



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

ALEX BRUNO FEITOZA MAGALHÃES

**ENTRE O COLONIAL E O DITATORIAL: narrativas testemunhais do povo indígena Aikewara e os limites da justiça transicional brasileira**

Recife

2021

ALEX BRUNO FEITOZA MAGALHÃES

**ENTRE O COLONIAL E O DITATORIAL: narrativas testemunhais do povo  
indígena Aikewara e os limites da justiça transicional brasileira**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Direitos Humanos. Área de Concentração: Direitos Humanos e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Jayme Benvenuto Lima Junior  
Coorientador: Prof. Dr. Fernando da Silva Cardoso

Recife  
2021

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Mariana de Souza Alves – CRB-4/2105

M188e Magalhães, Alex Bruno Feitoza  
Entre o colonial e o ditatorial: narrativas testemunhais do povo indígena Aikewara e os limites da justiça transicional brasileira / Alex Bruno Feitoza Magalhães. – Recife, 2021.  
159 f. il., fig.

Sob orientação de Jayme Benvenuto Lima Junior.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, 2021.

Inclui referências, apêndice e anexos.

1. Direitos Humanos e Sociedade. 2. Povos indígenas. 3. Ditadura Militar. 4. Lógica Colonial. 5. Justiça Transicional. I. Lima Junior, Jayme Benvenuto (Orientação). II. Título.

341.48 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2022-24)

ALEX BRUNO FEITOZA MAGALHÃES

**ENTRE O COLONIAL E O DITATORIAL: narrativas testemunhais do povo  
indígena Aikewara e os limites da justiça transicional brasileira**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco, Centro Acadêmico de Artes e Comunicação, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos. Área de concentração: Direitos Humanos e Sociedade.

Aprovado em: 10/12/2021.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Jayme Benvenuto Lima Junior (Orientador)  
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Virgínia Leal (Examinadora Interna)  
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

---

Prof. Dr. Carlos Benitez Trinidad (Examinador Externo)  
Universidade Nova de Lisboa – UNL

---

Prof. Dr. Fernando da Silva Cardoso (Examinador Externo)  
Universidade de Pernambuco - UPE

Dedico essa dissertação a(s) resistência(s) política(s) dos Povos Indígenas, que encontram dificuldade em acessar a Justiça e obter reparação;

À Sandra, a Gilmar, à Yasmin, a Lorenzo, a Severino (*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

Paulo Freire afirmou em um dos seus escritos que “mulheres e homens, somos os únicos seres que, social e historicamente, nos tornamos capazes de *apreender*”. Esta dissertação, a pesquisa que a precedeu e todos os passos que escolhi trilhar dentro e fora da academia existem e são movidos por esta *práxis*. Cada palavra deste trabalho está impregnada pela criatividade extrema, pela construção e (re)construção, “o que não se faz sem abertura ao risco e à aventura do espírito” (FREIRE, 1997, p. 77) – onde busquei um fazer ético, afetual, não-neutro e crítico.

Esta dissertação foi um trabalho de muitas mãos, porém solitário e por vezes angustiante, que se concretizou porque uma rede de afeto se formou com o propósito de sonhar comigo o que parecia impossível. Foram dois anos de muitos encontros, grupos de pessoas, movimentos e aprendizados. Deixo aqui meu mais sincero obrigado, a todos e todas que me acompanham, me acompanharam e me acompanharão nesta jornada.

Fazer o mestrado na Universidade Federal de Pernambuco, financiado com bolsa de estudos da CAPES, permitiu construir uma importante trajetória de amadurecimento pessoal e acadêmico. Foi quando conheci amigos inspiradores, comprometidos com a construção coletiva de saberes, a defesa intransigente dos Direitos Humanos, e de uma universidade pública, gratuita e de qualidade. Déborah Marchesin, Marcela Mariz, Ana Camila, Andrezza Dantas, Talita Lima, Suenne Aguiar, Ruhana Berg, Mari Fernandes, Karina Duarte, Laura Mariano, Roseane Moraes, Neves Silva, Antônio Celestino, Teófanos Santos, Marcílio Silva, Marcelo Barros, Marcio Silva, Wallace Albuquerque, obrigado por fazerem parte dessa etapa formativa.

Das disciplinas cursadas no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPE, pude constituir relações de afeto e de parcerias. Raquel Brito, Glazia Macêdo, Eduarda Cunha, Ygor Oliveira e minha hermana guatemalteca Maury Ramos, a qual tive o prazer de dividir as atividades do estágio docência – em Direito Internacional Público – na FDR.

Durante o mestrado fui eleito ao cargo de representação discente e pude me localizar enquanto ator social e político. Fiz diversas articulações em torno da defesa e valorização da Ciência Nacional, frente o cenário de sucateamento das instituições

de fomento e perda de bolsas. Foi a maneira que encontrei – em coletivo – de resistir. Uma atuação que me legou o reconhecimento por uma representação horizontal, responsiva e atuante. No Colegiado do Programa da Pós-Graduação em Direitos Humanos da UFPE, pude dialogar e apresentar as demandas discentes <sup>r</sup> forma não-hierárquica – fui tratado como igual – e fiz amizades que estão para al da vocação científica.

Com imenso carinho, agradeço profundamente ao orientador desta dissertação, o professor Jayme Benvenuto Lima Junior, por todo esforço de reflexão que construímos e que vai muito além da produção acadêmica. Obrigado por todos os momentos de aprendizado, partilha, acolhimento, comemorações e afeto, sobretudo pela amizade.

Agradeço igualmente ao meu coorientador, professor Fernando Cardoso, por tantos incentivos que extrapolam os limites desta dissertação. Pelo impulso necessário nos momentos finais da dissertação, assim pelo incentivo à pesquisa empírica e do aperfeiçoamento pessoal da minha trajetória acadêmica. Um amigo que me presenteou com sua afetiva coorientação.

À minha maravilhosa mãe, Sandra Maria, dedico o meu amor e gratidão, pelo exemplo de luta e coragem, que me faz lembrar sempre quem eu sou, de onde vim e para onde eu vou; agradeço também às minhas tias Creonice e Cleuda, a minha prima Clebyanne e a minha irmã Yasmin, por serem faróis e porto seguro. Elas me ensinaram a enfrentar a vida! A todos os meus familiares e parentes, que de alguma forma se fizeram presente nesse processo.

Ao professor Pedro Soares – da Faculdade DAMAS – por ter oportunizado, nesses dois anos, vários momentos de partilha acerca do conhecimento produzido nessa dissertação. E por toda contribuição dada em meu Seminário de Dissertação.

Agradeço também as contribuições valorosas do professor Carlos Benítez Trinidad, da Universidade de Santiago de Compostela, para a concretização dessa dissertação. Por toda a disponibilidade e incentivo à socialização do meu trabalho.

Às professoras Aída Monteiro e Virgínia Leal – força e poesia – que tiveram comigo nos fronts, nas ruas, nos movimentos sociais, e sobretudo na vida. Aos demais professores e professoras, que contribuíram, de alguma maneira, com meu processo de formação. Também gostaria de agradecer a equipe de secretaria, que sempre me atendeu prontamente, por todo carinho e respeito: Ênio Arimatéia, Karla Monteiro e Lusangela Nunes (bolsista).

Ao Grupo Graúna Antifascista de Justiça de Transição, coordenado pelo professor Manoel Morais, que sempre oportunizou os espaços da Cátedra de Direitos Humanos da Universidade Católica de Pernambuco.

À professora Carina Gouvêa, coordenadora do Grupo de Estudos em Teoria da Separação dos Poderes e Crises do Sistema Democrático, do PPGD/UFPE, por despertar a busca incessante pela produção de sentidos.

Como filho da escola pública e da classe trabalhadora, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos. Com a manutenção da bolsa pude realizar pesquisa empírica no acervo da Comissão de Anistia, na cidade de Brasília (DF), como também subsi minha estadia na capital pernambucana.

Aos Grupos de Pesquisa coordenados pelo orientador e coorientador dessa dissertação, espaços que provocaram a construção de diálogos críticos, engajados e insubmissos: Pós-colonialidade e Integração Latino-Americana (FDR-UFPE/CNPq); Contemporaneidade, Subjetividades e Novas Epistemologias (UPE/CNPq).

Ao Grupo CAPES de Bolsistas no Facebook, por toda articulação, trocas de conhecimento e esclarecimento de dúvidas.

Nesse momento, gostaria de saudar a minha ancestralidade nas figuras de: Severino e Artína, meus avós, que migraram da Paraíba num contexto de vulnerabilidade e perda de nove filhos, para tentar a vida em Pernambuco. Ao meu bisavô Manoel e minha bisavó Bernardina, cabocla, a qual encerrou sua jornada na casa onde nasci e moro até hoje. Ao meu trisavô, Manoel das Moças, caboclo, raptado da aldeia *Xukuru* pelo seu pai (não indígena), pessoa central, junto a minha trisavó Terezinha, pela fundação da cidade de São João do Tigre (PB) e da Fazenda Felisberto. E a minha tetravó Manoela, indígena de etnia *Xukuru*. Honro-os!

A passagem pela capital pernambucana me proporcionou muitos encontros e aproximações, que podem ser traduzidos em amizade, afeto e cumplicidade: Michaella Dellabianca, Florence Cardona, Patrick Torquato, Joana Rozowykwiat, Gabriela Fantin, Vanessa Nunes, Elayne Bione, Rafa Santana, Abdenago Teles, Robson Queiroz, Eliel David, Pedro Jordão, Filipe Neri. E sobretudo a Joseane Santos, que dividiu comigo as dores e as delícias desse itinerário, pela cumplicidade, generosidade e companheirismo, obrigado amiga!

Às pessoas que se fizeram presentes em momentos de angústia, e que de certo modo mudaram a realidade naquele momento. O amigo turco Hürol Öntürkler,

por todos os passeios de bike e intercâmbio cultural incrível – volte ao Brasil; Miguell Galdino pelas trocas e momentos divertidos do último verão. Carlos Borges e Nathan Simões pela acolhida e disponibilidade em Brasília (DF); aos queridos Heitor Botan, Carolina Hidalgo e Rejane Nunes pelo carinho e hospitalidade na selva de pedra (SP); à Alexandre Filho por toda poesia.

Por fim, agradeço às minhas amigas Roberta Mendonça, Rita Pavão, Luísa Vanessa, Beatriz Medeiros, Lyeuda Sobral e Gabriela Pessoa. Que estão comigo desde a graduação, por serem símbolo de amizade, companheirismo e lealdade. Elas me inspiram a ser melhor e não desistir dos meus sonhos e projetos. Foi com elas que aprendi o significado de persistência. Tenho certeza que elas estão vibrando comigo a conclusão dessa etapa formativa.

