva (ex. con muerte de jefe), evoca continuamente amenazas, un conflicto que está por venir... De tal modo, los cortes en el flujo de la sociabilidad aikewára designan substratos doblados sobre sí mismos y las diferencias entre éstos son trabajadas de tal modo, que sean aparentemente dejadas de lado o apaciguadas (*musemuag*) con el fin de poder vivir juntos de nuevo, con la intención de poder entre todos, danzar (FONTE?)

### **“La fuga constante”**

Huir, *semim*, en tanto este des-bandamiento, en cuanto un des-ordenarse, es lo que diferencia a los Aikewára de los *otros*, al recusarse a vivir en ciudades y al así, crecer, trazan una dirección hacia ‘afuera’ (FONTE?).

En otro de los mitos aikewára se cuenta que cobra es atraída por el olor de la primera sangre de menstruación de la cutia, por lo que sale a su encuentro para comerla. Sin embargo, cobra se ve interrumpido por una mujer anciana (*mucura*) que quiere confundirlo. Un círculo de danza es formado pero cobra sale del mismo para ir detrás de cutia, quien huía de la fiesta dado que su sangre se le escurría. La vieja *mucura* intenta salir detrás, sin embargo es el *quati* quien lo impide. *Mucura* termina orinando y defecando en la fiesta, por lo que es arrojada al agua y al ser rechazada por sus parientes a causa del fuerte olor, fue avergonzada a vivir sola en la selva y cuando cutia fue encontrada en acto sexual con cobra por *Amerew* -quien se había guiado para su búsqueda en el rastro de sangre dejado-, sale corriendo avergonzada, espantando a todos los demás que estaban en la rueda de danza, quienes pasaron a convertirse en animales. Cutia huyó también al interior de la selva y nunca más fue encontrada<sup>54</sup>.

Este mito, que es considerado“ como el génesis de los indios” (ibid: 41), como el punto de inicio en la cosmología aikewára, es importante para a partir de él desprender la idea de que fue necesario el olor de sangre de cutia para movilizar. Fue necesario que se derramara esa sangre para que los demás existan; con su huída, los animales fueron distribuyéndose a sus ‘lugares’, estableciéndose así un primero orden (FONTE?).

---

<sup>54</sup> Cfr. Versión completa del mito en Calheiros, op.cit.:36-41.

Me parece que el concepto de fuga que es usado para designar el movimiento permanente aikewára llega a ser muy válido en el sentido de que la adaptaron como la expresión de su diferencia en la humanidad, y tal parece que es aquello que— además de la danza— es lo que los mantiene juntos, creando y recreando su comunidad bajo la figura del Otro, al ser: “um povo que, em boa parte do tempo, não se reconhece como tal... não são um *dado*... são um *ato* contra o regime dispersivo da existência, um movimento ou, como eles próprios dizem, um trabalho (*apura'wiky*)...” (Calheiros, *op.cit.*: 5).

Fue el nieto de *Kwa'i*<sup>55</sup> (que era visto como débil porque no había matado aún) que soñó con lo que ocurriría en la ciudad indígena (conflictos entre hermanos, enfermedades) y todo eso lo asustó. *Seneruw* la había hablado en sueños y él al día siguiente les habló a los suyos sobre su experiencia onírica, motivándolos a partir al interior de la mata, porque aquellas predicciones no eran buenas para los Aikewára (FONTE?).

Y fue así que, fue emprendida la partida. No huyeron por miedo de los nietos de *Tukasa'sara* (que en este caso, son interpretados como los *kamara*, como los primeros no-indios), sino que en sí emprendieron esta huida porque vieron en ellos el reflejo de sus propios parientes y ex parientes. De tal forma, los llamados *Aikewarona* o futuros Aikewára fueron los primeros en partir para la mata, proyectando una *-etom* donde pudieran vivir de carne de caza y no de canibalismo, donde pudieran vivir de manera apropiada para ellos y no ligados a la guerra. Así, la función del *se'engara'e* en cuanto crear una nueva cartografía, una inserción en el orden de las cosas fue ampliamente reconocida. De ahí en adelante, dos caminos fueron delineados: de los *aikewara* y de los predadores (*karuwara'ape*), y con ellos dos tipos de *socius*: los que maduraron por el uso de la 'buena' palabra y el ritual y aquellos-otros que lo hicieron por la guerra y el canibalismo (FONTE?).

De la perspectiva de los *karuwara* se trataba de una verdadera cacería a los Aikewára y ya no de una guerra como las que hubo en tiempos de la primera maloca. En este combate silencioso se unieron los *aikewaraete*, que dejaron de ver a los *aikewara*

---

<sup>55</sup>Era conocido por el sobrenombre de 'Filhote-de-uru' y fue, según los Aikewára, el primer desencadenador de una nueva forma de existir en el mundo, considerado como el primero *se'engara'e*.(FONTE?)

como sus iguales para pasar a concebirlos como sus presas. Y justamente, conscientes de este infortunio, los bandos de aquellos que estaban siendo doblemente perseguidos, proseguían “em uma eterna marcha de fuga, sempre na mesma direção, sem nunca retornar” (ibid: 113), iban detrás de sus propias presas, esenciales para la realización de otra experiencia comunitaria.

Se trata de una cosmología que nos enseña que la única transcendencia posible se presenta bajo la forma de una fuga radical de sí mismos en dirección al *otro*, de la ciudad, de los enemigos, de la propia condición humana. (FONTE?)

Parte considerable de los problemas que actualmente acechan a los Aikewára tienen que ver con la imposibilidad de huida, a causa de un sedentarismo forzado, lo que desde su perspectiva, conduce a un proceso progresivo de la degeneración de sus cuerpos, y en extensión, de su *comunidad*. Considerando que tal imposibilidad se encuentra contradiciendo frontalmente el ideal de dispersión e aislamiento (“*vivir sozinhos nem que as onças*” FONTE?) que este pueblo interpreta como un modelo de existencia ideal, de un vivir bien.

### **“Mis enemigos, mis presas”**

Se cuenta que los *awa* del mundo-de-antes no realizaban la cacería, hasta que apareció un hombre “anormal” que tenía un deseo por carnes desconocidas. Él, *Tukasa-sara*<sup>56</sup> fue el primero en consumir a sus semejantes del otro lado del río, fue el primer cazador que llevó mutum (*Cracidae sp.*) para sus sobrinos. Ellos gustaron y quisieron más, solo que desconocían cómo hacerlo, hasta que él mismo los llevó para que aprendieran, les dio jugo de jenipapo (*Genipa americana*) dulce y fue allí cuando comenzaron a *ver* a sus presas. A partir del momento en que los sobrinos de *Tukasa-sara* consiguieron flechar a esos ‘otros’, ellos pasaron a ser *asemotowa’e* o “personas-firmes-de-verdad” (FONTE?)

*Tukasa-sara*, dentro de la cosmología aikewára (FONTE?), fue además del primer cazador, el primero en alcanzar su maduración, contagiando a los demás de su deseo detonante con su sangre, imbuyéndolos al mismo tiempo en su propio proceso de convertirse en *asemotowa’e*. A partir de ese momento, ‘unos’ pasaron a ser ex personas (*awakwera*) y las presas a ser consumidas, y ‘otros’, sus cazadores y consumidores.

---

<sup>56</sup>Donde el término *sara* tiene la connotación de ‘dueño’ (FONTE?)

Como se ve, se consolidó esta estructura de dispares, los *awa*- estómago de sus contrarios frente a los cazadores, quienes se irguieron como el único pueblo, el mejor, haciendo valer su subjetividad, su deseo anormal contra la consustancialidad original. “Noutras palavras, as flechas instauraram uma assimetria fundamental entre os bandos territoriais” (ibid: 84). Sólo que junto con la caza se dio el advenimiento de la mortalidad, llegó la muerte (FONTE?).

“Trata-se, com efeito, de um povo que enxerga no rastro do Outro, no *outro-diferente* (*amutehé*), um inimigo, um *akwawa*, uma figura-limite de um horizonte canibal sempre à estretita, sempre à espera de um vacilo para se atualizar” (ibid: 187), puntualiza Calheiros. En base a la lectura de su serio estudio sobre sociocosmología aikewára se obtiene que bajo la categorización de *akwawa* entran diferentes ‘sujetos’. La constante que articula a todas estas posibles tipologías de enemigos llega a ser la comprensión de que a breves rasgos, los enemigos serían ‘aquellos con los cuales no es bueno vivir ni dormir’, sumando a ello, que para los Aikewára, “toda forma de contacto, de encuentro, implica alguna forma de conflicto, ainda que apenas implícito” (ibid: 57) y que su amadurecimiento individual está condicionado a la relación con otro –no cualquier-, sino a otro que es tomado por enemigo (FONTE?)

Partiendo desde una aproximación más interna, cada *awa* es un ser dual, debajo de cuya piel existe otro, un duplo que le sirve también de enemigo familiarizado; el mismo que se liberta del cuerpo en cuanto se duerme. Y justamente, los individuos que consiguen en sueños acompañar a sus duplos durante sus escapadas nocturnas pasan a ser reconocidos y valorados como centros, como guías para los demás, al ser individuos diferenciados que consiguen ‘dominar’ parcialmente al enemigo que convive en sí mismo (FONTE?).

Al interior de los núcleos familiares, a veces el propio cónyuge llega a responder esta categorización, siendo una suerte de enemigo relacionado. En círculos más amplios, los vecinos no dejan de ser otros-diferentes, cuyo crecimiento puede resultarles también opresor frente a su intento de concretizar un *buen vivir*.(FONTE?) Además de los *karuwara*, que como vimos anteriormente, montaron desde tiempos pasados su cacería a los Aikewára, sumándose así a su diversidad de enemigos, en la aldea Sororó reconocen

que el opuesto al demiurgo –interpretado como el diablo<sup>57</sup>- llega a ser de sus peores contrincantes (FONTE?).

Para los Aikewara, el madurecimiento personal es buscado en la relación establecida con sus contrarios; por ejemplo, para que un joven pase a ser reconocido como *asemotówa'e* (pessoa firme) debe ser capaz de tener una relación con sus enemigos, bailar con ellos (FONTE?) En este sentido, la realización del ritual *Karuwara*, sobre el cual nos referimos anteriormente, les permite danzar junto con el espíritu de los muertos, “que da perspectiva local, nada mais são que um grupo étnico inimigo” (ibid: 47) y mediante el cual justamente se procura la realización de “personas firmes” a lo largo de esta disputa simbólica.

La dimensión del enemigo está atada a la figura del matador (*punurusukawa'e*), el cual está a su vez imbuida de significados extremadamente negativos, que como dicen los Aikewára lo colocan en una posición de verdadero demonio (*awa'yme*). FONTE?

Retomamos las palabras de Ferraz et. al (2013a) para visualizar una posible correspondencia entre fuga, guerra y enemigos dentro de la cosmología aikewára:

Assim que localizavam uma aldeia inimiga, os *Aikewara*, que até então se deslocavam em pequenos grupos, geralmente famílias extensas que se mantinham relativamente distantes uns dos outros, se juntavam em uma única aldeia e de lá partiam em busca dos inimigos... Seu objetivo, contam os mais velhos, não era guerrear, mas dançar com os inimigos. Desejavam conviver com outros diferentes, com essa gente potencialmente perigosa, e *sobreviver* para contar a história, desejavam dançar suas músicas, aprendê-las. Mais do que isso, dançar com os inimigos era a chance que os mais jovens, os solteiros, tinham de “amadurecer” (Ferraz et.al. 2013: 47).

Siendo así que, en cuanto se procede al reconocimiento de un enemigo real o potencial, los marcadores de diferencia aikewára están siendo establecidos. A fin de cuentas, la ausencia de una totalidad definida ocasiona que los enemigos pululen y que se re-actualicen (FONTE?).

### “El castigo justo”

Como fue colocado anteriormente, en el momento en que la práctica de la caza fue instaurada y socializada entre los antiguos Aikewára, se formaron dos grupos

---

<sup>57</sup>En el texto de Calheiros (2014) éste es nombrado como Enemigo (con letra inicial mayúscula) a diferencia de los otros tipos de adversarios señalados.

definidos, divididos por un río que configuraba a las dos mitades: *aikewara* (aquellos-que-viven-aquí) y los *aipewara* (aquellos-que-viven-para-allá). ‘Los de un lado, quedaron los cazadores y en su opuesto, las presas a ser devoradas (FONTE?). Sin embargo, este grupo de los ‘oprimidos’ no se veían así mismos como comida, ya que enfrentaban el conflicto como una invasión enemiga entre contrarios humanos y no como una caza (FONTE?).

Todos eran al mismo tiempo predadores y presas (inclusive los propios mayores, *moruwisaw*). El destino del predador era convertirse en presa, es decir, el fin era la muerte; esto es lo que los Aikewara llaman de *wepykatu*, o castigo justo. Siendo así que la primera “venganza justa” (*-wepykatu*), el primer “castigo” de los cazadores fue el de convertirse en presas de su propio bando y ello en el sentido de que para los Aikewára, toda acción opresora desencadena un *wepy* (FONTE?)

Desde la cosmovisión *aikewára*, en esta tierra, para toda acción existe una reacción, o siguiendo el discurso argumentativo se podría decir que: cada acto predatorio externo carga consigo una contestación. Se lanzan flechas -aunque sean microscópicas-, que se manifestarán como enfermedades graves (FONTE?).

Según la manera en la que los Aikewára conciben, no es posible aplacar la ira (ese *verdadero odio*) de una persona si es que por retribución no se ‘toma’ lo mismo que les fue arrebatado, es decir, que para una venganza real, la alianza no llega a ser una opción viable (FONTE?). El ‘complejo de venganza’<sup>58</sup> o pago justo no se reduce a un mero ejercicio de reciprocidad simple, no se trata de un circuito de ‘trocas forzadas’ donde la deuda queda saldada por la retribución, al contrario, la venganza revela un proceso en el que la cobranza implica el endeudamiento del propio credor. (FONTE?) Es un movimiento alternado de dupla captura cuya actualización se proyecta siempre hacia frente, hacia el futuro (ibid: 106). Nos valemos de las palabras de Calheiros para reforzar esta idea, quien agrega que: “*Wepy* não se reduz a uma “retribuição exata”, pois

---

<sup>58</sup>Complejo explicado mediante la historia de *Kwa’i*, el cual se vio obligado a pagar por su maduración, de lo contrario los enemigos atacarían su fuego, débito que no pudo ser saldado con el matrimonio de su hija con el hijo de *Tapi’pya*, ya que ella sentía asco de sus ex parientes (FONTE?).

*Kwa-i* se desdobra entre ser al inicio el agresor-tomador y después ser la víctima, de pasar de ser ‘*awaete*’ para constituirse en una ‘ex persona’. Y cuando él muere (aceptándolo) dice que su descendencia comerá a los *Tapi’pya*, concretizando su venganza justa (FONTE?)

há uma diferença fundamental entre as pessoas envolvidas em um *vindita*: entre a vida “tomada” e a vida “doada” (CALHEIROS, op cit: PAG??).

Sobre este tema, se agrega que parece ser que desde una perspectiva nativa es muy importante llevar a cabo la venganza de uno que se interpreta como semejante. En otras palabras, se debe ‘estar a la altura’ de aquel de quien se quiere efectuar el castigo justo. Siendo así que, por ejemplo, si se considerasen semejantes con algún animal, se corre el riesgo de ser devorado<sup>59</sup>.

Profundizando un poco más al respecto se diría que la ‘venganza apropiada’ (*opikatuété*) llegaría a ser un acto propio de los *awa*, su predicción. Sin embargo, ésta no se restringe a una dimensión exclusivamente humana, al pertenecer antes a una concepción de grado y no de naturaleza (por ejemplo, los animales<sup>60</sup> se vengan de sus cazadores causándoles hemorragias internas o diarreas).FONTE? Otro presupuesto que tiene relación con las ideas de venganza alude a que no se puede recordar a las víctimas para que éstas no se venguen posteriormente, no activarlas con la memoria para así disminuir posibilidades de contra-ataque, es preciso olvidarlas (FONTE?).

Toda carne consumida trae consigo un valor implícito a ser pagado, lo que sería entonces este ‘castigo justo’. Ello en el sentido, de que para los Aikewara, cuando el predador lanza una flecha a su presa, al mismo momento recibe otra invisible, ya que “todo ato predatório desemboca em uma dupla captura assimétrica...” (ibid: 115).

Los Aikewára mencionan que quieren ser vistos como *otros* y no como presas, para lo cual, enfatizan que es imperativo que ‘crezcan’ para poder conseguir ‘estar a la altura’ de sus victimarios, dado que da cuenta de una comunicación intensiva con los contrarios (FONTE?)

Valiéndose de la evocación del ‘rito de pasaje’<sup>61</sup> por el cual los jóvenes aikewára atraviesan para constituirse en adultos, Calheiros analiza que, en ese traspaso de cuerpos (niño- adulto) se encuentra el reconocimiento tácito de nuevas personas que podrán asumir responsabilidades reales frente a sus actos; ya que, aunque los jóvenes son

---

<sup>59</sup> Con la finalidad de entender mejor este argumento, remítase a la obra supracitada, en donde el autor coloca una ejemplificación para aproximar más al lector a esta idea de ‘wepy’ (Cfr: Calheiros, op.cit.:113, nota al pie N. 122).

<sup>60</sup> En el trabajo de Calheiros, se menciona la venganza de las cutias.

<sup>61</sup> Para ellos, pese a tratarse de dos cuerpos (e’e) vivientes diferentes, la piel no muda como lo hace la cobra, sino el contenido de esta piel-continente. Es la carne (o’o)lo que se transforma en este ritual. De carne de urus, los –ahora adultos- pasan a ser carne de puerco salvaje (queixada).FONTE?

asumidos en el ritual como ‘recién llegados’, y por ende, exentos de un histórico de acciones pretéritas, a partir de ese momento, ellos estarán preparados para encarar la dinámica de la venganza (FONTE?).

En base al ritual mediante el cual los jóvenes son perforados en su labio inferior, la comunidad reconoce en esas nuevas personas a cuerpos que –a partir de ese momento– están listos para retribuir estos actos opresivos con otros que estén ‘a la altura’ (FONTE?). El autor recogió al respecto la presente citación, que bien puede ayudarnos a pensar sobre esta necesidad de retribución de misma naturaleza cuando se trata de llevar adelante venganzas; ello en extensión, como un elemento que pueda estar refiriendo a la concepción aikewára de entender ‘lo justo’: “...após flechar um *kamará* como “pagamento” pela morte de um parente, afirmou: ‘nem que eu mate todos do lado de lá ainda terei verdadeiro ódio’<sup>62</sup>.

#### “Los *karuwara*”

El antropólogo Roque Laraia, que convivió junto con los Aikewára en 1961 y 1966, nos cuenta que presencié un episodio en el que algunos indios se habían negado a entrar a una gruta (*itakuara*) aduciendo que ésta estaba habitada por *karuwara*. A partir de ese momento, se propuso indagar más nel universo de los espíritus de los Aikewára. Siendo así que definió una cierta ‘tipología’ en donde se diferenciaban a: *owera*, espíritus que abandonan el cuerpo mientras las personas duermen, dejando libre la entrada para los *asonga*, que a su vez son los espíritus que provocan los viajes oníricos. Y dentro de esta clasificación, aparecen también los *karuwara*, espíritus que son invocados por los xamanes (*pai'é*) para conseguir curar enfermedades; sin embargo, éstos podrían ser los propias causantes de las mismas –hasta en efecto provocar la muerte- si no son debidamente controlados (Laraia, 2014:5).

Fausto (1991, en: Laraia, 2014 pág??) afirma que la idea de *karuwara* está diseminada entre varios pueblos tupí (*Araweté, Asurini, Kayabi, Suruí-Aikewara, Tenetehara, Wayãpi e Zoé*), aunque evidentemente su significación y relevancia varíe de acuerdo a cada grupo. Por su parte, Andrade en base a su trabajo realizado en la aldea Asurini (1982, 1984), menciona que para que un hombre se transforme en payé “é

---

<sup>62</sup>Citación de Takara. En: Calheiros, 2013: 107, nota al pie N. 114.

necesário que ele percorra, em sonhos, um caminho cheio de perigo e chegue até *sawara*, o espírito onça. É nesse contato que ele receberá o *Karowara* e, assim, o poder de curar os doentes” (Andrade: 84. Cfr. Laraia, 2014: 9).

La hipótesis que maneja Laraia frente a este primer conjunto de datos referentes a los *karuwara*, es que éstos son una especie de espíritus que no deben ser confundidos con el alma de los muertos, es allí donde marca la diferencia radical. Y se extiende, mencionando que son espíritus que existen independientemente de los hombres y que pueden ser controlados por los xamanes “seja para introduzi-los em um corpo humano para provocar doenças ou retirá-los do corpo para efeito de cura...” (ibid: 13-14).

Llevando la idea a una propuesta visual, una posible jerarquización de seres entre los Suruí-Aikewára conduciría a colocar en la cúspide de tal representación al demiurgo<sup>63</sup> *Seneruw*, ‘pai-de-nós-todos’, el cual es como aire y vive en todas partes. Después se colocarían los otros tipos de espíritus, para llegar finalmente a la materialidad de los que en la tierra habitan.

La materia se va configurando, en cuanto crece, conforme van madurando las cosas, éstas se van tornando más pesadas, siendo justamente este crecimiento y esta maduración de los seres sobre la tierra lo que los diferencia radicalmente de los seres espíritus (*ta’uwa*). **FONTE?**

De nuevo, dos caminos son delineados, el de los ‘vivientes’ que madurecen y el de los ‘espíritus’ que se mantienen leves mientras son estirados al crecer y que asumen formas de algo que existió en la tierra; dándose un proceso - que en palabras de Calheiros (2014: pág?)- evoca a una ‘transposición extensiva de estados’.

Enmarcado en la creencia aikewára acerca de la sobrevivencia del alma, éstos se refieren a los espíritus de los muertos como *asomera*, los cuales vagan también por la tierra hasta juntarse en el cielo (*iwaga*) con los *karuwara*, espíritus de los payés que ya murieron; y para llegar allí, los *asomera* necesitan recorrer un camino por la *itakwára*, que es la morada de los *karuwara* en la tierra (Beltrão, 2008). Morada que –para el caso

---

<sup>63</sup> A diferencia de estos otros espíritus, el demiurgo no tiene ni conciencia de cuerpo, porque no hay algo que pueda contenerlo, es puro espíritu. **FONTE?**

de los Suruí Aikewára - se localiza en la Serra das Andorinhas, "...referida por eles como lugar sagrado, que fazia parte do território tradicionalmente ocupado... mas que fica fora da demarcação de suas terras" (Mastop, 2002: 43). Complementa Calheiros<sup>64</sup>:

Para os canibais também se trata de duas [comunidades], uma é a sua própria e uma outra, composta por um bando de pássaros galiformes –urus-, uma dentro da outra, a primeira sobre a segunda. Não é por coincidência que o lar dos *karuwara* seja literalmente –acima- dos Aikewára em uma aldeia encravada nos paredões rochosos do alto da Serra das Andorinhas... a "comunidade" dos *karuwara* não apenas existe sobre a "comunidade" humana, ela a engole, fazendo jus ao próprio nome (Calheiros, op.cit:145).

Literalmente, los *karuara* o *karuwara* son "aquellos que comen", y como fue colocado anteriormente, pueden en efecto causar la muerte de los *aikewara*; sin embargo, este dominio puede ser trasgredido mediante la realización del ritual (*sapurahai*<sup>65</sup>), mediante las acciones emprendidas por los *se'enagara'e*. Esta experiencia ritual que es antecedida por la llegada de un fuerte viento, siendo que a partir de este momento, el payé anuncia a los demás que el advenimiento de los espíritus *karuwara* está más próximo. Posteriormente, se queman algunas chacras "pois de acordo com os mais experientes ali se queimam 'as coisas ruim'", nos dice Matta (1997:115); se lleva a cabo la construcción de la *tukasa*<sup>66</sup> (casa ritual), los Aikewára pintan su cuerpo, confeccionan artefactos y cigarros, y finalmente se da inicio a un ciclo de danzas y cantos rituales que duran entre 6 a 15 días.

El objetivo de éste no es "anular a alteridade submetendo-a ao domínio do familiar. Trata-se de recoloca-la sob novos termos, descolocá-la do eixo vertical (predador/presa), inscrevendo-a temporariamente em um plano horizontal simétrico (inimigo/inimigo)..." (CALHEIROS, op.cit.:146). Además, se plantea concretamente un esfuerzo, un *trabajo* colectivo direccionado a evitar la presencia de enfermedades en la aldea.

### **"La muerte sobrevivida"**

En su completo esbozo acerca de la socio-cosmología aikewára, Calheiros proporciona algunas reflexiones acerca de este entendimiento y aproximación nativa

<sup>64</sup>Para este autor, los *karuwara* más que un pueblo, serían una especie de Posición. Cfr. Calheiros, op.cit.: 167.

<sup>65</sup>Sobre *purahai* remítase a Matta, 2007.

<sup>66</sup>Ésta entendida también como 'armadilha' de los Suruí Aikewára para capturar a los espíritus (Matta, 1997).

con la muerte<sup>67</sup>. 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 *awa* no morían de vejez o a causa de algo violento, simplemente éstos caían en un sueño profundo, 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 parientes<sup>68</sup>, pero solo si éstos los conseguían agarrar fuerte, los muertos no partían y recordaban cuál era su lugar (FONTE?).

Mucura (la vieja infértil sobre la cual nos referimos anteriormente en el mito de cobra y cutia) fue quien convenció a los *Awa* para que abandonaran a sus muertos, argumentando que ellos no volverían más (FONTE?). Abandonados en este proceso de ‘renacimiento’, los que habían muerto, se fueron a otra margen del río (hoy identificado como el río Araguaia o Tocantins). Así, el ciclo consistía en morir de vejez, dormir, ir para la otra margen del río y después retornar de otra vida por el mismo camino (FONTE?).

El muerto es entendido ampliamente como aquello que no se mueve más, como la revelación de la parálisis (*hyka*), lo que para los Aikewára pasa a significar un evento que les angustia –entiéndase, temor fundado en la ausencia completa de movimientos (FONTE?). Para los Aikewára 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 (FONTE?). 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, debe seguir-lo no olvido”<sup>69</sup>. 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 (FONTE?).

---

<sup>67</sup> Antes del contacto, éstos acostumbraban enterrar a sus muertos dentro de casa, de preferencia bajo su hamaca. Hoy 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 lugar más afastado, destinado para entierro de los adultos). Actualmente, cuando alguien muere, se acostumbra que el bando enlutado se mude a penas al lado opuesto en la “comunidad” (Calheiros, op.cit.:157, nota al pie N. 165).

<sup>68</sup> Calheiros dice al respecto: “O morto perde o direito ao nome... ‘para que seja esquecido’ sendo referido apenas como “*ma erera*” (fulano)...”(op.cit.: 20).

<sup>69</sup> Calheiros, op.cit.: 156

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” (ibid: 157). Y para olvidarlo, se precisa de movimiento, por ese motivo es que su bando se pone a andar... incluso, muchas de las veces, muerte de un *murerekotareté* (??) significaba la propia ‘muerte’ de la *-etom*. (FONTE?) En este mismo sentido, además de la mudanza residencial, casamientos de hijos que terminan igual en mudanzas (de manera general a la casa del suegro del esposo), matrimonio de la viuda (preferencialmente con hermano del ex esposo) o el emprendimiento de jornadas de caza<sup>70</sup> en busca de venganza son otros de los movimientos realizados para encerrar el luto por los Aikewára (FONTE?)

Intentando ir un poco más allá, se observa que el tratamiento al cuerpo de los muertos –tema que será retomado en capítulos posteriores- guarda estrecha relación con los alcances cosmológicos del *sewaru* (asco). Como se vio anteriormente, fue a causa de que la hija de no *Kwa’i* no hubiera querido casarse con el hijo de *Tapi’pya*, que, en extensión, esta ‘repulsión’ es la que dinamizó el sentimiento de venganza por los ex parientes. El autor supracitado inclusive, alude a que la mayoría de ‘historias de amor’ se inician envueltas por el *sewaru* que las mujeres sienten por sus futuros esposos, mudando éste después por deseo. Lo que se conoce es que, para los Aikewára no es aceptable sentir asco ni miedo por los parientes, dado que estos son sentimientos exclusivos para con los enemigos, los *akwawa* (FONTE?).

En esa misma línea, un cuerpo en descomposición es asumido como algo impuro, podrido o descompuesto, designado mediante el uso del término *punura*<sup>71</sup>-extraído de lengua xikrin-mebêngôkre-, que a más de estas connotaciones aludidas, retrotrae dimensiones de algo que moralmente malo o de algo que está en proceso (FONTE?).

---

<sup>70</sup>En estas faenas de caza, los hombres salen en busca de venganza tomados por el ‘verdadero odio’ (*pirahieté*). Sin embargo, los animales tomados son abandonados –y no consumidos- para que consigan pudrirse como el muerto reciente (FONTE?).

<sup>71</sup>Nótese que dado a su connotación, este término es usado por los Aikewára para referirse a los hombres no-indios malos (*kamara punura*), que, como se verá a continuación, ha pasado a ser la manera nativa de denominación de los militares del Ejército que invadieron su aldea en época de represión de la guerrilla (Véase capítulo II). Además, según Calheiros (FONTE?), los Aikewára traducen el concepto de pecado a través de este vocablo.

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

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 sobrevivida<sup>72</sup>.

Los *se'engara'e* son los únicos que consiguen morir –como un autosacrificio- todas las noches cuando huyen con sus duplos (su enemigo fiel, *pasé*). De esa manera, consiguen superar la muerte eterna y lo más importante, lograr evitar la putrefacción de sus cuerpos. Su destino será partir a la-*etom* de los *karuwaray* su duplo se convertirá en uno de ellos (FONTE?)