Iniciei a escrita dos agradecimentos evocando as palavras de Paulo Freire, como forma de homenageá-lo pelo seu centenário, e gostaria de encerrar da mesma maneira: “aprender para nós é construir, reconstruir, constatar para mudar” (FREIRE, 1997, p. 77).

*Na invasão deste país,  
Fomos vítimas nesta trama  
Não sei se chamo de Brasil  
Ou se chamo de Pindorama.  
São lutas e muitas dores  
Que ficaram marcadas na memória  
Seja negro ou indígena  
Protagonista nesta história.*

*A primeira intervenção foi em 1500  
E não em 1964 na época da ditadura,  
Nós indígenas resistimos a tudo isso,  
Porque a final somente quem tem cicatrizes sabe o remédio que cura.*

*O Brasil não é apenas verde e amarelo  
É também cor de terra, é vermelho,  
Quando na ditadura derramaram sangue de nossos povos, que do  
Brasil são oprimidos.*

*Muita história foi recoberta  
Da violência cometida aos nossos guerreiros,  
Somente veio à tona o massacre dos povos indígenas  
Da denúncia pelo Relatório Figueiredo.*

*Resistimos 519 anos  
Porque somos um povo que na espiritualidade acredita,  
Recontamos a história recoberta  
De que a miscigenação foi pacífica.*

*O plano da ditadura da supremacia branca  
Estratégia e extermínio da diversidade  
Aquele que não fosse civilizado  
Não tinha lugar nesta sociedade.*

*[...]*

*Nós fazemos a diferença  
Na luta nós somos fermento,  
Nós sofremos o primeiro golpe em 1500*

*O plano mais perigoso  
Culmina-se no plano político da ditadura de um governo  
Do país ter um domínio*

*Da herança dessa história  
Do projeto de colonização  
Atualmente sofremos outro extermínio  
Chamo golpe a democratização.  
(XAKRIABÁ, 2019)*

## RESUMO

A ditadura militar instrumentalizou inversão histórica, onde os indígenas passaram a ser vistos como inimigos internos. Ela ressignificou a própria violência colonial, agrária, burguesa e de gênero, que gestou o Brasil enquanto nação, sobretudo a partir do sofrimento dos povos indígenas. Durante esse período, políticas de caráter predatório foram postas em prática com vistas a um determinado modelo de desenvolvimento nacional. Tais políticas atingiram de forma violenta as muitas etnias indígenas, diversas delas sob o comando e supervisão do Estado que realizava ações através dos seus agentes, ou mantinha omissão sobre uma série de situações. O resultado dessas políticas estatais foi a morte de pelo menos 8.350 indígenas, segundo o trabalho investigativo da Comissão Nacional da Verdade. Dentro dessa perspectiva e em que pese as datas legais indicarem o final do período ditatorial no ano de 1985, percebe-se que, na prática, esse período não acabou de fato. Neste sentido, o objetivo desta dissertação se constituiu em: analisar em que medida pensar a narrativa testemunhal dos *Aikewara* presentes em processos de reparação da Comissão de Anistia, podem apresentar reflexões em torno da lógica colonial. E partiu da compreensão de que existe, no processo de transição democrática, traços dessa lógica que constroem condição de subalternidade em torno dos grupos minoritários. Vez posto que os processos de verdade, memória e justiça têm dado eco sistemático às questões de violações urbanas de direitos, de homens, em sua maioria brancos, grandes figuras políticas, líderes e militantes. Tendo relegado às minorias sociais, poucos estudos no tocante às violências por esses grupos enfrentadas e, por conseguinte, suas participações na construção da democracia brasileira. A pesquisa foi realizada sob o método analítico e historiográfico. Seu ponto de partida é compreender imediatamente o *Outro*, ao buscar ressignificar *narrativas-outras*, enquanto conhecimento legítimo, de forma a evidenciá-las no espaço público. O referencial teórico que a conduz é o do pensamento pós/decolonial por acreditar que suas convergências são capazes de operar importantes contribuições e críticas singulares, em especial à construção do debate proposto. A dissertação está dividida em três momentos: no primeiro, a apresenta um histórico da complexa relação entre ditadura militar e povos indígenas; no segundo, reflete sobre a posição ocupada pelos povos indígenas no cenário da justiça transicional, a partir dos dados empíricos coletados na Comissão de Anistia;

no terceiro, identifica a lógica colonial a partir da narrativa testemunhal dos *Aikewara* em processos de reparação da Comissão de Anistia. As conclusões dessa dissertação apontam para a compreensão de que na ditadura militar foi naturalizada estruturas e formas de atuação que se perfazem em códigos colonizadores e em imposições de subalternidade e desumanização. O que chamei de *“reinvenções ditatoriais da lógica colonial”*. E confirma a hipótese de que a justiça transicional não esgotou, em seu processo de busca pela verdade, ruptura satisfatória com a lógica colonial, por desvelar implicitamente, práticas opressivas, subalternizantes e segregacionistas. Por fim, propõe campos de reflexão como: *“Comissão de Anistia enquanto tecnologia e/ou burocracia colonial”*; *“enquadramentos justransicionais”*; e as implicações para pensar a *“colonialidade justransicional”*.

**Palavras-chave:** povos indígenas; ditadura militar; lógica colonial; justiça transicional.

## ABSTRACT

The military dictatorship instrumentalized a historical inversion, where the indigenous people came to be seen as internal enemies. It gave new meaning to the colonial, agrarian, bourgeois and gender violence that shaped Brazil as a nation, especially based on the suffering of indigenous peoples. During this period, predatory policies were put into practice with a view to a specific model of national development. Such policies violently affected many indigenous ethnic groups, several of them under the command and supervision of the State, which carried out actions through its agents, or maintained omission in a series of situations. The result of these state policies was the death of at least 8,350 indigenous people, according to the investigative work of the National Truth Commission. Within this perspective and despite the fact that the legal dates indicate the end of the dictatorial period in 1985, it is clear that, in practice, this period has not actually ended. In this sense, the objective of this dissertation was: to analyze to what extent to think the testimonial narrative of the *Aikewara* present in the Amnesty Commission reparation processes, can present reflections around the colonial logic. And it started from the understanding that there are, in the process of democratic transition, traces of this logic that build a condition of subordination around minority groups. Since the processes of truth, memory and justice have systematically echoed the issues of urban violations of rights, of mostly white men, great political figures, leaders and activists. Hence the concern to carry out scientific work based on studies of narratives. The research was carried out under the analytical and historiographical method. Its starting point is to immediately understand the Other, seeking to reframe other-narratives, as legitimate knowledge, in order to make them evident in the public space. The theoretical framework that leads it is that of post/decolonial thinking, as it believes that their convergences are capable of operating important contributions and unique criticisms, especially to the construction of the proposed debate. The dissertation is divided into three main moments: in the first, it presents a history of the complex relationship between military dictatorship and indigenous peoples; in the second, it reflects on the position occupied by indigenous peoples in the scenario of transitional justice, based on empirical data collected by the Amnesty Commission; in the third, it identifies the colonial logic based on the testimonial narrative of the *Aikewara* in the Amnesty Commission's reparation processes. The conclusions of this dissertation point to the

understanding that the military dictatorship was naturalized structures and forms of action that are made up of colonizing codes and impositions of subordination and dehumanization. What I called “dictatorial reinventions of colonial logic”. And it confirms the hypothesis that transitional justice has not exhausted, in its process of searching for the truth, a satisfactory break with the colonial logic, by implicitly unveiling oppressive, subordinate and segregationist practices. Finally, it proposes fields of reflection such as: “Amnesty Commission as technology and/or colonial bureaucracy”; “just transitional frameworks”; and the implications for thinking about “just-transitional coloniality”.

**Keywords:** indigenous peoples; military dictatorship. Colonial logic. transitional justice.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 1 –	Povos Indígenas e Comissão de Anistia (2001-2019)	41
Quadro 1 –	Amostragem de requerimentos feitos à Comissão de Anistia, deferidos e utilizados na pesquisa	42
Gráfico 2 –	Povos Indígenas e Comissão de Anistia (2010-2019)	60
Quadro 2 –	Intelectuais da Red Modernidad/Colonialidad – MC	80
Gráfico 3 –	Panorama Geral dos Povos Indígenas na Comissão de Anistia	107
Gráfico 4 –	Panorama étnico dos processos em trâmite dos Povos Indígenas na Comissão de Anistia	108

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APIB	Associação dos Povos Indígenas do Brasil
CNV	Comissão Nacional da Verdade
Corte IDH	Corte Interamericana de Direitos Humanos
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GRIN	Guarda Rural Indígena
GTA	Grupo de Trabalho Araguaia
JEC	Justiça Étnico-Coletiva
M/C	Modernidad/Colonialidad
MFDH	Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PCdoB	Partido Comunista do Brasil
PI	Posto Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>18</b>
<b>2</b>	<b>ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS</b>	<b>30</b>
2.1	Pressupostos e atravessamentos da pesquisa	30
2.2	Entre a analética e a historiografia	33
2.3	A decolonialidade enquanto abordagem de pesquisa	34
2.4	Documentos sensíveis, fontes de informação e considerações éticas	36
2.5	Universo e amostragem, os <i>Aikewara</i> que narram	41
	Quem, eu? A metáfora das “narrativas experiências”	43
<b>3</b>	<b>OS INDÍGENAS AIKEWARA E A DITADURA MILITAR: “AÍ SOLDADO BATEU PÉ PRIMEIRO, PEGOU TUDINHO À FORÇA, COM ESPINGARDA DELE, AQUI E AQUI [MIRANDO O PEITO DELE], AÍ PUXOU NA MINHA PERNA: PODE DESCER, PODE DESCER AÍ”</b>	<b>47</b>
3.1	Imaginário e Dominação: os indígenas e a ditadura militar	47
3.2	Os <i>Aikewara</i> , atravessamento(s) e resistências	54
3.3	Apontamentos sobre a repressão à Guerrilha do Araguaia	57
3.4	O ambiente de exceção e as repercussões para os <i>Aikewara</i>	60
3.5	Anistia e Reparação: reflexos do tempo presente	65
<b>4</b>	<b>DO COLONIAL AO TRANSICIONAL: “AÍ DAQUI A POUCO ELE CHEGOU NO HELICÓPTERO, NO AVIÃO TUDO, AÍ... ELES DESCERAM TUDINHO RANCHO PRA ELE, PRO SOLDADO. AÍ FICARAM AÍ... NÓS TAVA COM MEDO DELE! SÓ SOLDADO, SOLDADO, SOLDADO!”</b>	<b>71</b>
4.1	Entre o colonialismo e a colonialidade: sujeitos, teorias e práxis	71
4.2	Continuidades coloniais [ditadura militar] e povos indígenas	88
4.3	<i>(Des)Encontros da Justiça Transicional: “campos de reflexão”</i>	94
4.4	A Comissão de Anistia enquanto “ <i>tecnologia e/ou burocracia colonial</i> ”	98
4.5	O ‘lugar’ dos Povos Indígenas: panorama empírico da reparação	106