## 1.2 Histórica de “contactos” que terminaron por ser “fugas”

En ejercicio deductivo, se procederá primeramente a colocar datos respectivos a la situación actual de los Suruí Aikewára para después proceder a referirnos sobre datos etno-históricos desde el momento de sus primeros contactos hasta finales de los años 50.

*Mudjetíre* era la manera como eran denominados por sus ‘vecinos’, los Kayapo-Xikrin. En 1923, pasaron a ser llamados ‘*Sororós*’ por el Fray<sup>ei</sup> Antonio Sala 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

---

<sup>72</sup>*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 *karuwaray*, episodios trágicos (en su contexto, bien cabe la experiencia de epidemias, heridas, etc.).FONTE?

contactos, el Fray<sup>er</sup> Gil Gomes Leitão. Durante todos los años posteriores eran comúnmente nombrados como 'Surui do Pará', para distinguirlos de los 'Suruí de Rondônia' (CEDI, 1985: pág?).

Sin embargo, *Aikewara* ('<sup>de aicé</sup>nosotros', 'gente') es el término mediante el cual el grupo se autodenomina. Actualmente, es recurrente encontrar referencias en las que se unifican los dos términos: 'Suruí Aikewára'.

Es una etnia clasificada junto al tronco lingüístico Tupi, que junto a otras catorce etnias, se localizan en territorios de la región sudeste de Pará. De acuerdo con Rodrigues (1986), los Aikewára hablan la lengua *akwáwa*, que pertenece al subconjunto IV de la familia Tupi-Guaraní, que comprende también las lenguas Tapirapé, Avá (Canoeiro), Asuriní do Tocantins (Akuáwa), [Suruí do Tocantins (Mudjetire)], Parakanã, Guajajara y Tembé (ibid: 101). Actualmente, gran parte de la población Aikewára habla portugués.

En 1961, Laraia observó que la regla de residencia era patrilocal y descendencia patrilinear y poseen una terminología de parentesco de tipo Iroqués<sup>73</sup>. En el pasado se practicaba la poliginia, sin embargo, a causa de la escasez alarmante de mujeres<sup>74</sup>, el grupo optó por la consecución de "arrajos poliándricos" como estrategia política interna de repoblación.

Laraia<sup>75</sup> trabajó con la hipótesis de que los Aikewára provienen de separación de los Asurini, habiéndose basado para ello en las semejanzas de los artefactos producidos por los grupos y en los relatos realizados por los Suruí-Aikewara, en donde se referían a un grupo que era idéntico a ellos pero que se perdió en algún lugar desconocido de la selva. Sin embargo, nuevos estudios apuntan para la posibilidad de que los Aikewára sean un grupo resultante de una remota ruptura con los Parakanã (FERRAZ et. al, 2013: 11; CALHEIROS, 2014).

Durante su trabajo junto a este pueblo indígena, Laraia (1967, 1986) dio cuenta de que su organización social estaba basada en cinco grupos exogámicos de descendencia unilineal. Distribuidos en patrigrupos auto-referidos como *ma'é-kwera* – *pronome interrogativo (ma'é)* seguido del sufijo que indica pasado o separación de un

<sup>73</sup> <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/aikewara/996>

<sup>74</sup> Se tiene conocimiento de matrimonios interétnicos. Con intervención del CIMI se realizaron en 1980, 3 matrimonios con integrantes del grupo Parakanã.

<sup>75</sup> Cfr. Laraia & DaMatta, 1967.

todo (*kwera*), parte (Ferraz *et al.* 2013: 25) que respondían a las siguientes denominaciones: *koaci-arúo* (coati), *saopakania* (gavião), *ywyrá* (paó), *pindawa* (palmeira) y *karajá*<sup>76</sup>. *panfáwre (fun)*

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”<sup>77</sup> (Mastop-Lima, 2002: 76- 77). Mientras que, el clan *koaci-arúo* sería el responsable de la “chefía” del grupo, que es hereditaria, y donde *Mahira* es reconocido como el “héroe civilizador”, como el “abuelo” de todos los Suruí (Laraia, 1972).

Calheiros (2014: pág?) menciona que los Aikewára al ser de los pocos – si no el único- grupo Tupi con organización clánica, el “fantasma ancestral”<sup>78</sup> podría estar negando la sociabilidad fluida, existiendo cortes en el flujo de la misma. La llamada “*comunidade*” para los Aikewára no significa una comunión de similares, sino de unidades que están en proceso de diferenciación constante<sup>79</sup>, al entender que la diferencia no es la superación de la vida social, sino su propia condición inherente.

Pese a los pocos indicios de existencia pasada de la sub segmentación clánica (Laraia, 1972, 1987; Ferraz, 1985) se puede hablar de un sistema de proporciones totémicas, el valor de los nombres Suruí no radica en lo que ellos representan o la

<sup>76</sup>En entrevista personal otorgada por el Prof. Roque Laraia, él aclara que los Xikrin eran llamados por los Suruí también como *Karajá* (Brasilia, 14 de mayo, 2014).

<sup>77</sup>Además de los cinco clanes, las “genealogías indicam a existência de mais dois gupos: *Sakariowara* e *Uirapari*, hoje extintos. Há, também, indícios que os *Saopakania* e *Ywyrá* possuíam sub-grupos” (Ver: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/aikewara/996>)

<sup>78</sup> El “ancestro” común es identificado por los Suruí como un hombre que fue obligado a contraer matrimonio lejos de su tierra y que no era buen cazador ni buen esposo. Actante mítico en relación con el hombre cotidiano, un par. Separación de hermanos, casamiento de uno de ellos con la ex-hermana a modo de relato del sentido de la propia *comunidade*. (FONTE?)

<sup>79</sup> En los pueblos tupi, este carácter anti genealógico de los movimientos puede ser leído como una expresión de la alianza hostil a la filiación, impidiendo que la ésta última funcione como germen de trascendencia (origen mítico, ancestral fundador, grupo de filiación identitario). FONTE?

relación entre las cosas, sino en el valor que estos nombres dan para oponerse al otro<sup>80</sup>, de nuevo, marcando la diferencia<sup>81</sup>.

En relación a la secuencia de -jefes-, conforme datos recogidos por Laraia (1967), se sabe que el antiguo *murerekotareté* era *Mussená* (del clan *koací-arúo*), después de su muerte quien pasó a asumir el cargo fue *Kwarikwara*, pues *Saraku* que era el hijo primogénito era considerado 'marginal' en el seno de su grupo. Cuando los dos hermanos fallecieron en 1962, el cargo pasó al hijo más joven de *Musená*, cuyo nombre era *Koati*. Posterior a él, *Umassu* (del clan karajá) asumió el cargo por tiempo considerable, dado que los hijos dejados por *Saraku* y *Kwarikwara* eran aún muy pequeños (*Api*<sup>82</sup> y *Sawarapy*<sup>83</sup>) y *Koati* no habría dejado descendencia (CEDI, 1985: 109). Siendo así, el clan quedó desprovisto de elementos adultos. En el 1972, *Sawara'a* fue escogido para ser el "capitán" de los Suruí por parte del órgano tutelar nacional.

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 (ibid: 107).

Tabla datos demográficos Suruí Aikewára

AÑOS	POBLACIÓN	DESAGREGADO GÉNERO		FUENTES
		♀	♂	
1953	100		x	Ferraz, 2013
1950 (finales)	126		x	Ferraz, 2013
1960	100		x	Sampaio, 2002
1961	40	7	14	21 niños 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

<sup>80</sup> *Wari'imonge*, parece ser un verbo que denota la búsqueda activa de los contrarios en la sociocosmología aikewára (FONTE?).

<sup>81</sup> A modo de ejemplificación, se retoma lo que señala Calheiros sobre que lo que parece interesar a los Aikewára más que los nombres en sí, es lo que ellos traen consigo, es decir, el *Herarupy* o "aquilo que carga o nome". Inclusive cuando se da un nombre después de *cazarlos en la memoria* a un nuevo integrante, se está marcando el espacio de diferenciación, renovándose el sentido del mismo. Nombre actúa entonces como motivo relacional, así las personas consiguen recordar con él si se pertenecía a un igual, a un afín, a un enemigo, etc., siendo así que los nombres sirven como marcas territoriales que los conectan con el adentro y el afuera (FONTE?)

<sup>82</sup> "Api casou-se com a primogênita de Umasu, forma deste manter seu prestígio e continuar a tecer relações de poder entre o grupo" (Ferraz, 1983:41 In: CEDI, 1985: 109).

<sup>83</sup> Falleció en un accidente automovilístico en 1984, cuando estaba afirmando su posición de liderazgo al interior del grupo.

1985 (Nov)	111	54	51	6 niños	Ferraz, 1985a
.1988	141		x		Vieira Filho, 1991
.1991	141		x		Vieira Filho, 1991
.1966	153**	87	80		Ferraz, 1996
1997	185		x		<a href="http://pib.socioambiental.org/pt/povo/aikewara">http://pib.socioambiental.org/pt/povo/aikewara</a>
1999	218		x		FUNAI: 61
2002	235	120	115		Mastop-Lima, 2002
2003	298***	147	151		DSEI Guatoc/ SESAI, marzo 2013, en: Ferraz, 2013: 23
2004	245 o 265****		x		FUNASA/Marabá
2005	210		x		<a href="http://pt.wikipedia.org/wiki/Aikewara">http://pt.wikipedia.org/wiki/Aikewara</a>
2010	330		x		<a href="http://pt.wikipedia.org/wiki/Aikewara">http://pt.wikipedia.org/wiki/Aikewara</a>
2013	355*****		x		(DSEI, 2013). Em: Ferraz, 2013

Tabla N. 1. Elaboración: Ponce, A. 2014

\* Sumando a este dato, 14 pessoas que residían en São Domingos do Araguaia

\*\* Más 9 regionais, agregados por matrimonios

\*\*\* 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

\*\*\*\* Considerando uma familia Guajajara / Tenetehara, composta por 12 pessoas, que, desde 2000, se habia establecido en la TI Sororó, además de 2 hombres parakanã y 6 regionais

\*\*\*\*\* Autora hace distinción, de que del total mencionado, 331 son aikewara, falantes de variante de lingua tupi guarani.

Los Surui-Aikewára habitan la región sudeste del Estado de Pará, entre los municipios de São Domingos do Araguaia, São Geraldo do Araguaia, Brejo Grande do Araguaia y Marabá, teniendo a la Serra das Andorinhas y a los rios Araguaia, Itacaiúnas y Tocantins como importantes puntos referenciales en su territorio. Desde el año 2013, los Aikewara se encuentran distribuidos en dos aldeas: Sororó e Itahy. La primera, localizada a 2 km de la BR-153, y la segunda, en el límite sudeste junto al rio Gameleira y cerca de 1.5 km de la autopista-ramal mencionada.

Cada familia tiene su propio castañal y el período de recolección se da entre los meses de octubre a marzo. Las familias extensas salen en expediciones de caza y recolección y en la estación seca, predominan las actividades agrícolas y de caza (las chacras están situadas en un radio aproximado de 2 a 6 km desde la aldea.

Acerca de sus principales actividades productivas, se conoce que este pueblo se dedica a la agricultura, siendo los productos que más se destacan: la yuca, maíz, frijoles, plátanos, ñame, arroz [y principalmente la castaña-do-pará COLETA]. Por otro lado, la caza es también una actividad practicada recurrentemente por los Aikewára, actividad fundamentalmente masculina y de la cual se obtienen especies como el puerco salvaje, venado, tapir, mono, tortuga, armadillo y algunas aves, de los cuales se alimentan y aprovechan de sus plumas para la fabricación de varios de sus artefactos rituales.

Ellos colectan y comercializan miel y castaña-do-pará a nivel regional. La venta de castaña es asumida como la principal fuente de renta desde 1974. En 1974 y 1975 fue la FUNAI la que se encargó de las safras de los Suruí, quienes fueron usados como mano de obra; y en 1976 fue puesto en práctica el "Proyecto de emergencia de plan

integrado de desarrollo comunitario Gavião-Suruí (PIDC)”<sup>84</sup>, bajo coordinación de la antropóloga Iara Ferraz<sup>85</sup>.

Además de los contactos abordados a continuación, se menciona (FONTE?) que los Suruí Aikewára han mantenido intensas relaciones con integrantes de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), del Consejo Indigenista Misionario (CIMI), con el Partido de los Trabajadores (PT) y del Movimiento de los Trabajadores Sin-Tierra (MST<sup>86</sup>); así como también con representantes del gobierno federal y con mediadores de la empresa Vale do Rio Doce (CVRD), siendo que en este caso concreto, el contacto inició de la mando de la implementación del Programa Grande Carajás (1982).

\*\*\*

Al final del siglo XIX, en 1891, se tiene una de las primeras referencias sobre los Aikewára, 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. “Sororós – raça ainda não identificada, meio bravos, vagam pelas cabeceiras do rio Sororó, afluente direito do Itacaiúnas, defronte da povoação de Santa Isabel”, fue así como el Fray Antonio Sala expuso en la revista dominicana ‘*Cayapos e Carajás*’<sup>87</sup> las primeras noticias que se tenía de este grupo.

Al inicio del siglo XX (a mediados de 1920), los Aikewára 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) (Vidal, 1977:30).

<sup>84</sup>El objetivo del proyecto era el de permitir la autogestión del grupo en esta actividad. El aparente ‘fracaso’ en la venta de la safra de 1976 se debió en parte a las dificultades experimentadas con funcionarios de la FUNAI y a la devastadora epidemia de gripe. “Em relação aos objetivos do PIDC, os Surui pretendiam, antes de mais nada, reaver os dois terços de sua área, invadida pelos ‘proprietários’ de castanhais da região” (CEDI, 1985: 111).

<sup>85</sup> Para dar seguimiento al proceso de comercialización de la castaña por parte de los Aikewára, cfr. Ferraz, CEDI, 1985.

<sup>86</sup>“Uma pequena família aikewara chegou a participar do MST” (Calheiros, 2014: 3).

<sup>87</sup>N.4, abril 1923 (FONTE?)

Hasta antes del primer contacto, los Suruí se unían para cazar, siendo que, justamente a partir de estas pequeñas alianzas temporarias entre los bandos que surgía la *comunidad*. Según *Awasaí*, tres eran las *-etom* 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 às margens do rio Itacaiunas” (CALHEIROS, *op.cit.*: 174).

Ya en la década de los años veinte, se localizaron en la región de las cabeceras de los ríos Sororozinho y Gameleira<sup>88</sup>, donde fueron recibidos hostilmente por los regionales allí ubicados<sup>89</sup>, situación que los llevó a otro traslado, esta vez al interior de la selva. Desde 1920 a 1940, se develaron procesos de apropiación de la tierra [en –el actual-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, 2013: 10).

Mientras que, en la década de 1930, la presión ejercida sobre este pueblo, así como [de] su territorio, provenía de la explotación garimpera [os proyectos mineros instalados] en la región, principalmente para la explotación de diamantes; y ya en la década siguiente, la búsqueda en tierra firme del crystal de rocha, considerado recurso altamente estratégico, complejizó aún más esta realidad.

ni  
crystal  
de rocha  
?

Se tuvo conocimiento de varios conflictos desatados entre los “dueños de los castaños”<sup>90</sup> y los indios Suruí, quienes tenían un uso cada vez más restricto en su territorio. 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 (FONTE?)

<sup>88</sup> Afluentes da margem esquerda do rio Araguaia, cuja foz está situada nas corredeiras de Santa Isabel (FONTE?).

<sup>89</sup> Vecinos que se ubicaban en la hacienda “Altos Montes” (probablemente se refiere a la Serra de los Martirios- das Andorinhas). FONTE?

<sup>90</sup> Situación que se sustentaba con legislación que regulamentó el “Serviço de Arrendamento de Terras para Exploração de Productos Nativos” en el Estado Nuevo (1939-1945). Se estipulaba que: “Em cada lote deveriam ser plantadas duzentas castanheiras e construídos sólidos barracões...” y que los contratos pudieran renovarse por cinco años (Ferraz, 2013: 11).

Después en la década de los años 40', posterior a las masacres vivenciadas en manos de castañeros, los bandos se habían juntado en torno al *se'engara'e* Musená (FONTE?). Siendo que a partir de ese momento, los Aikewára interpretan que pasaron a vivir cercados por los *kamará*. 'Viviendo juntos para resistir a la opresión de los contrarios' (FONTE?), dicen. Todo ello para decir que "o confinamento dos Suruí na área onde hoje estão localizados ocorreu, entretanto, devido às pressões exercidas pelos castanheiros, a partir do início da década de 40, com incursões muitas vezes violentas" (CEDI, 1985: 103). Como resultado, a partir de 1947, los Suruí-Aikewára iniciaron una nueva fase de re-ubicación, emprendiendo una nueva *fuga*.

Na década de 40, os grandes proprietários de terras no sul do Pará e os chefes políticos locais começaram a se estabelecer e a disputar os castanhais localizados em território Suruí passando a empreender expedições de extermínio contra o grupo, realizando emboscadas e queimando suas aldeias (Beltrão, 1998: 207).

La situación de conflicto se vio agravada cuando los castaños que frecuentaban los Suruí fueron tomados por Almir Moraes "com a colaboração do famoso mateiro afugentador de índios, Coriolano Milhomem, aos quais deu o nome de Fortaleza. Terras e castanhais antes livres passaram a ter donos e a região de Marabá passou a ser controlada em regime oligárquico" (Peixoto, 2014: 14), estableciéndose así el llamado "sistema de aforamento":

...tendo suas terras cobiçadas, a exploração dos castanhais situados na região ao sul de Marabá começou por volta do início dessa década. 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 incendimento de suas aldeias (CEDI 1985:103).

Desde inicios de los años cincuenta se fue configurando un nuevo modelo de ocupación en Marabá, complejizada con la llegada de pequeños agricultores, quienes migraron principalmente desde el Nordeste y principalmente de la zona sudoeste de Maranhao. En este mismo contexto, el pueblo de São Domingos das Latas fue levantado, actualmente éste dista de 45 km de la Aldea Sororó y se tienen registros que los agricultores recién llegados además de encontrar un sinnúmero de latas (lo que dio origen al nombre dado por Fray <sup>li</sup> Gil Gomes a la pequeña villa constituida) que servían

actual  
SDA

como medidas <sup>en</sup> para la explotación de castaña; varios vestigios recientes de cultura material tupi-guaraní –probablemente de los Aikewara- fueron halladas (FONTE?)

La primera tentativa de pacificación fue realizada en 1951 por el <sup>Fray</sup> Fray dominicano Gil Gomes Leitão<sup>91</sup>, sin embargo, fue en 1953, cuando el religioso logró concretizar el encuentro con cerca de cien indígenas localizados junto a un igarapé (Ferraz, 2013: pág?). Este primer contacto fue reforzado con más expediciones de la misma orden religiosa durante el periodo comprendido entre 1954- 1958. FRET FRAY?

Este misionario dominicano es altamente recordado en la aldea Sororó, sus pobladores evocan la asistencia casi permanente que recibían, manifestada en alimentos, ropa, herramientas, etc. Incluso, *Tiwaku* y *Teri* –sobre quienes nos referiremos más adelante- fueron llevados por el Fray a São Paulo, con quien vivieron durante algunos años y en donde pudieron aprender fluidamente el portugués. Evocan también los nuevos aprendizajes que llegaron junto con él, principalmente, aquellos relacionados a los preceptos católicos.

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 (FONTE?) . Además, en la misma década, otro contacto estuvo marcado por la relación que los Suruí Aikewára 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-, aceleró la expansión de la epidemia de la gripe así como el registro de casos de prostitución de indias Suruí (CEDI, 1985). Finalmente, Correia fue expulsado de la aldea mediante la intervención de Fray Gil<sup>92</sup>. LARAIA CEDI

<sup>91</sup> Fray Gil Gomes Leitão, dominicano ligado à Prelazia de Marabá.

“...foi o primeiro homem branco a aparecer aqui na região... ficaram só os homens. Aí frei Gil chegou, receberam ele, fizeram a dança pra ele, dançaram pra ele...” (FONTE?)

<sup>92</sup> Después de que aconteció esta expulsión, Fray Gil llevó para la aldea a una pareja de *kamará* (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. Ellos –según datos proporcionados por Laraia (FONTE?) - vivieron en la ‘entrada’ de la aldea Sororó durante el período de 1960- 1965.

(1) En diciembre de 1972, a través de la creación del Puesto Indígena Sororó (inicialmente pensado para el proceso de atracción de los Parakanã y subordinado a la Base Avanzada de Pucurui), la acción de la FUNAI llegó hasta los Aikewára; principalmente en base a la ocupación militar sucedida en la región<sup>93</sup>. En el siguiente capítulo, se tratará con mayor detalle esta relación establecida entre los *indígenas* de la aldea Sororó y el Estado mediante su órgano oficial indigenista; sin embargo, lo que se quiere adelantar en el análisis es que la eclosión de la guerrilla llevó al ejército a exigir de la FUNAI la instalación de dicho puesto y el distanciamiento del misionero dominico Fray Gil Gomes para facilitar las actividades de represión contra la guerrilla. (2)

Después de este año, el puesto indígena fue prácticamente abandonado<sup>???</sup> y los indios Suruí pasaron a ser mano de obra para la producción de la castaña-do-Pará. Siendo así que: (3)

a região toda se modificou em decorrência da expansão da sociedade regional, uma das conseqüências da implantação da rodoviária Belém-Brasília, acelerada ainda mais quando a área se transformou no centro de convergência daquela rodovia com a Transamazônica. No início dos anos 70, conflitos armados de caráter político agitaram a região e envolveram a própria população tribal que teve que conviver com soldados e guerrilheiros na chamada Guerra de Araguaia. Frei Gil Gomes, o missionário que zelava pelos índios desde a sua pacificação, foi afastado, e a FUNAI, finalmente, tomou conhecimento da existência dos Suruí e criou um posto indígena (Da Matta & Laraia, 1978:10).

Como se ve entonces, los cambios en la aldea aikewára se dieron siempre en su territorio tradicional, teniendo que haberse desplazado tantas veces cuanto fuese necesario para refugiarse primero de sus enemigos tribales y después, de las presiones ejercidas por la sociedad nacional envolvente (FONTE?). Calheiros (op. cit.) complementa esta discusión acerca de las *fugas* diciendo que: “Os Aikewara...fugiram dos Xikrin, e agora fugiam da cidade, do capitalismo, daquilo que enxergam como “aculturação” (Calheiros, op.cit.: 24).

---

<sup>93</sup> Entre 1973 y 1974 el Puesto fue dirigido por Antonio Pereira Neto (Ferraz, 2013: 16).

## GLOSARIO

Aikewara: aquellos-que-vivem-aqui	Kamara sumumaraw: mestizos
Aipewara: aquellos-que-vivem-para-lá	Kamará, toria o warasu: persona-no-indio
Akykwere: deitico para referirse a eventos pasados, atestados o no	Karuwara: Espíritu de los payés que ya murieron
Amutehé: outros-diferentes	Karuwara'apé: predadores
Amutehetehe: otro-diferente-de-verdad	Ma'e-kwera: parte
Asemotowa'e: persona firme, persona-de-verdad	Mahy'ra: espíritus acuáticos
Asomera: espíritus de los muertos	Moruwisaw: mayor, responsable
Akwawa: enemigo que habla lengua próxima, contrarios entre sí	Mu-kasym: hacer olvidar
Awa'yme: gente	Murerekotareté: jefe
Awa'angaw: espíritu que parece gente	Oga-eté: maloca verdadera, centro de aldea
Awaeté: personas originales	Opikatuété: Venganza apropiada, cierta
Awaimone: sobrevivientes	Pirahy, pirahieté: verdadero odio
Awakwera: animales (personas-de-otrora, ex personas)	Punura: podrido, corrompido, malo, pecado
Awatawa: gente débil	Punurusukawa'e: matador malo
-Etom: comunidad	-remiara: presa
Huka'ikara'e: cazadores	Sara: dueño
Hy'as: parientes verdaderos	Se'eng kwera: lengua-de-otrora. Traduce todo lo que existe en el mundo y forma par
Hypya: inicio	Se'eng kwera-de Seneruw: Biblia
I'pasé: hechizo del Enemigo	Se'engara'e: líder espiritual
Imonewara: pueblo-del-pasado	Sewaru: asco
Imonewara: primera humanidad, (antes de la instauración de la caza)	Ta'uwa-angaw: simulacro de imagen-espíritu (para referirse a Diablo)
Itakwára: morada de los <i>karuara</i> en la tierra	Ure apó-tehé: hacer-de-nos-otros
Iwaga: cielo	Usemuehé'yma'é: gente correcta
Ka' apéwara: aquellos que viven en la selva	Wepy: castigo- pagar
Ka'a: selva	-wepykatu: venganza justa
	Wetometé: ciudad
	Ywyeté: tierra dura

FONTE ?

]

## CAPÍTULO II

### LAS GUERRAS AIKEWÁRA Y SUS NUEVOS *ENEMIGOS*

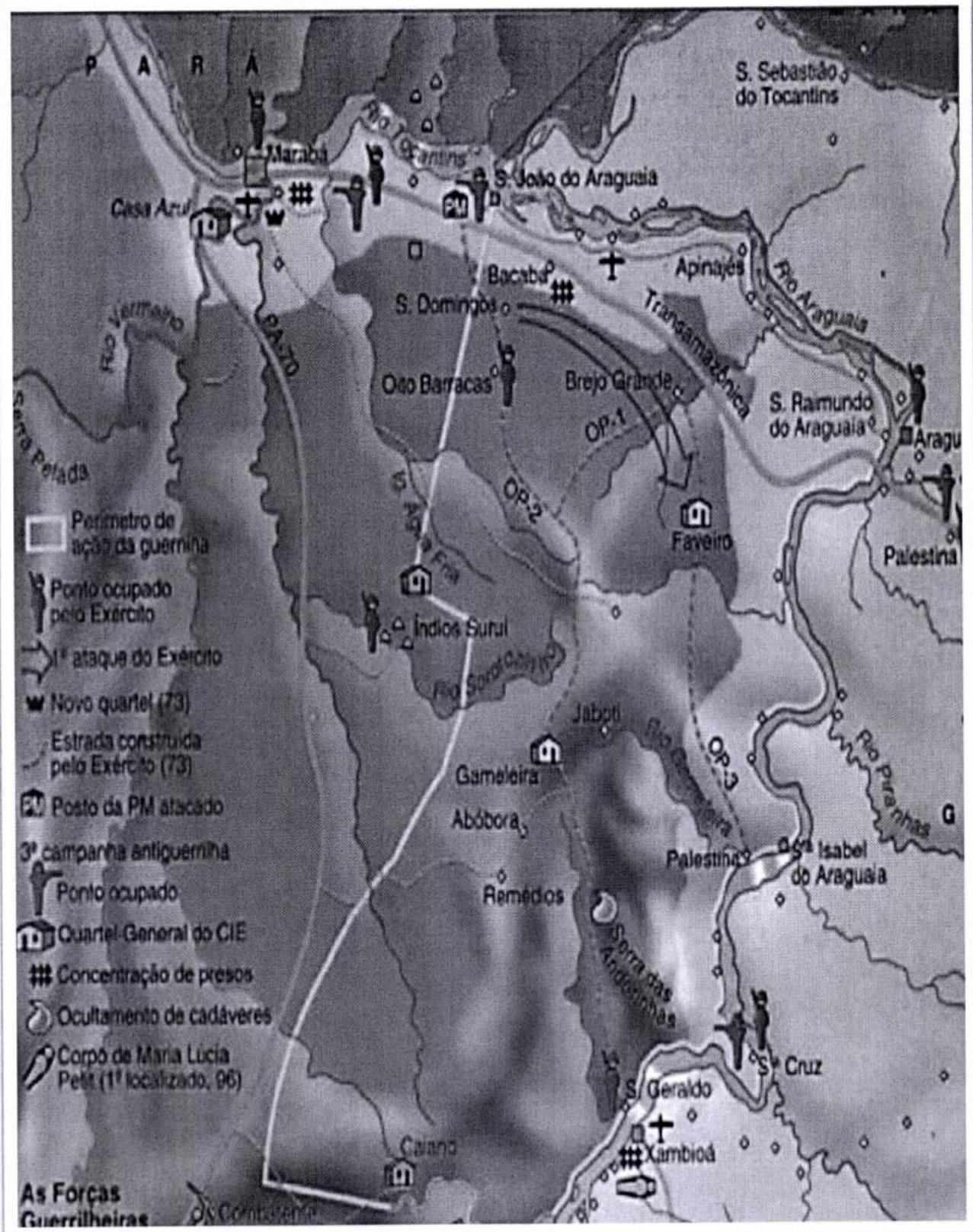


Ilustración N. 1. Vários autores, 2005. A guerrilha da Araguaia. Uma epopeia pela liberdade.

Dentro de los eventos que han marcado la memoria Suruí, innegablemente se encuentra la “historia de contacto” con nuevos actores sociales que entraron en escena una vez que el Ejército brasileiro había definido dentro de sus lineamientos de la ‘doctrina de Seguridad’ a enemigos internos, que durante los “años de chumbo” se vieron ampliamente representados por el grupo subversivo instaurado en Araguaia. En ese contexto, la tríade formada entre indios-militares-guerrilleros pasó a configurar notablemente el escenario local.

Aunque han transcurrido ya cincuenta años desde la instauración del golpe civil militar en Brasil, todavía restan muchos hechos sobre los cuales hablar y emitir denuncias que sin lugar a dudas provendrán de diferentes sectores sociales. Sin embargo, dado que en esta ocasión hemos asumido el desafío de reflexionar sobre el ejercicio de la memoria colectiva indígena (con énfasis particular en el caso Suruí-Aikewára) durante este período histórico del país, es relevante pensar en lo que implicó el desarrollo de la dictadura en el territorio amazónico, con especial énfasis en el caso del estado paraense.