5	<b>O CASO POVO INDÍGENA AIKEWARA E AS REIVENÇÕES DITATORIAIS DA LÓGICA COLONIAL: “EU DIZIA PRA ELE QUE QUERIA VOLTAR PRA MEU BANDO, MAS ELE DIZIA QUE EU TINHA... QUE ELES ERAM [MEU] BANDO, [...] EU FICAVA AGONIADO COM AQUILO, MAS NÃO PODIA FALAR NADA!”</b>	110
5.1	Retratos da subsunção colonial-ditatorial	110
5.2	A índole colonial dos agentes da ditadura militar	120
5.3	Figurações coloniais da subjetividade indígena	125
5.4	O controle colonial dos corpos e as repercussões de gênero	129
5.5	Implicações para a “ <i>colonialidade justransicional</i> ”	134
6	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>136</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>144</b>
	<b>APÊNDICE A – EXPOSIÇÃO DE MOTIVOS</b>	<b>157</b>
	<b>ANEXO A – TERMO DE RESPONSABILIDADE</b>	<b>158</b>
	<b>ANEXO B – TERMO DE CONCORDÂNCIA</b>	<b>159</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O período demarcado entre as duas últimas constituições democráticas brasileiras (1946-1988), representou mais um capítulo violento na história de resistência dos povos indígenas do Brasil. A ditadura militar<sup>1</sup> instrumentalizou inversão histórica, onde os indígenas passaram a ser vistos como ‘inimigos internos’. A mesma ressignificou à violência colonial, agrária, burguesa e de gênero, que gestou o Brasil enquanto nação, sobretudo, a partir do sofrimento do povo indígena e preto. Políticas de caráter predatório de desenvolvimento nacional atingiram violentamente, nesse recorte temporal, diversas etnias indígenas, várias delas sob o comando e supervisão do aparelho estatal. Tais fatos significaram a morte de ao menos 8.350 indígenas, segundo o trabalho de investigação da Comissão Nacional da Verdade, em decorrência das ações dos agentes de governo ou omissão do Estado (CNV, 2014).

Desde o processo de colonização do território “brasileiro”, a questão indígena tem sido marcada por relações complexas de dominação e resistência. Que podem ser entendidas enquanto mecanismos de legitimação e traços do processo de colonização, quais sejam – o projeto de catequização/cristianização dos indígenas e; a exploração do trabalho e expropriação de terras. São lógicas gerais que, na prática, foram traduzidas pelo Estado e seus agentes de governo, em ações como: barganha, domínio, conquista, extermínio, povoamento, vulnerabilidade, subalternização, opressão, segregação, silenciamento, entre outras.

Dentro dessa perspectiva, apesar dos diplomas legais indicarem o final do período ditatorial (1985), percebe-se que, este não findou de fato, sendo possível encontrar, ainda hoje, resquícios de sua atuação – muito semelhantes às do processo de colonização – que se fazem presentes no cotidiano dos povos indígenas. A Comissão Nacional da Verdade, em seu Relatório não reconhece em seu primeiro volume: *“Parte II - As estruturas do Estado e as graves violações de Direitos Humanos”*, os crimes praticados contra os indígenas durante o período ditatorial, como os crimes de ‘genocídio’ e o de ‘remoção forçada de seus territórios’.

---

<sup>1</sup> A utilização do termo ditadura, de maneira minúscula, assume, a dimensão da não exaltação da ditadura militar enquanto período histórico. E não fazer uso da nomenclatura ‘civil-militar’, parte da perspectiva de não deslegitimar a resistência, enquanto partícipes da luta contra o autoritarismo brasileiro.

Relega aos povos indígenas, um segundo volume, temático: “*Texto 6 - Violações de Direitos Humanos dos povos indígenas*”.

Existe uma lacuna que precisa ser bem explicitada, qual seja, a subsunção do colonialismo ao militarismo em relação aos processos sistemáticos de violações de Direitos Humanos dos povos indígenas, sobretudo, em torno do estudo sobre as relações de poder constituídas nesse contexto. Que configuram o ‘imaginário social’ com as ‘estratégias de dominação das sociedades humanas’. Tal dominação tem sido realizada a partir das práticas desveladas sobre os povos indígenas e as ‘formas de controle social’ exercidas pelo Estado, ligadas a lógica colonial. Percebe-se ainda a existência de um tratamento dispensado aos povos indígenas, ligados ao processo de transição democrática, o que se relaciona diretamente com as ‘formas jurídicas’ e as ‘estratégias de dominação’.

O colonialismo e o militarismo no caso brasileiro<sup>2</sup>, constituem duas faces de uma mesma moeda – o processo de expropriação dos povos indígenas da sua condição de existência. Se anteriormente, os colonos fizeram isso; nos contextos autoritários, entre 1946 e 1988, foram o militarismo e as forças armadas que ressignificaram esse discurso, a fim de instrumentalizar práticas de violência. Estas, gestadas pelo militarismo em relação aos povos indígenas, do qual assumem o paradigma histórico da dominação, enquanto força motriz da violência ditatorial.

Nessa direção, a dissertação aborda as possibilidades de reflexão em torno de ausências que precisam ser ‘tematizadas’ no cenário transicional brasileiro, a partir de teorizações críticas à modernidade. Penso em situar a face colonial da ditadura, especificamente, caracterizar a lógica colonial que perfaz as violações de Direitos Humanos dos povos indígenas *Aikewara* durante o período ditatorial. Tal meta é realizada mediante a análise de ‘*narrativas testemunhais*’ instrumentalizadas em processos de reparação da Comissão de Anistia; juntamente com as reverberações para Justiça Transicional.

O aprofundamento dessas temáticas, a partir dos eixos interdisciplinares, buscando, inclusive, o saber de outras ciências não-jurídicas a esse campo, corroborou para apresentar ideias/quadros que tematizam e aprofundam o passado

---

<sup>2</sup> A lógica colonial, no caso brasileiro, trabalha sob a matriz do poder, a qual está fortemente ligada ao capital, a liberdade e a experiência das pessoas – grupos ‘minoritários’ e/ou vulneráveis –, especificamente indígenas e pretas. A partir de violências ressignificadas pelos padrões do militarismo e das forças armadas.

recente das violações de Direitos Humanos que perfilaram a ditadura militar no Brasil. Como também, traz a oportunidade de visibilizar os grupos tidos como 'minoritários' e que foram atingidos pelas atrocidades cometidas neste período.

Parto da conjectura de que na estrutura de opressão, a lógica colonial instrumentalizou uma série de disfunções hierárquicas, refletidas em imposições de subalternização e vulnerabilidade. Dessa maneira, o tema surge a partir da ideia de analisar os processos de reparação da Comissão de Anistia; ao visar investigar a narrativa testemunhal dos indígenas *Aikewara* sobre a resistência às graves violações de Direitos Humanos.

A dissertação está relacionada com a linha 1, "*Democracia, Educação em Direitos Humanos e Cidadania*" do Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos, da Universidade Federal de Pernambuco. A referida linha de investigação se propõe a analisar as bases conceituais, históricas, sociopolíticas da democracia e dos Direitos Humanos no processo de afirmação da cidadania, em perspectiva interdisciplinar, e contemplando a diversidade sociocultural.

Com isso, socialmente, acredito que esta pesquisa pode ampliar os campos de investigação em torno dos temas sobre a (de)colonização, enxergando-a não somente como um processo de desconstrução<sup>3</sup> do colonialismo, mas, também, e sobretudo, enquanto síntese de resistência política dos povos e comunidades tradicionais, com práticas sociais e culturais, ao passo que a lógica colonial se mostra ir além da dominação territorial, está disposta na formação estrutural do Estado.

Desse modo, academicamente, pesquisar a partir dos aportes oferecidos pelo pós-colonialismo e pela decolonialidade, os dados empíricos/discursivos presentes no Acervo da Comissão de Anistia se torna importante, pois, enxergo nessas teorizações um projeto que demarca espaço na luta pelo reconhecimento das culturas e saberes dos grupos étnico-raciais. Uma força capaz de ressignificar aqueles/aquelas que não estão incluídos/incluídas nos espaços sócio-políticos por serem vistos sob olhares subalternizantes, traçados por padrões de vulnerabilidade decorrente dos seus costumes, cor de pele, língua ou tradição.

---

<sup>3</sup> Esse assunto tem sido problematizado a partir dos estudos de gênero, que visam a desconstrução de categorias há muito estabelecidas, o qual têm inspirado a pesquisa. Ver mais, em: '*Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*', de autoria de Rita Laura Segato (2012).

A pesquisa busca compreender dinâmicas de marcadores<sup>4</sup> (condições de existência, formas de subalternização, apagamento, silenciamento, etc.) ou lógica colonial em processos de reparação da Comissão de Anistia, que julgam graves violações de Direitos Humanos praticadas contra os povos indígenas. Também busca compreender em que medida esta lógica se reproduz (ou não), enquanto articuladores da raça e do racismo, e das relações de poder do sistema-mundo que foram construídas, ligadas a matriz colonial.

Sobre a ideia de posição social ocupada pelos indígenas no espaço político/jurídico, a partir dos marcos da justiça transicional, penso ser urgente um olhar específico para o que há de 'colonial' no processo de transição e como as configurações jurídicas do seu escopo têm refletido nesses povos. Isso tudo considerando que a justiça transicional em seu processo de busca pela verdade, não rompeu de fato com a lógica colonial, desvelando implicitamente, práticas opressivas, subalternizantes e segregacionistas.

Pode-se dizer que existem ausências e urgências em torno de pesquisas realizadas no Brasil sobre 'ditadura militar' e 'justiça transicional', em relação ao tema da lógica e/ou continuidade colonial e suas formas de atuação nesses contextos. Embora existam normativas que garantam Direitos Humanos dos povos indígenas, percebem-se limitações nos eixos da memória, verdade, justiça e reparação. De modo que as violações ocorrem visível e invisivelmente, deixando os povos indígenas em situação de subalternidade e inferioridade.

Desvelando o cenário de produção do conhecimento acerca do tema

Ao fazer a revisão sistemática em torno das pesquisas realizadas no Brasil sobre ditadura militar e povos indígenas, para apresentar o caminho percorrido por minha investigação, foi necessário utilizar da pesquisa 'Estado da Arte', para entender quais foram as discussões eleitas a este campo do conhecimento, os estudos que foram desenvolvidos, os resultados alcançados e as contribuições teórico-metodológicas.