### *Indios en la dictadura*

“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).

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, la cual se destacó por motivar la militarización de los indígenas; 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.

Siendo insistente en la premisa de que 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 estaban siendo previamente expuestos en gobiernos democráticos (anteriores y posteriores a los años de dictadura).

Mas, es claro que 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. Situación que no fue diferente en el caso del territorio de los indígenas Aikewára, como veremos más adelante.

Como fue mencionado en la Introducción, las disposiciones de gobierno durante los años del golpe civil militar, en algunos casos significó que el Estado armase a indios o se reforzase la GRIN, y 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<sup>94</sup>, Xavante y de los Suruí-Aikewára, por citar algunos ejemplos<sup>95</sup>. 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.

FORNTE  
?

Resultando de ello, que unas de las principales “variables añadidas” durante los años de dictadura militar cuanto 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 al desarrollo.

Específicamente sobre la primera variable referente a la política indigenista, deben ser reconocidas las propias características institucionales, administrativas e ideológicas presentes durante la administración de los indígenas llevada a cabo por el Servicio de Protección a los Indios (SPI), y luego, desde 1967, a manos de la Fundación Nacional

<sup>94</sup>Existe 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 Egidio 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 del Amazonas se encuentra la del reconocimiento de genocidio del pueblo Waimiri Atroari y los impactos de la construcción de la BR-174 (05.10.1967) bajo órdenes del Coronel Mauro Carijo.

<sup>95</sup> En conversación informal, Paulo Fonteles Filho menciona que se está teniendo información de que el pueblo de los Mundurucú también parece ser víctima directa de la violencia militar durante período dictatorial, con entrada de explotación mineral. (21 de mayo, 2014. Marabá- UFPA).

FORNTE?

\*

del Indio (FUNAI). Aunque, un cierto *continuum* pueda ser trazado respecto a la militarización de los indios en ambas administraciones, resultará importante definir cuáles fueron los nuevos elementos incorporados para aproximar los indios a los distintos intereses nacionales. Intereses que fueron muy bien definidos durante el régimen dictatorial y que se vieron principalmente enfocados en: la defensa del territorio y las fronteras, exterminio del “enemigo interno” y 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”, ello, especialmente en el centro del país y en la Amazonia (Heck, 1996: 17). Fue frecuente, a lo largo de los años 80’ que diferentes sectores de la sociedad civil denunciaran esta militarización de la FUNAI o de la política indigenista en Brasil. En palabras de Heck se añade al respecto:

Com isso entendemos que as políticas indigenistas então definidas, são políticas do Estado, obedecendo à estratégia imposta pelos grupos hegemônicos no poder. Com a Doutrina de Segurança Nacional, define-se uma espécie de projeto onde o Estado e o grande capital são as condições indispensáveis à concretização dos objetivos nacionais, definidos pelas Forças Armadas (Heck, 1996:12).

Para referirnos sobre el segundo universo que versa sobre la implementación de políticas de planeamiento económico y social, es necesario remitirnos al Plan de Integración Nacional (PIN) y posteriormente al Plan de Desarrollo Nacional (PDN), los cuales moldearon así mismo la política indigenista consecuente con este tipo de propuestas. 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, surgiran también Polamazonia, Probor, Polonoroeste, Programa Grande Carajás (PGC), entre otros, todos ellos con sus bases de creación enraizadas desde la década de los setenta (Oliveira, 1990).

## Dictadura civil militar en la Amazonia: énfasis Pará

Hubo importantes incentivos fiscales para la producción, comercialización y exportación. Desde octubre de 1966 los incentivos de política 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 “Transamazónica” es absolutamente relevante, ya que su propia presencia –así como la de sus ramales abiertos durante régimen militar– funcionó 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 [rodovia] Transamazônica e com grandes projetos agropecuários...” (Miyamoto, 1990: 54).

Velho (2009) considera que la construcción de la Transamazónica ocasionó grandes modificaciones de efectos antioligopolistas, una vez que permitió que por ejemplo, dueños de los castañales transportaran su producto a otras ciudades. Siendo así que la Transamazónica se encuentra estrechamente ligada a los intereses del Estado por atender a su vez a las demandas de inúmeras empresas agropecuarias de extracción vegetal y mineral, todo ello en medio del progresivo proceso de instalación de haciendas. Solo a partir de la década de los años setenta se inició oficialmente el acaparamiento de las tierras, siendo “visível o interesse estratégico dos militares em relação à Amazônia” (Pessoa, 2012: 103).

En la “area de seguridad nacional” decretada en la región de Marabá, las Operacionales<sup>96</sup> 1, 2 y 3 fueron construidas en 1972, en el contexto de la “Operación Sucuri”, siendo que las dos últimas se extendieron hasta la Transamazónica y la tercera sirvió para asentar “bate-paus” y otros guías que colaboraron con el Ejército en la represión al movimiento guerrillero del Araguaia.

Los proyectos instalados después de 1964 preconizaban la internalización de la Amazonia, a través de la Superintendencia de Desarrollo de la Amazonia (SUDAM) y del Banco de la Amazonia (BASA), promoviéndose así la instalación de empresas transnacionales; todo ello en coherencia directa con el discurso implícito en la Ley de Seguridad Nacional (LSN). A partir del II Plan Nacional de Desarrollo (PND), que tuvo

<sup>96</sup> La OP1 liga a OP2 y OP3 desde el sitio llamado “Metade” hasta la ciudad de Brejo Grande do Araguaia. La OP2 (actual BR-153), une a los municipios de São Geraldo y São Domingos de Araguaia. Y la OP3 se extiende desde Palestina do Pará hasta Santa Isabel (proximidades del río Araguaia).

vigencia durante diez años (1974- 1984), la LSN fue orientada para facilitar que empresas tanto nacionales como extranjeras pudieran recibir altos beneficios legales y tributarios. Hecho que condujo irrevocablemente a una elevada concentración de la tierra (FONTE?)

Al haber tenido lugar la Guerrilla de Araguaia en el área conocida como “Bico do Papagaio”, los gobiernos militares montaron un intenso sistema represivo y de control en el estado de Pará, el cual tenía gran importancia dentro de los proyectos de desarrollo priorizados durante los gobiernos de la dictadura militar, al ser una puerta de entrada a la región donde se había concentrado tal conflicto abierto. Paralelamente al surgimiento de diversos órganos ejecutivos volcados a la cuestión de tierras, en la zona de análisis fue creado en 1980 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 Curió<sup>97</sup>” (FONTELES, 2013: 32). En palabras de Ferraz:

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).

ca

Bico? Octavio Ianni (1981) señaló también que con la crisis del modelo monoextractivista implementado en base al caucho, hubo modificaciones en la estructura agraria, siendo así que algunos *seringalistas* y *seringueiros* voltaron sus ojos a otras opciones económicas, de preferencia a actividades extractivas o a la pecuaria. De tal manera, se redujo notablemente el segmento mercantil, mientras que por otro lado,

<sup>97</sup> Cfr. NOSSA, Leonencio, 2012 (Mata! - o Major Curió e As Guerrilhas no Araguaia) 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, ligandose a las oligarquias 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).

aquel referente a la subsistencia de las unidades agrícolas experimentó un significativo aumento; de ahí la formación de latifundios y haciendas en la región.

Sumando a este fenómeno, resulta importante traer a colación, que desde inicios de los años setenta, acontecieron en la zona otros *momentos-hito* que daban cuenta de la complejidad del contexto geopolítico en pleno rigor dictatorial. Entre varios de los subprocesos que se sucedieron paralelamente, se señalan: el hecho de que la región de Araguaia se convirtió en un importante centro de recepción de un flujo migratorio proveniente principalmente del Nordeste, generalmente bajo la promesa de conseguir tierra ya que en la zona había un alto porcentaje de tierras consideradas desocupadas.

Entre 1966 y 1975, la SUDAM aprobó varios proyectos agropecuarios y fue así que comenzaron a aparecer empresas como emprendimientos capitalistas contando con el apoyo del BASA. Así, en medio de toda esta red construida en base a planes, programas, leyes, grupos con miras a usar y poblar las supuestas tierras vacías de la Amazonia, comenzó a suscitarse otra *guerra*. “A presença de guerrilheiros na Amazônia fez a ditadura olhar para a região abandonada” (ibid: 14).

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 sudeste de Pará hasta el litoral marañense. Por lo tanto, como se ve, la propia historia del estado de Pará en general revela un escenario de disputas por la tierra y por los recursos allí existentes, lo que desencadenó en la instauración de latifundios y desplazamiento forzado y represión a campesinos e indígenas. En palabras de Peixoto: “o esbulho sofrido por índios e camponeses ali onde o rio Araguaia encontra o Tocantins, dando forma de bico de papagaio àquele território, tem um vínculo com o remate da Guerrilha do Araguaia” (Peixoto, 2014: 2).

Tales presiones y conflictos consagrados con estos nuevos frentes de expansión llegaron hasta los Aikewára, ya que:

A área pleiteada – que foi objeto da especulação inaugurada pelo GETAT (Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins) que substituiu o INCRA na região na primeira metade dos anos 80 - encontra-se desde então totalmente degradada e ocupada por grileiros e posseiros. 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

*Aikewára*, como povo etnicamente distinto numa região que permanece eivada de contradições, carências sociais e conflitos fundiários como o sudeste do estado do Pará (Ferraz et al, 2013: 49- 50).

## Las nuevas “guerras” aikewára

“...numa aldeia dos índios Suruis, a 60 quilômetros da Transamazônica, podem-se ouvir histórias sobre o que os índios chamam de “guerra” (Ianni, 1981: 192).

Los teatros de guerra se ampliaron para los Suruí-Aikewára una vez que los nuevos frentes de expansión capitalista habían sido instalados en aquellos paisajes del estado paraense, suscitándose una serie de nuevas “guerras” a partir de mediados de la década de los sesenta. Se advierte que se usa el término “guerra” en el sentido -en el cual creo haber entendido- los Suruí usan para evocar también un encuentro, un nuevo contacto. Ya que al fin y al cabo, los *enemigos*, seguirán siendo “aqueles com os quais se dança, em uma espécie de disputa simbólica...” (Ferraz et al., 2013: 16).

## Del encuentro con los “paulistas”

*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  
o pajé foi me dizendo  
cante ai 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<sup>98</sup>.*

Dado que en el espacio urbano, la lucha contra el régimen estaba tornándose cada vez más insostenible, la mirada de sectores de izquierda se volvió hacia el campo. Los partidos de oposición al gobierno civil militar instaurado se vieron inmersos en procesos de discrepancias internas, siendo que por ejemplo, el grupo liderado por João Amazonas, Maurício Grabois, Ângelo Arroyo y Pedro Pomar (PCdoB) “alinhou-se aos stalinistas e manteve a defesa da violência revolucionária...” (MORAIS & SILVA, 2012: 34). Mientras que, la facción encabezada por Luiz Carlos Prestes, Giocondo Dias e Astrojildo Pereira (PCB) “dava prioridade à coexistência pacífica...” (ibid).

*linha  
maoístas!*

La influencia china en la concepción de defensa de la violencia revolucionaria en los militantes del PCdoB fue determinante. En este proceso, fueron pensados los puntos colocados como estratégicos en la resolución *Guerra Popular: Caminho da Luta armada no Brasil (1969)*, entre los que se reconoce la necesidad de dotar de un carácter popular y prolongado a la lucha armada, así como la importancia de levantar un ejército local que construya bases de apoyo en el campo<sup>99</sup>. Es decir que, como señalam Morais y Silva (op. cit.), lo que fue asumido en ese entonces fue la elección de la guerra popular prolongada como estrategia de combate. Fue así que los primeros integrantes del Partido fueron instalándose en la región conocida como ‘Bico do Papagaio’<sup>100</sup> desde inicios de los años de 1960.

De acuerdo con la información presente en *Operação Araguaia. Os arquivos secretos da Guerrilha (2012)*, a causa de falta de estructura en las frentes guerrilleras pensadas por el PCdoB en Goiás y en Maranhão, éstas fueron abortadas, provocando con ello que todos los esfuerzos se concentraran en las bases montadas en los municipios de São João do Araguaia, Conceição do Araguaia y Marabá. En el caso de

<sup>98</sup> La letra de esta canción titulada “A tenda do pajé” me fue compartida por la Profesora Hecilda Veiga, por lo cual le expreso mi más profunda gratitud. Esta canción trae en sí un fuerte sentido simbólico, dado que fue Hecilda, quien estando reclusa —embarazada— durante la dictadura militar en Brasilia, escuchó a uno de los ex guerrilleros que había sido llevado desde Araguaia, cantándola. Desde ahí, Hecilda recuerda algunas letras que tratan sobre esta relación creada entre los militantes y los indígenas en la zona de “Bico do papagaio”.

<sup>99</sup> Cfr. MORAIS, SILVA, op.cit.:35-36.

esta área, 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, op.cit.: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 se encontraron en su travesía con dos grupos sociales que allí se encontraban: campesinos e indígenas, y conforme pasaban los años, también convivieron junto con trabajadores que migraron principalmente de la región Nordeste del país. En su llegada al área elegida en el sudeste del Estado paraense, constataron que allí “havia somente um povo simples, pobre e alheio aos problemas externos” (ibid: 56).

Los moradores no tenían conocimiento de quienes eran en realidad aquellos *paulistas* que iban instalándose poco a poco en los alrededores de sus casas o chacras, ni tampoco de todo aquello que representaban dentro del contexto macropolítico del país en aquella coyuntura.

Tanto en los testimonios de campesinos como en el de varios indígenas Surui Aikewára se encuentra la constante de que ambos grupos reivindican que en el “primer contacto con los *paulistas*” estuvo marcado por el desconocimiento sobre quienes eran y cuáles sus actividades “clandestinas”. Es decir, que presumiblemente la dictadura civil militar del país no había llegado a esos rincones del país en discursos, narrativas, pero fue conocida indudablemente debido a las posteriores acciones de violencia sistemática que fueron sucediéndose, y en las cuales se vieron altamente inmersos:

“...esses 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... (Relato de Tawé. En Ferraz et. al, 2014: 9 -10).