---

<sup>4</sup> O conceito de marcador, de modo particular, é usado por Bhabha para desvelar as dinâmicas de eventos sociais, visando analisar os fluxos identitários, recomendo: '*O Local da Cultura*', do autor Homi K. Bhabha (1998).

Primeiramente, fiz o mapeamento no site da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações – BDTD, o qual contava com 647.746 pesquisas em seu banco de dados, entre dissertações e teses, de 115 Instituições de Ensino Superior (IES). Foi possível encontrar pesquisas sobre o campo ‘ditadura militar’ e sua complexa relação com os ‘povos indígenas’, identificar como estavam sendo construídas e abordadas as perspectivas teóricas, nos mais diversos programas de Pós-graduação em nível de mestrado e doutorado. Os descritores apresentados referiram-se aos anos de 2015-2019, uma vez que o Relatório da CNV foi entregue em cerimônia oficial à Presidente Dilma Rousseff, em dezembro de 2014.

O relatório foi dividido em três volumes, resultado de dois anos e sete meses de trabalho da Comissão, criada por Lei em 2012, “[...] para apurar e esclarecer, indicando as circunstâncias e a autoria, às graves violações de Direitos Humanos praticadas entre 1946 e 1988 [...] com objetivo de efetivar o direito a memória e à verdade histórica” (CNV, 2014).

Ao utilizar os descritores ‘ditadura militar’, ‘índios’ e ‘povos indígenas’, encontrei nove trabalhos, duas (teses) e sete (dissertações), nos campos das ciências sociais, estudos latino-americanos, antropologia, cooperação internacional, geociências, letras e história da cultura.

O trabalho de Ponce Garcia (2015) investigou a *“Trayectoria de la(s) memória(s) Aikewara: Del evento de la Guerrilha de Araguaia a la Comisión de Amnistía en el contexto de revisión de la ditadura brasileña”*. Discutiu sobre os diversos aspectos que configuram a trajetória que as memórias do Povo Indígena Suruí (Aikewara) têm experimentado em decorrência da repressão militar à Guerrilha do Araguaia, bem como os mecanismos de silenciamento, a partir de suas próprias visões e experiências vividas no contexto ditatorial.

Na pesquisa de Silva (2016), sob o tema: *“Entre Aqueles que incomodam: a práxis antropológica na relação entre hidrelétricas e povos indígenas no Sul do Brasil”*, analisou as relações entre os projetos hidrelétricos, povos indígenas e a antropologia do Sul do Brasil, através dos estudos desenvolvidos por Silvio Coelho Santos. Apontou os impactos das hidrelétricas sobre os indígenas da região hidrográfica do sul do país, sob forte contexto de denúncias de genocídio e etnocídio pela política do Indigenato.

A pesquisa de Araújo (2017), no estudo denominado: *“Awaeté, o povo de verdade: a transformação da territorialidade indígena Parakanã”*, tratou sobre

processo de abertura da Rodovia Transamazônica (BR-230), destacando este como um dos projetos de preferência da Ditadura Militar. Indicou que por meio do trabalho da FUNAI, o Estado brasileiro aldeou os indígenas que habitavam o entorno da Rodovia, os privou dos elementos considerados fundamentais da sua territorialidade; que essas ações desarticulam vínculos e práticas territoriais do Povo Parakanã, que haviam sido construídas ao longo do tempo.

Em sua dissertação, Simi (2017): *“Reformatory and Indigenous Police: the experience of uniform and discipline of Indians during the Dictatorship”*, refletiu sobre os acontecimentos ocorridos no Posto Indígena Guido Marièle (PIGM) e Posto Indígena Mariano de Oliveira (PIMO). Durante parte da Ditadura Militar, em 1967-1973, os referidos postos ficaram sob comando da Polícia Militar. E que houve a construção de um reformatório para indígenas considerados delinquentes, transferidos de diversas etnias para o território dos Krenak, gerando impactos à sua cultura, o que levou o Ministério Público a pleitear anistia política coletiva para o povo indígena.

A pesquisa de Cabrera (2018), *“Uma herança de direitos abstratos: o discurso integralista no Estatuto do Índio (1973) e seus efeitos de sentido”*, por meio da técnica de análise de conteúdo, e dos efeitos para a construção desse discurso, revelou que o percurso de sentidos em torno da questão da constituição do sujeito indígena, permeada por interdições jurídicas, viria a ser compreendida como um processo de dominação, no discurso estatal.

O Trabalho de Prado (2018) sobre *“O Processo de Militarização das Políticas Indigenistas na Ditadura Civil-Militar Brasileira”* enfatizou a criação da FUNAI e sua associada, a Guarda Rural Indígena (GRIN), formada por indígenas de diversas regiões do país, com atuação nacional, treinada pela Polícia Militar e; a construção do Reformatório Indígena Krenak, para onde eram enviados indígenas tidos como criminosos ou que fossem contrários ao projeto político-econômico da Ditadura Militar. Também indicou que os indígenas, por estarem em áreas de interesse do Estado, foram considerados “inimigos internos”.

Piubelli (2019) em *“A luta Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul pelo território: minorias e imagens do (re)existir num permanente estado de exceção (1964-1985)”*, buscou entender a criação de normas, ações e práticas do Estado impostas aos Povos Indígenas, e o resultado das relações de poder que impactam

nos modos de vida, as culturas e cosmologias desses povos, o que caracterizou de um “estado de exceção permanente”.

Já a pesquisa de Soavisnk (2019), intitulada “*Terra pela qual se luta, terra na qual se vive: o refazer da vida e da terra dos Avá-Guarani do Oeste do Para após o desterro*”, apresentou que as águas da hidrelétrica de Itaipu (1982) inundaram, quase que toda, as terras do Povo Avá-Guarani; e que as famílias de indígenas foram violentamente removidas de suas terras, por meio da empresa Itaipu Binacional, sob olhares do Estado. Também mostrou a importância de (re)pensar o conceito de terra a partir de uma (cosmo)política, que vise à autodeterminação dos povos.

Quando mudei os descritores para ‘ditadura militar’, ‘colonialidade’, ‘colonialismo’, ‘índios’ e ‘indígenas’, encontrei apenas um trabalho (tese). No entanto, lembro que nem todos os trabalhos encontrados até aqui trataram de maneira específica sobre as questões que envolvessem o tema da lógica colonial.

Na pesquisa realizada por Trinidad (2017), do Programa de Doutorado Multi-institucional em Difusão do Conhecimento, sobre “*Un espejo en médio a um teatro de símbolos: el índio imaginado por el poder y la sociedade brasileira durante la ditadura civil-militar (1964-1985)*”, foi identificado que o indígena se mostra como um gerador de símbolos e; que a categoria colonial-exótica que lhe dá vida, esteve presente na proposta civilizadora da Modernidade, que almejou Brasil enquanto Estado-nação e sociedade ocidental.

Em outra busca realizada com a combinação dos descritores: ‘justiça de transição’, ‘colonialidade’, ‘índio’ e ‘povos indígenas’ foi possível encontrar um trabalho (dissertação), e, novamente, uma pesquisa que está para além das narrativas testemunhais de resistência à ditadura militar pelos povos indígenas.

A dissertação de Silva (2017) sob o título “*Nome de índio é nome de gente: o caso Ninawa na justiça do Acre*”, objetivou demonstrar como a matriz colonial tem sido recorrente no tratamento dados aos povos indígenas, partindo de um processo judicial de retificação do nome, para nome indígena. Indicou que a colonialidade do poder estatal está presente nos sistemas normativos e em atos dos operadores do direito, bem como relacionada às práticas integracionistas, típicas do projeto de desenvolvimento proposto pelo Regime Militar.

A partir das buscas realizadas na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações foi possível notar que as pesquisas encontradas, em sua maioria,

foram apresentadas em Programas das ciências sociais, da história e no campo da antropologia. Não foram encontradas pesquisas em Programas de Pós-Graduação em Direitos Humanos, o que apresenta o caráter inovador da dissertação.

Outro importante banco de dados a que tive acesso foram os Anais dos Encontros da Associação Nacional de Direitos Humanos – Pesquisas e Pós-Graduação (ANDHEP), referentes aos anos de 2016 e 2018, onde encontrei apenas uma pesquisa. No ano de 2016, a ANDHEP trouxe um grupo de trabalho (GT) intitulado de “*Direitos Humanos dos Povos e Comunidades Tradicionais*”, que contou com quatorze pesquisas apresentadas, sendo que destas apenas uma abordou questões relativas a Ditadura Militar.

O artigo de Freitas; Thebit; Aleixo; Amaral; Magalhães (2016) que teve como título “*O povo Krenak: terceiro ato*”, discorreu sobre como os Krenak vêm sofrendo violações de Direitos Humanos desde a colonização portuguesa, passando pelo período da Ditadura Militar. O trabalho objetivou retratar como a Clínica de Direitos Humanos (CDH/UFMG) vem atuando na temática, intermediando as relações entre comunidade e entes governamentais. Como resultado exibe que, mesmo em face das normativas de proteção, constatou que violações são reiteradas e pontuou as ações feitas pela Clínica de Direitos Humanos.

Os grupos de trabalho (GT), denominados de “*Direitos Humanos, Ditaduras e Transição / Direitos Humanos, Arte e Memória*” e “*Direitos Humanos dos Povos e Comunidades Tradicionais*”, com treze pesquisas publicadas, não contaram com pesquisas que envolvessem as questões relativas a esta dissertação.

Foi possível perceber nos Anais dos Encontros da ANDHEP uma variedade de temas que podem ser problematizados quando se trata do assunto povos indígenas e comunidades tradicionais, porém, não são problematizadas as categorias que esta dissertação se propõe refletir: ‘ditadura militar’, ‘colonialidade’, ‘povos indígenas’ e ‘justiça de transição’.

Dessa forma, a pergunta norteadora da pesquisa consiste: em que medida pensar a narrativa testemunhal *Aikewara* presente em processos de reparação da Comissão de Anistia, podem apresentar reflexões em torno da lógica colonial?

Como pressuposto, penso que as reflexões em torno desse problema de pesquisa podem ajudar a compreender se existe, no militarismo brasileiro e no processo de transição, traços da lógica colonial que constroem uma condição de

subalternidade em torno da posição social ocupada pelos povos indígenas no cenário da (in)justiça transicional.

Diferentemente dos estudos desenvolvidos no campo do direito à memória, verdade e justiça, esta dissertação apresentou como aspecto distinto, frente à indagação de que existe um tratamento dispensado aos povos indígenas no cenário transicional, analisar a narrativa testemunhal dos *Aikewara* a partir das teorizações pós/decoloniais.