Un perfil sobre los llamados *paulistas* fue levantado por todo el equipo represivo instalado en el área, y en base a las informaciones de inteligencia realizadas se concluyó que ellos realizaban actividades agrícolas y daban asistencia médica a los moradores del área circundante. “O teniente [Nélio da Mata Resende] registra o apoio da população: *muitas vezes voluntariamente, ressalta*” (ibid: 69????). *Morais Silva?*

Un asunto importante tiene que ver con los niveles de proximidad que se crearon en este encuentro, teniéndose incluso el conocimiento de casos en los que algunos Aikewára fueron *criados* por algunos miembros del PCdoB. Léase parte del testimonio de *Umasú* que consta en el *Relatório Surui* (2014):

*“Minha mãe, minha avó morreu tudinho aqui, avó, meu avó, minha mãe, meu primo morreu também, tudinho... eu fiquei só aqui, né? ninguém dava comida pra mim. Ai Osvaldão falou pra mim:*

*- Ei indinho, tu quer ir mais eu?*

*Aí eu:*

*- Eu vou.*

*Aí me levou pr'ali. Na hora que eu me formei, tudo na hora que eu fiquei sabido, eu fui pra Xambioá, aí eu fiquei cinco anos lá. Ai ele falou assim pra mim:*

*- Tu não vai voltar mais eu mais não*

*- Não, eu vou me 'mbora, pra minha aldeia! Ai de noite, cheguei aí, era menino ainda eu. Um bocado... eu conheci a Dina, o Osvaldão, Walquíria, tudinho eu conhecia! tudinho eu conhecia, tudinho!” (Relatório de Umasú. En Ferraz et al., 2014:40).*

Vale recalcar que entre la primera y segunda campañas del Ejército, el movimiento guerrillero promovió la concientización política entre los pobladores, creándose las FORGAS (Forças Guerrilheiras do Araguaia), así como 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. *? FONTE?*

Sobre ello, Pessoa complementa:

*“ao entrarem nas roças dos paulistas, queimando suas casas, destruindo as plantações e acusando seus moradores de terroristas e subversivos –expressões pouco entendidas por aquele povo... Embora o trabalho político não tivesse tido feito, as relações de amizade cultivadas em anos de convivência (de 1967 a 1972) falaram mais alto...” (Pessoa, 2012:141).*

Basándonos en el testimonio dado por José Genoino (ex guerrillero) un mes después de su liberación, en el mes de mayo de 1977, se obtiene una de las pocas referencias sobre la relación establecida entre los indios Aikewára y los guerrilleros, dice:

Tinhamos que contar com o apoio de nossas próprias forças. 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...Pode ter havido subestimação das forças adversárias e do papel de certos elementos da região –os guias, por exemplo, apesar de serem uma minoria insignificante no conjunto da população... A maioria da população sempre esteve ao lado dos guerrilheiros. Eles eram pessoas do povo, conhecidas e amadas na região” (Dória, et al. 1978: 36- 45).

Sin embargo, tengo la impresión de que tanto campesinos como indígenas de la aldea Sororó tienen temor de revivir recuerdos con los “paulistas”, justamente por lo que éstos últimos llegan a representar en el contexto político nacional e internacional. Debate en torno a lo que representa “Araguaia” en sí, lo que ese tema toca a nivel nacional y a las fracciones que son originarias a partir de este centro simbólico de disputas. Dicho de otra manera, reconocerse como un pasado aliado de los ex militantes, podría ocasionar varias modificaciones políticas dentro de las nuevas estrategias Aikewára.

### Del encuentro con los *kamará marehai*

*Ma'ea upá pikó, marehai?*<sup>101</sup>

Antes de dar inicio a la discusión referente al encuentro entre los indígenas de la aldea Sororó y los miembros del ejército militar, consideramos pertinente anotar que, desde una aproximación más etnológica, para los Aikewára, existe una diferencia tenue entre los *marehai* y los *punurusukawae*. Los primeros son guerreros que no devoran a sus víctimas, éstos viven para-la-guerra; al contrario de los *matadores*. El *Marehai*<sup>102</sup> flecha a su presa y parte, y después entra en un proceso de purificación que le garantice expulsar, vomitar a su duplo, y ello en extensión... “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, op.cit.: 232, nota n. 229). Volveremos sobre este asunto.

<sup>101</sup> Traduciendo: *O quê que tá fazendo, soldado?* (Palabras de Umasu. In: Ferraz et al. 2014:15).

<sup>102</sup> Dentro de la cosmología aikewára, un personaje mítico llamado *Sahy*, sería su referencial de *marehai*.  
FONTE?

↓  
WA

El Centro de Informaciones del Ejército (CIE) “recebera a informação de que o PCdoB tinha um campo de treinamento em um lugarejo chamado Cigana, no sul do Pará. O comando repressivo mobilizou uma missão para a região” (MORAIS & SILVA 2012: 22). Con la operación denominada “Manobrão”, en el mes de abril de 1972 se dio inicio a la primera investida militar en la zona, campaña 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 (TO) en ciudades-cuarteles.

fonte

Las dinámicas de estas ciudades se vieron trastocadas, comenzando por los efectos de la numerosa presencia de soldados<sup>103</sup> en su cotidianidad. En el caso de Xambioá, incluso fue construida una estructura para dar cuenta de todo el contingente que llegaba a la región, y que finalmente cumplió con la funcionalidad de servir como base militar (FONTE?). Además, en la línea de análisis que estamos proponiendo, Xambioá es un punto simbólico importante, dado que éste es relacionado al lugar donde acontecieron varias torturas y desapariciones.

Junto con estas campañas, llegó a la región un importante aparataje, conformado por helicópteros, aviones de la Fuerza Aérea Brasileira, así como lanchas de la Marina que patrullaban en el río Araguaia. “Ao longo da Transamazônica até Marabá, na PA-70, e em alguns trechos da Belém- Brasília, postos militares foram montados e nenhum veículo passava sem a devida fiscalização...” (PESSOA, op.cit.: 141).

La táctica a la que recurrieron los guerrilleros fue la de refugiarse en áreas más inhóspitas, para evitar el enfrentamiento directo con los militares. Hasta que en junio de 1972, las Fuerzas Armadas se retiraron del área –dando cuenta de una derrota militar-, pasando la acción de ostensivo control a manos de la policía militar local. Ya para la segunda campaña (septiembre de 1972), una nueva táctica militar fue diseñada y puesta en práctica; además de contar con mayor número de soldados del ejército, de la marina

<sup>103</sup> “As informações colhidas na região indicam que a base militar, ali instalada pelas Forças Armadas (Exército e Aeronáutica), recebeu em média dos mil homens, entre soldados e oficiais” (PESSOA, 2012: 195)

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

Vale recalcar que entre la primera y segunda campaña, el movimiento guerrillero promovió la concientización política entre los pobladores, creándose las Forças (Forças Guerrilheiras do Araguaia), así como 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.

Sobre el desarrollo de esta segunda campaña, conocida como “Papagaio”<sup>104</sup>, Pessoa contextualiza, mencionando que: “as tropas foram estabelecendo uma nova relação com o povo da região... ocuparam a aldeia dos índios Surui, obrigando-os a servirem de guias, espalharam bases militares por toda a região” (idem: 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 lograr el objetivo central pautado: obtener la simpatía local, el Ejército pasó a desarrollar la 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 INCRA; 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 debidamente cadastrada” (PESSOA, op.cit.:154).

Pese a que algunos guerrilleros habían sido eliminados, el Ejército no aceptaba que más de diez mil hombres con todo el aparataje montado no pudieran aniquilar al movimiento insurgente en su totalidad (69 personas), por lo que, la orden de la tercera

---

<sup>104</sup> En esta campaña se tiene conocimiento de 7 guerrilleros muertos, entre ellos: Vítor, Zé Francisco, Juca, Flávio, Cazuza, Fátima (Helenira Rezende), se piensa que el cuerpo de ella se encuentra en la base militar de Bacaba (FONTE?)

campanha (finales de octubre de 1973<sup>105</sup>) fue justamente la de no dejar sobrevivientes. Ya en esta ofensiva final se contó directamente con el apoyo de la presidencia de la República, procediéndose a la caza de comunistas ligados a la guerrilla aún en las ciudades, se emitió el Plan de Operaciones Araguaia, el cual previó un fuerte policionamiento en Xambioá, Araguatins y Ananás. “A ordem principal de Brasília, de não deixar sobreviventes após a terceira campanha, vinha acompanhada de outra determinação: “que não se deixassem vestígios de que o conflito do Araguaia algum dia tivesse existido” (ibid: 191).

Solo que allí reside un punto importante, en ese momento fueron las unidades de la Policía Militar del estado de Goiás, como de Pará (PMGO- PMPA respectivamente), las que pasaron a asumir las acciones represivas antes comandadas por las Fuerzas Armadas. Sumando a ello, que ya en esta 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, reconocida oficialmente como “Operação Sucuri”.

A mediados de 1973 el área ya estaba mapeada por el CIE y por la SIN, sus moradores debidamente fichados, y así “ingenuamente, os moradores da região caíam numa teia montada pela comunidade de informação...” (ibid: 171).

En esta tercera campaña se llevó a cabo entonces, la verdadera *caza del “povo do mato”*, y se realizaron rituales macabros de decapitación 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. En ese sentido, el día en el que el cuerpo de ‘Osvaldão’ fue exhibido desde un helicóptero permanece a modo de recordatorio intimidatorio constante en la memoria de los pobladores aledaños a la base militar de Xambioá.

En las tres campañas realizadas se contó con el auxilio de los ‘guías’ locales: campesinos e indígenas de la región custodiada. Según Pessoa (2012), en el combate a

---

<sup>105</sup> Habiendo así un año de “tregua”, desde octubre de 1972 a 1973.

la guerrilla de Araguaia hubo dos tipos de guías: aquellos que después de haber sido víctimas de intimidaciones y torturas terminaban siendo informantes para el Ejército; y aquellos que “se aproveitavam da situação para ganhar dinheiro ou para garantir sua impunidade” (ibid: 194, nota 37). Éstos últimos, valiéndose muchas de las veces de armas, eran llamados de “bate-paus”, individuos armados y puestos a servicio de la policía [rural].

“Depois eles utilizaram os índios para caçar os guerrilheiros, deixaram de usar fardas, cresceram as barbas. Começaram a empregar os sertanejos. Aí prenderam umas 250 pessoas lá da mata. Da Metade, de São Domingos, desconfiando que essas pessoas estavam ajudando os guerrilheiros”, señaló Fray<sup>ca</sup> Gil Gomes en una entrevista concedida a Paulo Fonteles<sup>106</sup>.

Reconociéndose que el aparato militar montado no eximia el hecho de que el ejército no contaba con la preparación necesaria para poder combatir en esas condiciones naturales específicas, desde la primera operación militar en Araguaia, se empezó a buscar la “colaboración” de campesinos e indígenas para poder realizar las expediciones selva adentro, y para contar con más datos e informaciones. En palabras de *Muretama*:

*“Marehai falou que tavam caçando ‘macaco’ (?), mas... ‘reparando’ rastro?! Awasa’i mais Putema ficaram muitos dias no mato com marehai... Falavam que se kamará atirasse, os índio tinha que se deitar tudinho no chão, só marehai ia trocar tiro!! E o Marahy ficou surdo - até hoje! - por causa do tiro assim... pertinho da orelha dele!! Kuimuá também num viu kamará não... foi lá pra Serra das Andorinha, só marehai entrava na toca de pedra...” (Relato de Muretama. En Ferraz et al. op. cit: 37).*

Una vez que se consiguió cumplir el objetivo militar trazado en la región, se sucedieron las campañas de intimidación, el Mayor Curió siguió al tanto después de este exterminio, atemorizando a quien declarase algo sobre lo ocurrido en la región [en sus tierras]. Después del ataque del 25 de diciembre de 1973 no se tuvo más conocimiento de los guerrilleros que fueron presos y llevados a Brasilia al Pelotão de Investigação Criminal (PIC).

FONTE?

<sup>106</sup> Entrevista publicada em *Guerrilha do Araguaia*, p. 15. En: PESSOA, 2012:196 (nota 67).

Dentro de los recuerdos más concurrentes en relación a esta “guerra”, los Aikewára acostumbran contar sobre sus primeras impresiones cuando los primeros helicópteros se posaron en su aldea, en este tiempo ya con una población bastante diezmada. Igualmente, retomando del *Relatorio Surui* (2014), traemos este fragmento del relato de *Waiwera*, donde se percibe este temor:

*“Aí, assuntemo [escutamos] aquela zoada... tê- tê- tê!!! aí dois!! e avião ainda por cima deles! Até minha irmã quase desmaiando também, ela ficou tremendo!! Aí tinha um cara da Funai, falou pra ela:*

*- Não! eles não vão te matar não!...Aí vinha vindo zoando, avião! Aí ele gritou pra mim, me vesti ligeiro também. Aí avião desceu pertinho da casa! Num é perto não, porque dá vento muito! muito! quase arranca nossa casa!...”* (Relato de *Waiwera*. *Idem*: 30- 31).

En la memoria Aikewára está presente el hecho de que en 1972 con la llegada de los *kamará marehai* se había cancelado la realización del ritual *karuwara*. Es decir, que con aquella prohibición se dio inicio a la *guerra* instaurada:

*“A gente tava fazendo... planejando pra fazer festa nesse dia, né? [karuwara] 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”* (Relato de *Tawé*. *Idem*:12).

Basándonos en la lectura de varios testimonios tomados en la aldea Sororó, se obtuvo que los discursos para infundir temor sobre el asunto territorial, 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.

Los miembros del Ejército presentes en el área, usaron argumentos para legitimar sus actos de violencia, en los que se quiso formar una imagen negativa de los guerrilleros, insistiendo en los supuestos peligros que su presencia acarrearía. En varios testimonios (ver más adelante), se mencionó que los militares decían a los pobladores locales, que su ataque era contra unos “terroristas” que querían apropiarse del país, comenzando por su territorio y sus tierras. Con este tipo de ideas se propagó así mismo

el uso del término *terrorista*, una palabra que se expandía sin un conocimiento claro de su significado, de sus implicaciones.

Con este discurso militar usado se esperaba que los guerrilleros fueron asumidos también como *enemigos* por los Aikewára. Retomo aquí dos testimonios, presentes en el *Relatorio Surui* al respecto<sup>107</sup>:

*"...Tu sabe por quê que nós tamos levando vocês? Porque é "terrorista", rapaz! ele vai tomar todinha a terra de vocês! (ele 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"! (Relato de Umasú. Idem:14.)*

*"...Ele tá falando assim (...) diz que se ele não isse [fosse] com ele [soldados], acompanhar, ele num ia dar terra pra ele não! Aí se ele isse [fosse], ele ia dar terra pra ele! Aí mentiram pra ele, que ele ia dar terra pra ele, ameaçou ele! Se ele num isse [fosse], aí num ia dar terra não! Por isso ele foi, sabe? num sabia de nada não, o quê que tava acontecendo!" (Relato de Wasakwai. Idem:27).*

"Muitos não queriam acreditar que os paulistas, que eles [os camponeses] conheciam tão bem e de quem eram tão amigos, fossem tudo aquilo que o pessoal especializado dizia... Todo mundo apanhou, mas ninguém acreditou" (PORTELA, 1979: 47-8).

Como ya fue mencionado a breves rasgos en el capítulo precedente, la situación vivida por este pueblo indígena durante los años de represión a los militantes del PCdoB en Araguaia, implicó una sucesión de puesta en práctica de la violencia en distintos niveles, y trajo consecuencias en varios aspectos tanto para las generaciones que experimentaron los hechos en "carne propia", así como para los más jóvenes de la aldea, que se encuentran en construcción de estrategias propias para lidiar con ese episodio que forma parte de su pasado colectivo.

<sup>107</sup> Ferraz, I.; Calheiros, O.; Tiapé e Ywynuhu (org.), "O tempo da guerra": os Aikewara e a guerrilha do Araguaia. Relatório apresentado à Comissão Nacional da Verdade, Brasília, maio de 2014. No zelo.