### Objetivos da Pesquisa

Neste percurso, o objetivo perpassa por: analisar em que medida pensar a narrativa testemunhal *Aikewara* presentes em processos de reparação da Comissão de Anistia podem apresentar reflexões em torno da lógica colonial.

Para alcançar o objetivo geral fez-se necessário eleger alguns objetivos específicos, que se estruturam em: *i)* apresentar um histórico da complexa relação entre ditadura militar e povos indígenas, especificamente no contexto de repressão à Guerrilha do Araguaia e aos *Aikewara*; *ii)* refletir sobre a posição ocupada pelos povos indígenas no cenário da justiça transicional, a partir dos dados empíricos/discursivos oferecidos pela Comissão de Anistia; *iii)* identificar a lógica e/ou continuidade colonial, a partir da narrativa testemunhal dos *Aikewara* em processos de reparação da Comissão de Anistia (MFDH/BSB).

A construção do objetivo de pesquisa se deu a partir da compreensão de que existem no cenário da justiça transicional do Brasil, traços da lógica colonial que constroem uma condição de subalternidade em torno dos grupos 'minoritários'. Os processos de verdade, memória e justiça têm dado eco sistemático às questões de violações urbanas de direitos, de homens – em sua maioria brancos –, grandes figuras políticas, líderes e militantes – ou seja, grupos tidos enquanto visíveis (MCEVOY; MCGREGOR, 2008). No entanto, têm relegado às minorias sociais poucos estudos no tocante às violências por esses grupos enfrentadas, e por conseguinte, a sua importante participação na construção da jovem democracia brasileira.

Considero que a justiça transicional não esgotou em seu processo de busca pela verdade a ruptura com a lógica colonial. Entendo que existe, dentro do processo de transição, uma dimensão econômica e uma dimensão colonial da

reparação às graves violações de Direitos Humanos, o que me levou à reflexão de que as demandas relativas à reparação e à justiça, para os grupos minoritários, são vistas como residuais e não alcançam êxito necessário.

A pesquisa busca potencializar a discussão sobre certas lacunas em relação ao tema da lógica colonial e suas manifestações reproduzidas tanto nas ações do militarismo brasileiro, quanto no processo transicional, ao questionar alguns pontos cegos da justiça transicional – o legalismo e a centralidade do Estado (MCEVOY; MCGREGOR, 2008) –, ao organizar reflexões sobre a invisibilização de sujeitos e do (re)existente margeamento na e da justiça transicional, em especial dos povos indígenas.

Enquanto perspectiva política-epistemológica, a pesquisa contribui para pensar a posição social ocupada pelos indígenas no espaço político/jurídico a partir dos marcos legais da justiça transicional. No campo teórico apresenta ideias, que, relacionadas, apontam aportes à problematização a noção de ‘ditadura militar’, ‘lógica colonial’ e ‘justiça transicional’ de modo particular às teorizações pós-coloniais e decoloniais. De maneira empírica, indica trajetos à compreensão e à problematização do referido cotidiano, essencial aos estudos das humanidades, especialmente no contexto brasileiro.

### Seções discursivas

As seções desta dissertação foram divididas em quatro partes, de maneira que possibilitou à compreensão da discussão. A primeira seção denominada “*Aspectos Teórico-Methodológicos*”<sup>5</sup> apresenta a importância de adotar opções decoloniais para a elaboração de uma pesquisa. Integro-me ao movimento de hibridização metodológica e fundamento a escolha de cada procedimento e técnicas de ‘coleta-análise’ de dados à realização do estudo. Destaco o método de pesquisa ‘analético’ (DUSSEL, 1998), em diálogo com a corrente historiográfica da ‘nova história indígena’ (MONTEIRO, 2001); a abordagem de pesquisa qualitativa pós-positivista (PRASAD, 2005), enquanto ‘decolonialidade’; a técnica de coleta de

---

<sup>5</sup> Faço menção aos trabalhos que me inspiraram a pensar e estruturar esta pesquisa, a dissertação ‘*Direitos Humanos e Refúgio: vivências de mulheres refugiadas nos países de acolhimento*’, de autoria de Roberta Rayza Silva de Mendonça (2019); e a tese ‘*É isto uma mulher? Disputas narrativas sobre memória, testemunho e justiça a partir de experiências de mulheres-militantes contra a ditadura militar no Brasil*’, de autoria de Fernando da Silva Cardoso (2019).

dados documental, sob a perspectiva de ‘documentos sensíveis’ (BASTOS; BIAR, 2015), de modo a centralizar a noção de ‘*narrativas experiências*’ (CARDOSO, 2019).

Na segunda seção *‘Povos Indígenas e Ditadura Militar, os Aikewara: “Aí soldado bateu pé primeiro, pegou tudinho à força, com espingarda dele, aqui e aqui [mirando o peito dele] aí puxou na minha perna: pode descer aí”* apresento algumas notas sobre a relação complexa dos povos indígenas com a ditadura militar. Costuro diálogo entre Ramos (2012) e Trinidad (2018) sobre ‘indigenismo brasileiro’ e o ‘indígena imaginado pelo poder’ durante a ditadura militar. Em seguida faço um breve histórico acerca dos atravessamentos que perfazem a experiência dos *Aikewara*. Situo o episódio de repressão à Guerrilha do Araguaia e enfatizo os contornos das violações de Direitos Humanos sobre os povos indígenas, as quais perpassam códigos de arbitrariedade, tais como: invasão, ocupação, controle, aprisionamento, silenciamento e demais impactos de caráter individual e coletivo. Por fim, pontuo a atualidade histórica, as repercussões do processo de anistia política e reparação dos *Aikewara*. Utilizo do relatório produzido por Ferraz; Calheiros; Surui; Surui (2014).

Na terceira seção *‘Do Colonial ao Transicional: “Aí daqui a pouco ele chegou no helicóptero, no avião tudo, aí... eles desceram tudinho rancho pra ele, pro soldado. Aí ficaram aí... Nós tava com medo dele! Só Soldado, Soldado, Soldado!”* discuto sobre a noção de sujeito pós-colonial, para autores como Memmi (2007), Césaire (1978), Fanon (1968), Said (1990), Spivak (2010); ao passo que apresento um panorama das teorizações pós-coloniais e decoloniais, a partir dos estudos desenvolvidos por Colaço e Damázio (2012) e Ballestrin (2013), as clivagens entre colonialismo e colonialidade (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2008), as ambiências e o sentido da decolonialidade (MALDONADO-TORRES, 2005). Em seguida, discorro sobre premissas e/ou continuidades coloniais e ditadura militar (1964-1985). Depois apresento aportes críticos e (de)coloniais à justiça transicional. Ao propor campos de reflexão à justiça transicional (TEITEL, 2003), como pensar a *“Comissão de Anistia enquanto tecnologia e/ou burocracia colonial”*; *“enquadramentos justransicionais”*; e *“colonialidade justransicional”*. Ao final, apresento a posição ocupada pelos povos indígenas no cenário da reparação, no âmbito da Comissão de Anistia do Brasil.

Na quarta e última seção, *Narrativas Aikewara e a Subsunção Colonial-Ditatorial: “Eu dizia para ele que queria voltar para meu bando, mas ele dizia que eu*

*tinha... Que eles eram [meu] bando..., [...] eu ficava agoniado com aquilo, mas não podia falar nada!”* apresento os resultados da ‘análise de narrativa’ (AN) testemunhal dos indígenas *Aikewara* – que tiveram sua aldeia invadida pelos militares entre 1972 e 1974, no momento de repressão à Guerrilha do Araguaia – em processos de reparação da Comissão de Anistia em perspectiva pós/decolonial. As narrativas foram sistematizadas em categorias que estruturam as chamadas “*reinvenções ditatoriais da lógica colonial*”. O ponto de partida é o caso *Aikewara*, usado para pensar as práticas gestadas pelo militarismo em relação aos povos indígenas, que assumiram o paradigma histórico da colonização, e consideradas ainda como forças motrizes da violência ditatorial.

## 2 ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

*“[...] a meta das opções descoloniais não é dominar, mas esclarecer, ao passar e agir, que os futuros globais não poderão mais ser pensados como um futuro global em que uma única opção é disponível; afinal, quando apenas uma opção é disponível, “opções” perde inteiramente seu sentido”*  
(Walter Mignolo)

Esta seção apresenta um panorama dos aspectos teórico-metodológicos necessários à investigação, ao qual a dissertação se propõe relacionar. O referido percurso considera opções metodológicas descoloniais (MIGNOLO, 2017), e alinha-se ao movimento de hibridização metodológica (CALDERÓN, 2017), pelo fato de integrar de forma complementar às metodologias estabelecidas pelo Ocidente.

A partir de movimento próprio, a pesquisa vale-se da analética (DUSSEL, 1998) como método de pesquisa, combinado com a corrente historiográfica da nova história indígena (MONTEIRO, 2001). Como também do decolonialidade, enquanto abordagem metodológica, fruto da tradição de pesquisa qualitativa (PRASAD, 2005). Quanto à coleta de dados, utilizou a técnica documental (GIL, 2008), ao assumir a dimensão de ‘documentos sensíveis’ (THIESEN, 2012), aqueles originados de documentos produzidos durante o período ditatorial. Quanto à técnica de análise de dados, faz uso da análise de narrativa (BASTOS; BIAR, 2015) que, de modo empírico, aponta como as pessoas organizam suas experiências de vida. Desse modo, a pesquisa busca centralizar a noção de narrativas/experiências (CARDOSO, 2019) como um aporte crítico e insubmisso, capaz de acolher aqueles/aquelas que narram seu sofrimento.

### 2.1 Pressupostos e atravessamentos da pesquisa

De início, a minha pesquisa procurava pensar as representações de marcadores da colonialidade em processos de reparação da Comissão de Anistia que julgam as graves violações de Direitos Humanos dos povos indígenas e tradicionais durante a ditadura militar. Buscando pensar em que medida a ênfase meramente reparatória da justiça de transição não viria apenas para suplantar tais violações.

A grande questão da reparação estaria ligada à forma de como a justiça de transição se ergueu, fazendo da reparação pecuniária um instrumento ou dispositivo amnésico. O que me levou a refletir sobre alguns problemas que podem ser objeto de estudos futuros. Diante desse cenário, torna-se, importante, problematizar em que medida pensar a justiça de transição, sob perspectiva econômica da reparação monetária, não é de novo um reforçador desses marcadores de colonialidade?

Esta pesquisa seria realizada, em princípio, a buscar perceber assuntos concernentes apenas à continuidade colonial presente nos procedimentos da Comissão de Anistia, em relação aos processos de reparação às graves violações de Direitos Humanos dos povos indígenas e tradicionais, ao almejar entender a lógica que perfaz a sua atuação.

Entretanto, a pesquisa precisou se adequar às demandas da investigação empírica, optando por fazer análise de 'narrativa testemunhal' dos indígenas, em processos de reparação da Comissão de Anistia. Por pensar, ser possível que a ditadura militar naturalizou estruturas e formas de atuação autoritárias que perfazem em códigos colonizadores e em imposições de subalternidade. Considero, também, um eventual cenário de (re)colonização dos povos indígenas. Também, parto do pressuposto de que a justiça transicional não esgotou, em seu processo de busca pela verdade, o rompimento com a lógica colonial, desvelando práticas opressivas, subalternizantes e segregacionistas<sup>6</sup>.

Decidi que o percurso metodológico dessa pesquisa seria construído, desde o primeiro momento para responder à problemática de pesquisa, como também alcançar os objetivos propostos. Busquei contribuir para, além de atender o rigor acadêmico que uma pesquisa de mestrado requer, descolonizar a produção do conhecimento. Trata-se de um grande desafio entanto, pois, como lembrou-me, a professora Luciana Ballestrin: a necessidade normativa de descolonizar o conhecimento não se traduz automaticamente em metodologias para fazê-lo. Redobrando o cuidado, problematizando e fundamentando muito bem esse aspecto.

Diante desse desafio, os caminhos teórico-metodológicos da minha dissertação, consideram 'opções descoloniais'.

---

<sup>6</sup> Santos (2010) em seus dizeres nos mostra que a democracia brasileira não rompe de fato com as estruturas de poder que davam sustentação ao golpe militar de 1964 e não transforma a cultura jurídica da organização do Estado e da Sociedade.

Nós, estudiosos e pensadores decoloniais, podemos contribuir não ao relatar aos estudiosos, intelectuais e líderes indígenas qual é o problema, porque eles o conhecem melhor que nós, mas ao agir no domínio hegemônico da academia, onde a ideia de natureza como algo fora dos seres humanos foi consolidada e ainda persiste (MIGNOLO, 2017, p. 6).

Pensando neste tipo de argumento, optei por me integrar ao movimento de hibridização metodológica (CALDERÓN, 2017), incluindo sua dimensão teórica. Referente a adoção de metodologias *outras* para perspectivas descoloniais. Ao observar que a opção da descolonização não ignora as teorias europeias e norte-americanas, existe um diálogo (crítico), mas não a subserviência. Trata-se de um grande desafio para os estudiosos e pesquisadores que pretendem adotar tal procedimento, pois não existe um método – decolonial ou de(s)colonial – pronto e acabado. Nesse sentido, Patrícia Calderón fala que:

[...] parece viável a hibridização, como alternativa inicial, uma vez que acreditamos que os pesquisadores “engajados” com a opção decolonial comungam de propostas de estudar “com” uma multiplicidade de métodos sem perder a criticidade e levar em consideração o *lócus* de enunciação para fazer contribuições que vão ao encontro de uma postura decolonial Latino-Americana (2017, p. 8).

A autora mostra que é possível adotar metodologia híbrida (de)colonizada, desde que integre de forma complementar às metodologias estabelecidas pelo Ocidente, ao destacar que “esse leque de alternativas, na sua diversidade, já contesta o paradigma hegemônico – positivista-funcionalista do Norte” (2017, p. 8). Ela defende que as vozes do Sul não podem ser silenciadas, apagadas ou subalternizadas e que os pesquisadores devem adotar “práticas desobedientes, e que sejam capazes de desprendimentos e indisciplinas, no intuito de usar alternativas metodológicas e emancipadoras” (p. 8).

Assim, minha dissertação se propôs a realizar uma análise das narrativas de resistência à ditadura militar, a partir dos processos da Comissão de Anistia. E valer-se das perspectivas pós e decolonial é relevante para entender que, através desses movimentos críticos à modernidade europeia, é possível trabalhar com as convergências<sup>7</sup> entre as teorizações, pois ambas são capazes de operar importantes contribuições e críticas singulares, em especial a construção do debate aqui proposto.

---

<sup>7</sup> Registro e agradeço ao professor Jayme Benvenuto Lima Junior que, desde o primeiro momento, me orientou a trabalhar com as convergências entre o pós-colonial e o decolonial, por suas potencialidades e críticas anti-hegemônicas. Obrigado pela orientação e expertise.

## 2.2 Entre a analética e a historiografia

Em se tratando do método, num primeiro momento, utilizo do analético, como aporte à dissertação, para ajudar entender a problemática por meio da “afirmação original do Outro” (DUSSEL, 1988, p. 21), e por situar-se enquanto procedimento decolonial da realidade Latino-americana. Enrique Dussel explica que o método “é a passagem do justo crescimento da totalidade desde o outro e para servi-lo criativamente” (1986, p. 96). O método proposto pelo filósofo argentino, radicado no México, parte da revelação do Outro, em ampliação da dialética de Hegel, e integra a “filosofia latino-americana, única e nova, a primeira realmente pós-moderna e superadora da europeidade” (1986, p. 97).

Ao partir desse método foi possível perceber momentos de negação da negação do sistema, a partir do tratamento dispensado aos povos indígenas, bem como da invisibilidade no processo de participação e construção da democracia brasileira.

Nesse sentido argumenta Dussel:

Negar o negado pelo sistema é afirmar o sistema em seu fundamento, porquanto negado ou determinado no sistema (o oprimido) não deixa de ser um momento interno do sistema. Pelo contrário, negar o negado do sistema, concomitante à afirmação expansiva daquilo que no oprimido é exterioridade (e por isso nunca esteve no sistema, porque é distinto, separado e fora desde sempre), tal duplo momento de uma só atividade é a libertação. Libertação é deixar a prisão (negar a negação) e afirmação da história que foi anterior e exterior à prisão (1977, p.68).

O método analético permitiu uma percepção mais acentuada do universo de pesquisa, que foram os processos de reparação dos *Aikewara* pela Comissão de Anistia, tido enquanto ‘grupos minoritários’, especialmente quando analisei as narrativas de resistência e/ou enfrentamento ao sistema ditatorial, para entender como se deram as atuações autoritárias do Regime Militar contra os indígenas, enquanto práticas opressoras.

Assim, salientam Maria Ceci Misoczky e Guilherme Câmara:

O ponto de partida da analética é a interpelação do oprimido, da comunidade de vítimas. Isto é o que leva a ampliação da dialética, pois exige uma experiência de ‘nós’ com os oprimidos, com a exterioridade do sistema vigente. A analética tem um momento afirmativo, em que se afirma a vida do oprimido, da comunidade de vítimas como um ‘não-ser’ que é resultado da exploração e da dominação. [...] a experiência de ‘nós’ com os oprimidos não significa ‘pensar pelo Outro’ e muito menos ‘fazer pelo Outro’.

A analética exige 'estar junto com o Outro', com os oprimidos, na sua luta contra a opressão e contra a negação da sua vida pela Totalidade do sistema (2015, p. 292).

Desse modo, a partir da ideia de posição ocupada pelos povos indígenas no espaço justransicional, fez-se urgente lançar um olhar específico sobre o que existe de lógica ou continuidade colonial, nos contextos problematizados pela dissertação. Misoczky e Câmara explicam que a analética “requer uma abertura para pensar, para ouvir, para provar o mundo desde a perspectiva do Outro, [...] condicionada pela humildade, por uma solidariedade expectante” (2015, p. 292).

A analética, ao meu ver, pode ser entendida enquanto método de pesquisa, por compreender imediatamente o *Outro* como ponto de partida, ao ampliar os limites da dialética. Assim, o método analético busca ressignificar *narrativas-outras*, enquanto conhecimento legítimo, de forma a evidenciá-las no espaço público, por meio da alteridade, com a exterioridade do sistema.

Em um segundo momento, a dissertação incorpora a corrente historiográfica nova história indígena (MONTEIRO, 2001). Fruto da virada cultural dos anos 1970, tal vertente procurou unir, segundo o autor, as “preocupações teóricas referentes à relação história/antropologia” com as demandas cada vez mais emergentes do movimento indígena que, “encontrava apoio em largos setores progressistas que renasciam numa frente ampla que encontrava cada vez mais espaço frente a uma ditadura que lentamente se desmaterializava” (2001, p. 7). A nova história indígena procura dar vez e voz aos indígenas, enaltecendo suas resistências, lutas e conquistas. O novo olhar sustentava ideias através da intercessão entre a tradição americanista e os clássicos da etnografia e etimologia do Brasil.

### 2.3 A decolonialidade enquanto abordagem de pesquisa

Utilizo da abordagem investigativa qualitativa, fundamentada na interpretação e não sendo necessária à coleta de dados quantitativos. A análise de dados inclui o desenvolvimento de um cenário, identifica categorias e extrai conclusões sobre significados pela via teórica. Filtra os dados através de uma lente pessoal situada em um momento histórico, definido pelo pesquisador. Como refletiu Creswell:

O pesquisador qualitativo reflete sistematicamente sobre quem ele é na investigação e é sensível à sua biografia pessoal à maneira como ele molda

o estudo. Essa introspecção e esse reconhecimento de vieses, valores e interesses (ou refletividade) é típica da pesquisa qualitativa atualmente. Isso também representa honestidade e abertura para pesquisa, reconhecendo que toda investigação é carregada de valores (2007, p. 187).

O uso da abordagem qualitativa, viabilizou ir ao encontro de um estudo empírico, “ao invés de pensar o direito a partir de aportes técnicos e doutrinários enquanto sendo o cerne das reflexões sobre as questões sociais que o tangenciam” (CARDOSO, 2019, p. 56). A pesquisa buscou relacionar o campo jurídico a partir de elementos que balizam a realidade histórico-cultural, partindo da análise das narrativas de enfrentamento às violações de Direitos Humanos, perpetradas no período ditatorial (1964-1985). Parto, como sugere Fernando Cardoso, da consideração “da subjetividade, da volatilidade e da multidimensionalidade dos fatos sociais frente à racionalidade jurídico-positivista” (2019, p. 46).

Desse modo, enfatiza Cardoso:

[...] os estudos de caráter empírico inseridos no contexto [...] da memória e da narrativa testemunhal [...] e preocupados com a significação dos quadros de violência e exceção a partir das narrativas das vítimas, devem percorrer um trajeto que privilegie o arcabouço epistêmico e metodológico oferecido por subáreas do conhecimento afins à ciência jurídica. [...] Enquanto postura sensível que pretende ressaltar as dimensões da subalternidade [...] enquanto dimensão que re-significa o modo pelo qual se pode pensar o direito (2019, p. 46).