## Del no- encuentro con los ‘desaparecidos políticos’

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 Pedro Cabral. Actualmente, pese al temor infundido entre la población, tanto campesinos como los propios Aikewára han referido que la localización de los cuerpos de los desaparecidos políticos es una tarea demasiado complicada una vez que las llamadas “operaciones limpieza” se encargaron de eliminar varias pistas sobre el posible destino de los guerrilleros asesinados.

Posterior a la campaña Sucuri, “uma outra modalidade de “operação limpeza” foi praticada nos anos que se seguiram à guerrilha. O que não se sabe ainda é o destino dado aos corpos dos desaparecidos do Araguaia... uma questão aberta que mantém vivo o episódio<sup>108</sup>”. El destino de los cuerpos de los desaparecidos políticos es un punto crucial para entender la vinculación directa que tiene la ‘historia’ de Araguaia con la ‘historia’ Aikewára, dado que según la documentación estudiada, se conoce que al final de la tercera campaña militar, los 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 das Andorinhas (anteriormente conocida como Serra dos Martírios). FONTE?

Pessoa menciona que precisamente en la Serra das Andorinhas “os corpos teriam sido queimados juntamente com pneus” y, basándose en testimonios de algunos campesinos, el autor 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 para ser llevados a ese mismo punto (PESSOA, 2012: 191). Este lugar contiene en sí una multiplicidad de sentidos: políticos, ya que antes de la demarcación formal del territorio aikewára, la Serra de las Andorinhas forma parte del mismo; y simbólico, dado que dentro de la cosmología de los Suruí-Aikewára, es allí la morada de los espíritus, de los *karuwara*.

<sup>108</sup>FONTELES. 2014: 7 word

¿Qué implicaciones simbólicas podrían representar para los Aikewára el hecho de que cuerpos de *kamara* hayan sido enterrados –y posteriormente, desenterrados- de aquel lugar que es la morada de los *karuwara*? Como coloca Morais, “la ‘desova’ era realizada en la Serra das Andorinhas<sup>109</sup>... até que tudo se transformasse em cinzas (...) Os guerrilheiros viraram adubo macabro, certamente...”<sup>110</sup>.

Desde 1980, por presión de la sociedad civil encabezada por los familiares de los desaparecidos, se sucedieron algunas caravanas, en las que se insistía en la localización de los cuerpos. Y dado que se tenía conocimiento de que los **indígenas** de la aldea aikewára posiblemente pudieran tener conocimiento de esos lugares, desde allí han estado inmersos en este proceso. Proceso político dentro del cual se han desatado también conflictos entre algunos familiares de desaparecidos y los Aikewára, dada alguna información que circuló en las que se estigmatizaba a los indígenas como cortadores de cabeza de guerrilleros y de colaboradores del ejército<sup>111</sup>.

Sin embargo, con todos estos des-encuentros, el involucramiento de los **Suruí-Aikewára** en todo este proceso de búsqueda ha sido innegable, habiéndose inclusive originado eventos de re victimización, al haber tenido que re pasar por rutas por las que fueron forzados a andar en búsqueda de los “*paulistas-terroristas*” (luego “*desaparecidos*”) bajo condiciones muy precarias; y al haber tenido que convivir nuevamente con los *kamara marehai* en su aldea, que además de eso, estaban desenterrando cuerpos, hecho que choca con su manera de dar tratamiento a los muertos, en sí con su concepción cultural en torno de la muerte. Ello además reconociendo que:

os *Aikewara* costumavam enterrar os mortos no interior da casa, característica cultural de outros grupos da família linguística tupi-guarani. Recentemente, foi preparado um cemitério nas proximidades da aldeia para o sepultamento de crianças; os adultos são enterrados na ‘aldeia velha’, situada a cerca de dois quilômetros da atual. Deste modo, eram, sobretudo, as mortes que determinavam as mudanças e reconstrução de novos aldeamentos; é preciso “esquecer o morto”,

<sup>109</sup> Visto así, la Serra das Andorinhas-Martírios es un local emblemático en el contexto de violencia instaurado, siendo um local importante dentro de uma geografia sagrada o “aquilo que pode ser –como dizem os camponeses- o campo santo do “povo da mata” (FONTELES, 2013: 107).

<sup>110</sup> MORAIS, Taís. *Sem Vestígios*. 2008: 155. Basado en el relato dado por el agente identificado como Carioca.

<sup>111</sup> En el siguiente capítulo se pretende abordar la “veracidad” de la historia, contraponiendo justamente la versión socializada por estos otros medios en contraposición con la narrativa aikewára.

segundo o xamã *Awasaí*, para que ele se reintegre ao mundo dos espíritos” (FERRAZ, 2014<sup>a</sup>:26).

?

Ya en la segunda caravana fue evidente que:

“grande debate da esquerda brasileira no início da década de 1980, se aquele movimento teve ou não apoio popular. O rigor documental, e nisto se inclui a memória camponesa, indica amplo apoio dos camponeses à causa dos combatentes. A terceira dizia respeito à consciência de que a população local foi absolutamente massacrada e violada em seus direitos, e a decisão de anistiar e reparar economicamente muitos daqueles torturados é um importante passivo em direitos humanos” (Fonteles, 2012:19).

En la cuarta caravana de los familiares en 1980 se concluyó que muchos guerrilleros habían sido presos con vida e que se encontraban desaparecidos, pasándose a luchar por este reconocimiento. Los llamados “índios Suruí” fueron citados por ocasión de una de las caravanas oficiales integrada por familiares en búsqueda de los restos mortales de los guerrilleros, en julio de 1996, encontrados en el interior de la “Reserva Indígena Sororó” por un equipo de legistas<sup>112</sup> (Ferraz et al., op.cit: 4).

? FONTE?

De allí en adelante, desde 1980 hasta el presente año han sido realizadas Caravanas por la Amnistía<sup>113</sup>, protagonizadas principalmente por los familiares de desaparecidos, y donde se han realizado esfuerzos importantes, volcados principalmente a la búsqueda de restos mortales. Sumado a este proceso, en el año de 1995, fue creada la Comisión Especial de Muertos y Desaparecidos Políticos (CEMDP) con la prerrogativa de reconocer los cuerpos y dar razón de su paradero a sus familiares, institución que también tomó a su cargo, el proceso de reparación a las familias de las víctimas. Proceso que de alguna manera se vio paralizado cuando en el 2003, se transfirieron estas responsabilidades a la recién creada Comisión Interministerial –en gobierno de Lula-, la cual no contaba con la participación de los familiares.

GTT

Ahora bien, relacionando el accionar de las caravanas de los familiares de los desaparecidos con movimientos políticos más actuales, el ex-coordinador del Grupo de Trabajo de Araguaia por la Secretaria de Derechos Humanos de la Presidencia de la República, el abogado Gilles Gomes mencionó en la entrevista realizada<sup>114</sup> que el proceso de búsqueda de los restos mortales de los guerrilleros desaparecidos, el cual es

<sup>112</sup> “Peritos acham em reserva a quarta ossada do Araguaia”, *O Globo*, 17.07.1996; “Ossada pode ser de mais de um guerrilheiro”, Amaury Ribeiro Jr, *O Globo*, 19.07.1996.

<sup>113</sup> Este pasado 21 de abril de 2014 fue llevada a cabo la 83° Caravana de Amnistía en Marabá.

<sup>114</sup> Entrevista, 16 de mayo 2014, Brasilia.

el objetivo primordial de la conformación de este Grupo de Trabajo, ha ido presentando varias modificaciones desde su origen. A partir de la decisión de la Justicia Federal (2003) el Estado brasileiro se vio en la necesidad de hacer un esfuerzo para poder cumplir la sentencia, siendo así que en el 2007, el primer grupo fue creado. *ver sentencia*

En este primer momento, surgió un grupo interinstitucional coordinado por el Ministerio de Defensa e “praticamente pelo exército brasileiro que tinha o acompanhamento de outros órgãos da República, como o Ministério Público Federal, CEMDP, a Polícia Federal, Instituto de Criminalística do Distrito Federal”<sup>115</sup>. 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”<sup>116</sup>. Se dio también una crítica de credibilidad y de participación de otras instancias, incluidos los familiares, en el momento de tomar decisiones en el proceso (FONTE?).

Todas estas incertezas y desconfianzas generaron la reformulación del trabajo emprendido, siendo creado posteriormente, el llamado GTT (Grupo de Trabajo Tocantins), el cual se presentaba como un grupo más ampliado a diferencia de su antecesor, pero que tenía como coordinador, al Ministerio de Defensa -que en rigor es un órgano civil. El GTT ya creó una metodología de trabajo y contó con el aporte científico de investigadores. “Mas ainda assim sobre o GTT recaiam as mesmas dúvidas, críticas e desconfianças do que o primeiro”<sup>117</sup>.

Por último, en el año 2011, una de las primeras medidas asumidas en la SDH-PR<sup>118</sup> y por el entonces Ministro de Justicia y de Defensa, fue reformular el GTT de forma definitiva para posibilitar el control civil sobre los procesos en marcha. De allí surgió como resultado el Grupo de Trabajo Araguaia (GTA). Sobre éste, Gomes añadió:

Esse grupo mudou muito a forma de fazer o trabalho, foi criada uma metodologia de pesquisa, os familiares tiveram participação efetiva nos trabalhos, mediante associações

<sup>115</sup>Entrevista a Gilles Gomes, 16 de mayo 2014, Brasilia.

<sup>116</sup>Idem. (Traducción realizada por la autora).

<sup>117</sup>Idem.

<sup>118</sup> La SDH-PR tiene estatus ministerial. Cuando fueron tomadas en consideración las distintas medidas adoptadas en relación al GTA, la ministra en cargo era Maria do Rosario ??. Actualmente, Ideli Salvatti asumió ese cargo desde el 1 de abril del presente año.

e em alguns casos por autoindicación ou disponibilidad individual de querer participar. A partir disso foi criada una metodologia científica para desenvolver atividades, antropólogos do Brasil todo foram treinados e capacitados para desenvolver trabalhos de escavação e esse grupo de trabalho resultou em 2011, 12, 13 na exumação de 26 restos mortais de pessoas<sup>119</sup> que podem ser possivelmente guerrilheiros...<sup>120</sup>.

Este último movimiento de traslado espera verse complementado con el pedido del Ministerio Público Federal de que el GTA fuera coordinado exclusivamente por la SDH-PR<sup>121</sup>. Lo que resultó aparentemente fue en un cambio de “figura coordinadora”, pasando de las manos del Ejército a la Secretaria, que cuenta con estatus ministerial; pero sin dejar de recurrir al apoyo logístico por parte del aparato militar.

Se habla de una re victimización, al haber tenido que guiar –de nuevo- los indígenas a los militares y representantes del GTA<sup>122</sup> a los lugares de los supuestos entierros.

*Lá no São Raimundo, do lado de cá, na nossa terra. Até hoje ta lá o buracão desse que cavaram!*

*Depois desse daí, já ta com dez anos! Vieram... pegar o corpo. Ai... bom, eu num sei explicar direito esse daí, eu também fiquei confuso, né? eles falaram que era do pessoal dessa pessoa que morreram, que eles falou pra nós que queria ver o corpo aonde que foi colocado. Ele falou que era da... da turma desse pessoal que foi... foi morto, né? que eles queria o corpo deles, se nós sabia onde eles colocaram, o pessoal do Exército. Ai nós tinha que contar pra ele, né? Nós mostremo pra ele.*

*- Vamos, nós vamos mostrar, porque... nós tem que mostrar né? porque... nós num tem culpa nenhuma!*

*Num tinha mais corpo não!! já tinham pegado já! Num sei quem foi que pegou!! Eles falaram que foi do pessoal dele mesmo, né? (Relato de Tawé. En Ferraz et al, op.cit:43.)*

Este proceso de cambios al interior del Grupo de Trabajo fue traído a colación, dado que en la última fase se sumó un elemento de gran relevancia para el tema analizado. Durante el año pasado hubo una relación más estrecha entre la Comisión

<sup>119</sup> Según relato de Gomes (2014), a partir de este tercer momento del Grupo de Trabajo, se perfeccionó un banco de ADN según lo que el protocolo de genoma humano internacional determina, invirtiendo en capacitación genética junto a un Instituto de Criminología ligado al Ministerio Federal, esto dio lugar a una gran evolución, al dar paso a que Brasil pueda reconocer los cuerpos de sus desaparecidos políticos de la dictadura. En el último período, tres personas fueron reconocidas por el ADN. En relación a los desaparecidos de Araguaia aún continua siendo difícil tal reconocimiento, dado que estos ya presentan poca materia orgánica.

<sup>120</sup> Entrevista Gilles Gomes, 16 de mayo, 2014, Brasilia.

<sup>121</sup> Para lo cual se espera la portaría emitida por la nueva ministra para ser implementado.

<sup>122</sup> Acerca del cambio de denominación de GTT a GTA, Gilles Gomes añade: “Tocantins não diz nada, os familiares disseram “vai chamar-se GTA para que todo mundo saiba que lá teve guerrilha”, sendo ao mesmo tempo uma disputa na 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...” (Entrevista Gilles Gomes, 16 de mayo, 2014, Brasilia.)

Nacional de la Verdad y el GTA, resultando con ello, que desde la Secretaria de Derechos Humanos haya contratado antropólogos que han tenido un trabajo intenso y una trayectoria de investigación junto con los Suruí- Aikewára para realizar junto con dos profesores<sup>123</sup> de la aldea Sororó, un relatorio sobre su memoria en relación a los hechos ocurridos en su aldea desde la entrada de los llamados *kamara marehai*. **NÃO É ISTO! OS ANTROPÓLOGOS a que o Gilles se referiu são outros (forenses, para trabalhar nas escavações). E nunca houve relação entre CNV e GTA !! RETIRAR**

Como se ve, al haber caracterizado los nuevos escenarios de *guerra* de los Aikewára, donde se constituyeron así mismo unos nuevos *enemigos*, reales o simbólicos, y a partir de los cuales fueron dinamizadas otras *fugas*, fue posible abrir una discusión más amplia sobre la naturaleza de la(s) violencia(s) presentes en la Amazonia brasileira en plena dictadura civil militar.

## Mediación de la FUNAI

(Subacápite en elaboración. Parte de su análisis se basará en una entrevista realizada a Juliano Silva, antropólogo en la Coordinación Regional de FUNAI-Marabá)

### “A guerra que veio depois...”

(Subacápite en elaboración. Sin embargo, se anticipa que la lectura analítica pensada responde a:

Siguiendo en la misma línea de reflexión, en donde se ha propuesto referirnos a esta suerte de secuencialidad de guerras experimentadas por los Aikewára a lo largo de su historia de contacto –e incluso antes de él-, resulta pertinente posicionar también lo que algunos autores como Rodrigo Peixoto han denominado como “a guerra que veio depois” después de la represión a la guerrilla, evocando entonces, la realidad aikewára desde mediados de los años setenta hasta la actualidad).