Procurei assumir a perspectiva qualitativa pós-positivista (PRASAD, 2005), da qual o decolonialismo faz parte, enquanto construto de uma tradição pós-positivista, que tem chamado atenção de pesquisadores do campo. O decolonialismo, enquanto pesquisa qualitativa, é apontado por Pushkala Prasad, como aquela que “tende a enfatizar a natureza estruturada da realidade social, está comprometida com um projeto de crítica e resistência à modernidade Ocidental, [...] a colonização nos arranjos sociais, e reúne a ampla diversidade de vozes” (apud SAUERBORN; AYRES; LOURENÇO, 2016, p. 3).

As autoras destacam:

Prasad discorre que a tradição de pesquisa pós-colonialista é essencialmente interdisciplinar, preocupa-se com a constituição de subjetividade em regras e objetivos coloniais, e entende o colonialismo como prática em vez de metáfora. Desta forma, sob dialética de dominação e resistência essa tradição de pesquisa é fortemente comprometida com a busca do pluralismo cultural (SAUERBORN; AYRES; LOURENÇO, 2016, p. 7).

A utilização da abordagem de pesquisa qualitativa pós-positivista – decolonialismo – foi interessante porque possibilitou maior interação com as perspectivas pós e decoloniais, enquanto teorizações críticas que dialogam com a questão dos povos originários e tradicionais, os quais se deparam, ainda hoje, com tantas violações de direitos.

#### 2.4 Documentos sensíveis, fontes de informação e considerações éticas

Quanto à coleta de dados, a pesquisa tende a tomar a perspectiva documental (GIL, 2008). Pois, para compreensão do estudo, se fez necessário ter acesso ao Acervo da Comissão de Anistia – Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MFDH), para buscar identificar processos a respeito das graves violações de Direitos Humanos dos povos indígenas.

Sobre isso, Gil diz:

[...] a pesquisa documental vale-se de materiais que não receberam ainda um tratamento analítico, ou que ainda pode ser reelaborado de acordo com os objetivos da pesquisa. [...] há de se considerar que o primeiro passo consiste na exploração das fontes documentais, que são em grande número, [...] os documentos oficiais, reportagens de jornal, cartas, contratos, diários, filmes, fotografias, gravações etc. (2008, p. 51).

De acordo com Icléia Thiesen (2012, p. 3) os arquivos tidos como públicos ou privados têm sido procurados na condição de caracterizadores de episódios históricos na contemporaneidade, “na medida em que guardam documentos produzidos ou recebidos durante atividades dos organismos produtores ou doadores”, são alvo de disputa daqueles(as) envolvidos(as) com o passado, ao passo que são objeto de “tensão nas lutas entre memória e história, [...] despertam a curiosidade e o desejo dos grupos que neles depositam esperanças de uma possível reescrita da História onde se vejam contemplados em seus direitos” (2012, p. 3).

Nesse sentido, Thiesen (2012, p. 3) considera arquivos sensíveis aqueles que se originam a partir de documentos produzidos no período ditatorial (1964-1985), “cujo conteúdo informacional conteria segredos de Estado e/ou expressam polêmicas e contradições envolvendo personagens da vida pública ou de seus descendentes”.

Nesse sentido, Thiesen reflete:

Os arquivos produzidos em regimes repressivos ou totalitários, nos quais os Direitos Humanos e as liberdades são violados, como as ditaduras do cone Sul, as guerras étnicas, as da descolonização, sem esquecer os conflitos civis da atualidade são, por essa razão, denominadas “sensíveis”. Entretanto, ao se deparar com documentos sensíveis, o pesquisador não deve acreditar que está diante do real, apesar da autenticidade, [...] é preciso considerar a questão sensível, [...] pois ela se coloca no seio de uma sociedade que ainda não conheceu seu passado recente, razão pela qual reproduz sistematicamente os discursos hegemônicos, [...] extremamente comprometidos com as sombras desse passado, [...] é preciso conhecer os episódios que marcam a resistência ao regime, assim como a verdade guardada nos documentos e arquivos denominados “sensíveis” (2012, p. 3-12)

A pesquisa documental, configurada para atuar através dos documentos presentes no Acervo da Comissão de Anistia, viabilizou organizar o processo dos *Aikewara*, pôde apresentar reflexões em torno da resistência às forças repressoras, por meio da narrativa testemunhal. Dessa maneira, a referida técnica foi utilizada como mecanismo importante, pois possibilitou “organizar informações que se encontram dispersas, conferindo-lhes uma nova importância como fonte de consulta” (PRODANOV; FREITAS, 2013, p. 55-56).

Uma observação importante, referente ao tipo ou finalidade de estudo é que, esta pesquisa se define como descritiva, pois tem como norte o fato de o estudo observar, analisar e relacionar fatos e fenômenos sem manipulá-los. Não cabe aqui, falar em pesquisa de tipo exploratória – por fazer uso de opções metodológicas descoloniais – “uma vez que sabendo de antemão, [...] o que procuramos encontrar, não nos aventuraríamos no trabalho exploratório investigativo [...] que se tornaria inútil uma vez que já contaríamos com a ‘coisa’ conhecida (BORSANI, 2016, p. 151-152 apud CALDERÓN; GUEDES, 2016, p. 4).

Em se tratando do tipo de pesquisa descritiva, Gil destaca:

As pesquisas descritivas salientam-se aquelas que têm como objetivo estudar as características de determinada população ou fenômeno ou o estabelecimento de relações variáveis. [...]. Suas características mais significativas estão na utilização de técnicas padronizadas de coleta de dados. [...] São incluídas neste grupo de pesquisas aquela que tem o objetivo de levantar opiniões, atitudes e crenças de uma população, [...] aquelas que visem descobrir a existência de associações entre variáveis, [...] vão além da simples identificação da existência de relações entre variáveis, pretendendo determinar a natureza dessa relação (2008, p. 28).

Ao utilizar o tipo de pesquisa descritiva, como elemento que subsidiou a análise dos dados, foi possível correlacionar os fatos e fenômenos da narrativa testemunhal dos *Aikewara*, referente ao enfrentamento às violações de Direitos

Humanos; violações estas que perfilaram a ditadura militar, sem manipular dados – de forma sensível e ética – presentes nos processos de reparação da Comissão de Anistia.

A Comissão de Anistia, órgão ligado ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MFDH), localizada na Esplanada dos Ministérios, Anexo II, Térreo, da cidade de Brasília (DF), especificamente o seu Acervo, custodiado pelo Arquivo Central do Ministério da Justiça, com sede na Rua 5, 4” S, foi o local onde ocorreu a coleta de dados utilizados nesta pesquisa. A Comissão foi criada pela Medida Provisória nº 2.151, em 28 de agosto de 2001, e posteriormente definida na Lei 10.559, de 13 de novembro de 2002, e tem como principais prerrogativas a reparação moral e econômica das vítimas de atos de exceção, arbítrio e violações aos Direitos Humanos entre 1946 e 1988 (BRASIL, 2002).

No entanto o processo de solicitação quanto à viabilização desta pesquisa foi marcado por dificuldades<sup>8</sup>, como a inoperação do site oficial da Comissão de Anistia, ausência de telefone para contato, transição de Governo e a transferência do Ministério da Justiça. Situações que, ocorrem cotidianamente no exercício de prática de pesquisa em órgãos, especialmente os de natureza pública. As dificuldades acima mencionadas foram superadas depois de alguns contatos<sup>9</sup> via meio eletrônico, em junho de 2019. Explicados, via e-mail uma exposição de motivos para a realização da pesquisa em andamento, logo me foi encaminhado o trâmite processual de acesso ao Arquivo da Comissão.

A Comissão de Anistia somente analisa a viabilidade de conferir acesso externo a requerimentos desta natureza, se observados alguns critérios (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA, 2015).

- i. requerentes e procuradores devidamente constituídos – desde que encaminhem a solicitação para o e-mail ao órgão, e anexem cópia do documento oficial com foto;

---

<sup>8</sup> A primeira tentativa de contato com a Comissão de Anistia foi realizada na data de 26 de abril de 2019, via meio digital/eletrônico para o e-mail: anistia@mj.gov.br, do qual recebi automaticamente a resposta de que mediante a publicação da Medida Provisória n.º 870, de 1º de janeiro de 2019 a Comissão passava a fazer parte da estrutura do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Tendo em vista a alteração da competência administrativa, foi me informado novo e-mail: comissaodeanistia@mdh.gov.br, para demandas de informação.

<sup>9</sup> Registro e agradeço a generosidade do professor Fernando da Silva Cardoso que, em meados do mês de junho de 2019, após ouvir minhas preocupações em torno de uma possível recusa de autorização de acesso ao Arquivo da Comissão de Anistia, devido as dificuldades de se estabelecer contato com o referido órgão, me oportunizou o e-mail da arquivista responsável pelo Acervo.

- ii. pesquisador/sociedade em geral, com finalidade histórica e;
- iii. cidadãos que necessitem de informações contidas nos Processos de Anistia para a defesa de um direito humano seu.

Como se nota, a minha solicitação atende ao segundo critério descrito. Foi solicitado o (i) encaminhamento de pedido de acesso, (ii) Termo de Responsabilidade, (iii) Termo de Declaração de Concordância e Veracidade (cadastro de usuário no Sistema Eletrônico de Informações) fornecido pelo órgão, devidamente preenchido e assinado. Além de uma exposição de motivos explicando o porquê do acesso aos dados da Comissão de Anistia, mais cópia do documento oficial com foto.

Todo processo burocrático que viabilize solicitação de acesso aos dados da Comissão de Anistia tem sua base fundamentada em instrumentos jurídicos: a) Constituição da República Federativa do Brasil, em seu artigo 5º, inciso XXXIII, bem como no inciso II, do §3º do art. 37 – acesso a registros administrativos e a informações sobre atos do governo – e no §2º do art. 216 – gestão de documentação governamental e franqueamento da sua consulta; b) Lei nº 12.257, de 18 de novembro de 2011 – Lei de Acesso à Informação –; c) Parecer nº 01518/2016/CONJUR-MJ/CGU/AGU de 04 de novembro de 2016, fruto de um trabalho conjunto realizado pelo Ministério da Justiça, Controladoria Geral da União e AGU.

A partir desse momento, passei a contar com as orientações e o acompanhamento na coleta de dados da Arquivista responsável pelo acervo da Comissão de Anistia, do MFDH. Após explicar novamente o objetivo que orienta a dissertação, foram sugeridas duas alternativas ao processo de busca (VALE, 2019).

- i. enxugar o universo de pesquisa, uma vez que o acervo conta com 75 mil requerimentos de Anistia. Neste caso, seria necessário que especificasse em palavras-chave ou casos específicos, não em relação aos indígenas, mas sobre povos tradicionais.
- ii. agendar uma visita à Comissão de Anistia para que pudesse pesquisar diretamente na base de dados.