\*Igualmente se coloca que se terminará este capítulo con una ilustración de una línea de tiempo –que está en construcción-, en donde serán colocados los principales momentos-hitos señalados a lo largo del capítulo 1 y 2

## BIBLIOGRAFIA

---

Esta lista de referencia bibliográfica está organizada de acuerdo a la división por capítulos, expuesta en la Tabla (formato excell) titulada: '*Estructura tesis*' (Cap. 1).

### INTRODUCCIÓN

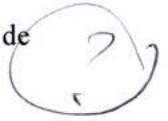
- BELTRÃO, J.; MASTOP-LIMA, L.; FONSECA, H. 2008. <sup>17</sup>De vítimas a indiciados, um processo de ponta-cabeça: Suruí Aikewára versus Divino Eterno<sup>11</sup> – Laudo antropológico. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 194-258, jul./dez. 2008. (Laudo elaborado ao processo que corre na Justiça Federal, em Marabá no sudeste do Pará)
- BELTRÃO, J. Laudo Antropológico- Área Indígena Sororó a propósito da BR-153. Campinas, mimeo. DATA?

### CAPÍTULO I: PRESENTACIÓN HISTÓRICA - ETNOGRÁFICA DE LOS SURUI-AIKEWÁRA

#### 1.1 Alcances sociocosmológicos aikewára

- 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.
- CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). 1985. *Povos indígenas no Brasil N. 8 (sudeste do Pará)*. São Paulo: Pp. 101- 121.
- CÔRREA, I. 2004. *Interseções de saberes nos céus Suruí*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Belém: UFPA.
- 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* (UNB), volume 1, fase 2, pp. 190-201.
- 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.
- MATTA, Gilmar. 2007. *Sapurahái de Karuára: mitos, instrumentos musicais e canto entre os Suruí Aikewára*. Dissertação de Mestrado em ??? Belém: UFPA.

- VILAÇA, Aparecida. 2006. *Quem somos nós. Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. **ONDE ESTÁ NO TEXTO???**



## 1.2 Histórica de “contactos” que terminaron por ser “fugas”

- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1972. *A Sociologia do Brasil Indígena (Ensaio)*. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro; São Paulo, Editora da USP
- CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). 1985. *Povos indígenas no Brasil N. 8 (sudeste do Pará)*. São Paulo. Pp. 101- 121.
- DANTAS, B.; SAMPAIO, J.; DE CARVALHO.M. 1998. “Os povos indígenas no nordeste brasileiro” Em: 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.
- FERRAZ, Iara 2013. *Memória e história no baixo Araguaia segundo os Aikewara da Terra Indígena Sororó*. Subsidio para a Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Brasília.
- SAMPAIO, Orlando. 2009. *Índios do Tocantins*. Coleção Memórias da Amazônia. Manaus: Editora Valer.

## CAPITULO II: LAS GUERRAS AIKEWARA Y SUS NUEVOS ENEMIGOS

### 2.1 Dictadura civil militar en la Amazonia: énfasis Pará

- ARNAUD, Expedito C.. 1989a. *O índio e a expansão nacional*. Belém: Ed. Cejup.
- -----1989b. “A ação indigenista no Sul do Pará (1940- 1970)”. En: ARNAUD, Expedito C. 1989. *O índio e a expansão nacional*. Belém: Ed. Cejup. Pp. 159- 183.
- DAVIS, Shelton H.. 1978. *Vítimas do Milagre. O desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.
- 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).
- MIYAMOTO, Shiguenoli. 1990. “Amazonia, militares e fronteiras”. En: 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.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. 1990. “Segurança das fronteiras e o novo indigenismo: formas e linhagem do Projeto Calha Norte”. En: 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, Rodrigo. 2014. “Índios e camponeses: antes, durante e depois da Guerrilha do Araguaia”. *Revista Territórios e Fronteiras*. Cuiabá, vol.7, n. 1, pp.???

ANNI

• 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.

• VELHO, Otávio. 1972. *Frentes de Expansão e estrutura Agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.

## **2.2. Las nuevas guerras Aikewára**

### **2.2.1 Del encuentro con los "paulistas"**

• FONTELES, Paulo. 2013. *Araguaianas. As histórias que não podem ser esquecidas*. São Paulo: Fundação Maurício Grabois e Ed. Anita Garibaldi.

• PESSOA, Romualdo. 2012. *Guerrilha do Araguaia. A esquerda em armas*. São Paulo Fundação Maurício Grabois e Ed. Anita Garibaldi. 2ª. ed.

### **2.2.2 Del encuentro con los kamara marehai**

• FONTELES, Paulo. 2013. *Araguaianas. As histórias que não podem ser esquecidas*. São Paulo: Fundação Maurício Grabois e Ed. Anita Garibaldi.

• MORAIS, Taís. e SILVA, E. 2012. *Operação Araguaia. Os arquivos secretos da Guerrilha*. São Paulo: Ed. Geração, 5ª ed..

• MARTINS NASCIMENTO, D. 1999. *A Guerrilha do Araguaia: "Paulistas" e militares na Amazônia*. Belém: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – UFPA.

### **2.2.3 Del no- encuentro con los desaparecidos políticos**

• LARAIA, R. 2009. "Karuara. A persistência de uma crença Tupinambá". *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. Brasília:UNB, volume 1, fase 2, pp. 190-201.

• ANDRADE, Lúcia. 1992. *O corpo e o cosmo. Relações de gênero e o sobrenatural entre os Asuriní do Tocantins*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo:Universidade de São Paulo.

## **2.3 Mediación de la FUNAI**

• DE FREITAS, Edinaldo. 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.]

• HECK, Egon. 1996. *Os índios e a caserna- política indigenista dos governos militares – 1964 a 1985*. Tese ??? Campinas: UNICAMP.

• QUEIROZ, Carlos. 1999. *Punição e Etnicidade: estudo de uma Colonia Penal Indígena*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Belo Horizonte: UFMG.

• SILVEIRA, José Gabriel. 2000. "A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o reformatório agrícola indígena Krenak". Dissertação de Mestrado em ??? Rio de Janeiro: UFRJ.

- VIGENTE DOS SANTOS, F. s-f. “Experiência e diferenciação: a convivência entre os Koriapako e militares no Noroeste amazônico” (REF??)

#### 2.4 Sobre a "guerra que veio depois..."

- PEIXOTO, Rodrigo. 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: 479-499.
- \_\_\_\_\_ 2014. “Índios e camponeses: antes, durante e depois da Guerrilha do Araguaia”. *Revista Territórios e Fronteiras*, Cuiabá, vol.7, n. 1, pp.???
- FERRAZ, Iara 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.
- CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação. 1985 *Povos Indígenas no Brasil. Sudeste do Pará (Tocantins)*, volume 8. São Paulo.

### CAPITULO III: DERECHO A LA VERDAD

#### 3.1 Memoria manipulada y silencios instituidos: Narrando el trauma

- AUGÉ, Marc. 2001. *As formas do esquecimento*. LOCAL: Íman Ed.
- -----, 1992. “Memória e Identidade social” *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: vol.5, n. 10, p. 200- 212.
- ARRUTI, José M. 1999. *Para uma antropologia da memória*. COMPLETAR
- HALBWACHS, Maurice. 2004. *La memoria colectiva*. LOCAL: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- POLLAK, M. 1989. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 01. 2. n. 1, 1989, p. 3-13.
- RICOEUR, Paul. 2008. *A memória, a história, o esquecimento*. [Tradução de Alain François]. Campinas: Editora da UNICAMP.
- SELIGMANN-SILVA, M. 2008. “Narrar o trauma”. In: UMBACH, R. *Memórias da repressão*, UFSM, PPGL. pp. 73- 92.

#### 3.2 Creación de la “Comisión de Verdad Surui Aikewára”

- 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; 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.
- SANTOS NEVES, I.; NEVES M. “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.

### 3.3 "Historia verdadera": Relatório Aikewára

- DÓRIA, P.; BUARQUE, S.; CARELLI, V.; SAUTCHUK, J. 1978. *A Guerrilha do Araguaia*. Col. História Imediata. São Paulo: Ed. Alfa-Omega.
- FERRAZ, Iara; CALHEIROS, Orlando; TIAPÉ e YWYNUHU (org.). "O tempo da guerra": os Aikewára e a guerrilha do Araguaia. Relatório apresentado à Comissão Nacional da Verdade, Brasília, maio de 2014. **NO PRELO**
- FONTELES, Paulo. 2013. *Araguaianas. As histórias que não podem ser esquecidas*. São Paulo: Fundação Maurício Grabois, Ed. Anita Garibaldi. (Diário PF padre)
- MACHADO, Ismael. 04.12 2012, TÍTULO?? Belém: *Diário do Pará*, p. ???[Reportaje]
- *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/>

## CAPÍTULO 4: MEMORIA Y REPARACIÓN

### 4.1 Tratamiento diferenciado indios- campesinos

- FREIRE, Carlos. 1990. *Indigenismo e Antropología: o Conselho Nacional de Proteção aos Índios na gestão Rondon (1939- 1955)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS-MN-UFRJ.
- 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.
- SOUZA LIMA, A.de. 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.
- FERNANDES, N. 2013. *Memória social e Guerrilha do Araguaia*. Dissertação de Mestrado em ???. Universidade Federal de Goiás.
- 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)

### 4.2 Sensibilidad jurídica Suruí: "nuestra justicia..."

- BELTRÃO, J.; MASTOP-LIMA, L.; FONSECA, H. 2008. "De vítimas a indiciados, um processo de ponta-cabeça: Suruí Aikewára versus Divino Eterno – Laudo antropológico." Porto Alegre: *Espaço Ameríndio*, vol. 2, n. 2: 194-258, jul./dez. (Laudo elaborado ao processo que corre na Justiça Federal, em Marabá no sudeste do Pará)

### 4.3 Indemnización: Lo individual vs. lo colectivo

- ARRUTI, J. M. P. A. 2006. *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc.
- FERRAZ, Iara. 1985. "Suruí/Aikewara do Posto Indígena Sororó: no rastro do território tradicional" (Relatório cf. Portaria FUNAI 1981/E de 07.02.1985). Brasília, março, mimeo.
- \_\_\_\_\_ 1996. "Novos subsídios para a revisão de limites (acréscimo) da Terra Indígena Sororó /PA". Departamento de Identificação e Delimitação DID/DAF/FUNAI. 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.
- 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.
- 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.
- TREECE, David. 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]
- VIEIRA, Eduardo. Diário PA - Executivo de 24/02/2012 (5370784889438208). Resumen del Relatório circunstanciado de identificación y delimitación de la tierra indígena Tuwa Apekuokawera (Processo FUNAI/BSB/2047/2004). En: <http://www.radaroficial.com.br/d/5370784889438208>

## CAPÍTULO 5: 'COMISSION SURUÍ' Y LA FÓRMULA TRANSICIONAL BRASILEIRA

### 5.1 Conciliación y la aporía del perdón: reflexiones

- ABRÃO, Paulo; TORELLY, Marcelo. 2014. "Mutações do conceito de anistia na justiça de transição brasileira: a terceira fase da luta pela anistia" Pp. 112-. En: PIOVESAN, PRADO. COMPLETAR
- ALVES, Paulo. 2010. *Um intelectual na trincheira: José Honório Rodrigues, intérprete do Brasil*. Dissertação de Graduação, Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" campus de Araraquara. [Orientador: Prof. Dr. José Antonio Segatto.]

BARAHONA, A., GONZÁLEZ- ENRRÍQUEZ, C., AGUILAR, C. (Coord.) 2004. "A política da Memória. Verdade e Justiça na Transição para a Democracia". *Estudos e Investigações* N. 35, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

- GAGNEBIN, Jeanne. 2010 “O preço de uma reconciliação extorquida”. In: TELES, Edson e SAFATLE, Vladimir. *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, Coleção Estado de Sítio, pp. ???
- GIRARDI, Melina. 2014. “Direito humano ao desenvolvimento e justiça de transição: olhar para o passado, compreender o presente e projetar o futuro” COMPLETAR Pp. 144 – 157
- KOZICKI, K.; MENESES, B. 2014. “Entre o passado e o futuro: a não acabada transição no Brasil” COMPLETAR 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”. Pp. 344- 392. En: 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.
- MEZAROBBA, G. 2014. “A verdade e o processo de contas do estado brasileiro com as vítimas da ditadura e a sociedade” COMPLETAR pp. 185- 201
- MOREIRA DA SILVA FILHO, José Carlos. 2014. “A ambiguidade de anistia no Brasil: memória e esquecimento na transição inacabada” COMPLETAR
- MOREIRA DOMINGUES, A. 2014. “Perspectiva histórica sobre Justiça de Transição no Brasil: nas certidões de “paradeiro ignorado” à criação da Comissão da Verdade”. COMPLETAR Pp. 158 – 172
- ROSS, Fiona. 2006. “La elaboración de una Memoria Nacional: la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica”. LOCAL: Cuadernos de Antropología Social N. 24: 51- 68.
- TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir. 2010. *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, Coleção Estado de Sítio.

## 5.2 Aikewára en la Comisión Nacional de la Verdad

- ICTJ- Centro Internacional para la Justicia Transicional. 2013 Verdad y Memoria. Fortaleciendo los derechos indígenas a través de comisiones de la verdad, NY COMPLETAR
- VEENA DAS, ??. 2008. *Sujetos del dolor, agentes de dignidade*. Bogotá: Colección Lecturas CES, pp.??

## 5.3 Conflictos de percepciones

- Comissão Justiça e Paz SP Grupo Tortura Nunca Mais SP. Juízes para a Democracia, Koinonia, Armazem Memória, CEDIC, Instituto de Políticas Relacionais. Relatório: “Povos Indígenas e Ditadura Militar. Subsídios à Comissão Nacional da Verdade. 1946- 1988. Relatório Parcial 01 de 30/11/2012”
- Relatório. 2014. Grupo Tortura Nunca Mais, SP. 36 pp.

**Referencias bibliográficas:**

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.

GOMES DA CUNHA, Olívia. 2004. "Tempo Imperfeito. Uma Etnografia do Arquivo". *Mana* 10(2):287-322.

GEERTZ, Clifford. 1998. *O Saber Local. Novos ensaios em Antropologia interpretativa*. Petrópolis: Ed. Vozes.

CASTELLO B., Carlos. 1977. *Os militares no poder*. Coleção Brasil Século XX, 2a. ed.. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira.

FREIRE, José. 1995. *Os índios em arquivos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ, 2 Vol.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP-Companhia das Letras.

LEIBING, Annette e BENNINGHOFF-LUHL, Sibylle. 2001. *Devorando o tempo. Brasil, o país sem memória*. São Paulo: Editora Mandarin

MACHADO, Maria Fátima.1992. *Índios de Rondon. Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Wáimare e Kaxíni, grupos Paresi*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS-MN-UFRJ.

SAHLINS, Marshall. 1987. *Ilhas da história*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. 2008. "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.

TAUSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.

**Páginas web:**

<http://www.derechos.org/koaga/iii/1/cuya.html>

<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>