Inicialmente, essas possibilidades não ofereciam subsídio ao objeto geral da pesquisa. Por isso, no mês de junho, iniciei trocas de e-mail com a Arquivista, para

tentar propor descritores e estratégias de buscas que pudessem delimitar a amostragem de informação. Foram encontrados 138 processos de indígenas, mas era possível que existissem processos que não foram classificados como tal. Sobre os povos tradicionais, não há essa classificação representativa no Arquivo da Comissão de Anistia. Os descritores utilizados foram: a) ribeirinh\*, b) quilombo\*, e c) cigano\*/cigana\*. O retorno foi de mais de 220 processos, mas identifiquei que a maioria trazia a palavra fora do contexto esperado, por isso optei por não utilizar esses dados, neste momento.

Esse processo foi decisivo para a qualidade e manutenção dos dados. Em seguida agendei com a Arquivista<sup>10</sup> responsável pelo Arquivo da Comissão de Anistia, situada na cidade de Brasília (DF), minha ida se deu entre os dias 08 e 12 de julho de 2019. Como eram muitos processos, fiz uso de HD externo para salvá-los.

Quanto às considerações éticas referentes ao tratamento dos dados dos processos, adotei os preceitos estabelecidos pela Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde (CNS) sobre Pesquisas nas Ciências Humanas e Sociais (2016). Foi preciso, enquanto pesquisador, identificar princípios éticos como; a) *defesa dos Direitos Humanos nas relações dos processos de pesquisa*; b) *respeito aos valores culturais e consolidação da democracia por meio das socializações do conhecimento*, como sugere a Resolução 510/2016. Esta pesquisa, não precisou passar pelo crivo do Comitê de Ética, por se tratar de um estudo da área das ciências Humanas e Sociais, que não envolveu a experimentação com seres humanos ou animais.

Situo as narrativas testemunhais dos *Aikewara* extraídas dos dados coletados da Comissão de Anistia, as quais realizo o diálogo nesse estudo, aliada com adoção de estratégias metodológicas, baseadas no ‘diálogo entre subjetividades, implicando flexibilidade e construção de relações não-hierárquicas’ (GUERREIRO; MINAYO, 2013, p. 763). Trabalhando, apenas, com narrativas – documentadas – que são importantíssimas à memória nacional e que, de alguma forma, já foram apresentadas à sociedade, seja por meios de comunicações oficiais e/ou de pesquisas acadêmicas. Como exemplo, temos “*O tempo da Guerra - os Aikewara e*

---

<sup>10</sup> Agradeço a Mayara Nunes de Castro do Vale por toda atenção, orientação e paciência na busca pelos processos, bem como na elaboração de estratégias/descriptores. Por ter me recebido na Comissão de Anistia, em Brasília e por ter anexado em meu HD a Jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos - Direitos dos Povos Indígenas.

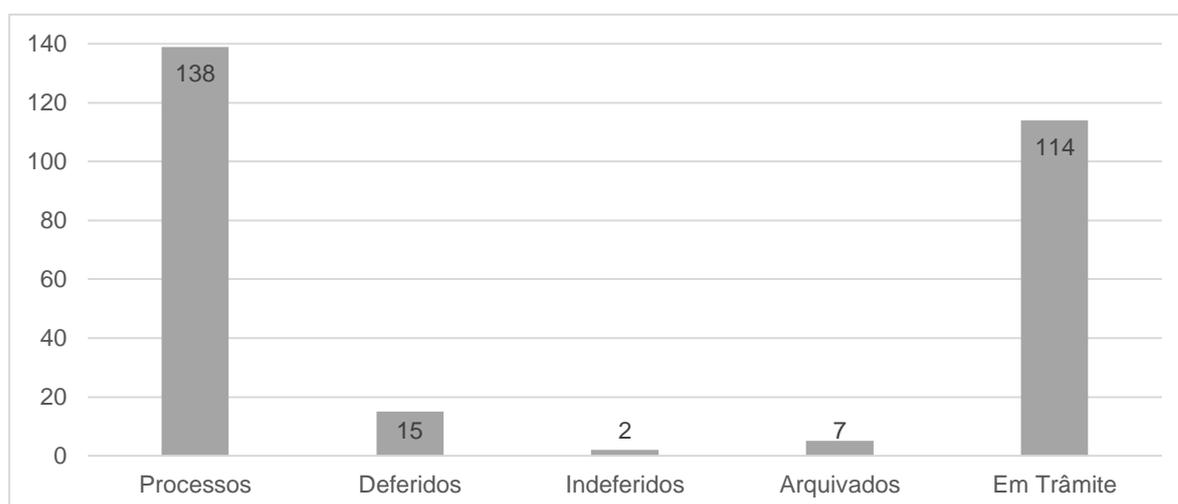
a *guerrilha do Araguaia*”, de autoria da antropóloga Iara Ferraz, e do etnólogo Orlando Calheiros, junto com Taipé Suruí e Ywynuhu Suruí que, organizaram o relatório encaminhado à CNV.

## 2.5 Universo e Amostragem: os *Aikewara* que narram

O universo de pesquisa corresponde aos processos de requerimento da Comissão de Anistia. Utiliza-se da amostragem não-probabilística (GIL, 2008), a partir dos critérios de qualificação elegidos pelo pesquisador. Identifico somente os processos que tratam sobre violações de Direitos Humanos dos povos indígenas, no período ditatorial (1964-1985). Também, como parte do universo de pesquisa, são as reflexões em torno das continuidades coloniais que perfazem a experiência dos indígenas, por meio da narrativa testemunhal presente nos processos de reparação da Comissão.

Neste tipo de pesquisa – não probabilística e por acessibilidade – Gil mostra que, “o pesquisador seleciona elementos a quem estes possam, de alguma forma representar o universo” (2008, p. 94). A delimitação da amostragem considerou apenas os requerimentos feitos por indígenas até o ano de 2019, cerca de 138 requerimentos. Trata-se de universo amplo e pode ser vislumbrado a seguir sobre o número total de processos, deferidos, indeferidos, arquivados e em trâmite – pela Comissão de Anistia.

Gráfico 1 – Povos Indígenas e Comissão de Anistia (2001-2019)



Fonte: elaboração do Autor. Coleta de dados feita no acervo da Comissão de Anistia.

Em posse dos 138 processos, após a leitura prévia e posterior aplicação dos critérios qualitativos, identifiquei que, dos 138 requerimentos, apenas 15 foram deferidos, sendo 14 dos *Aikewara* e 1 do Indígena *Tiuré Potiguara*.

Mediante isso, optei por trabalhar apenas com os processos – deferidos – dos *Aikewara*, por apresentarem elementos à reflexão em torno das continuidades coloniais e, por se tratar de uma coletividade, sendo o primeiro grupo indígena a ser anistiado pela Comissão de Anistia.

Neste sentido, a amostragem final da pesquisa ficou restrita a 14 requerimentos deferidos pela Comissão de Anistia, são eles:

Quadro 1 – Amostragem de requerimentos feitos à Comissão de Anistia, deferidos e utilizados na pesquisa

<b>Requerimento de Anistia n.º</b>	<b>Nome do(a) Requerente</b>	<b>Status</b>
<b>2010.01.66630</b>	<b>Vaivera Suruí</b>	<b>Deferido</b>
<b>2010.01.66632</b>	<b>Muruá Suruí</b>	<b>Deferido</b>
<b>2010.01.66634</b>	<b>Tiremé Suruí</b>	<b>Deferido</b>
<b>2010.01.66636</b>	<b>Api Suruí</b>	<b>Deferido</b>
<b>2010.01.66637</b>	<b>Massara Suruí</b>	<b>Deferido</b>
<b>2010.01.66648</b>	<b>Warini Suruí</b>	<b>Deferido</b>
<b>2010.01.66653</b>	<b>Marari Suruí</b>	<b>Deferido</b>
<b>2010.01.66654</b>	<b>Arikassu Suruí</b>	<b>Deferido</b>
<b>2010.01.66655</b>	<b>Umassu Suruí</b>	<b>Deferido</b>
<b>2010.01.66656</b>	<b>Taué Suruí</b>	<b>Deferido</b>
<b>2010.01.68123</b>	<b>Egídio Tibacu Suruí</b>	<b>Deferido</b>
<b>2010.01.68196</b>	<b>Awassai Suruí</b>	<b>Deferido</b>
<b>2013.01.72873</b>	<b>Terriweri Suruí</b>	<b>Deferido</b>
<b>2013.01.72875</b>	<b>Ikatu Santos Suruí</b>	<b>Deferido</b>

Os *Aikewara* tiveram sua aldeia invadida pelos militares em 1972, no momento de repressão à Guerrilha do Araguaia. Neste período, por mais de dois anos, foram mantidos(as) em subserviência por seus opressores, os militares; explorados(as) em trabalho escravo; forçados(as) abandonar suas famílias, cultura e modo de vida; foram impedidos(as) de gerar filhos, sob a constante ameaça de que, caso as crianças provocassem barulho, seriam enterradas vivas; num contexto de eminentes maus-tratos e humilhações e; em situação de miserabilidade.

## 2.6 Quem eu? A metáfora das “*narrativas experiências*”

Primeiramente, antes de apresentar a técnica de análise de dados, irei falar um pouco sobre a metáfora das *narrativas experiências* (CARDOSO, 2019) e demarcar meu lugar enquanto agente do próprio pensar, com formação jurídica, ou de agente histórico e não de historiador ou antropólogo. Nesse sentido, o termo *narrativas experiências*<sup>11</sup> apresentado por Cardoso (2019, p. 81, grifo nosso) é “situado enquanto ideia que inspira o inventário de estórias pelo *agente histórico* [...] ressalta as narrativas ausentes da realidade enquanto parte delas que foram negadas, que precisam ser evidenciadas”.

Abarca e abre janelas à compreensão dos significados dos processos de resistência que são mediados discursivamente e tecidos [...] a partir dos seus relatos, inseridos nas ‘peças processuais’ quando da formulação dos requerimentos de reparação ao Estado brasileiro. [...] essa expressão circunscreve o uso das memórias escritas-narradas que foram deslocadas/constituídas pelas grafias falocêntricas da linguagem e dos códigos jurídicos (CARDOSO, 2019, p. 81).

Produzir conhecimento no campo do direito ainda está muito associado à lógica de oferecer um grande parecer em torno de algo. Assumo, portanto, um lugar distinto, por meio do processo de afastamento do direito para pensar o direito. Encarar os documentos enquanto ‘artefatos narrativos’, permite visualizá-los como um universo capaz de localizar a perspectiva da narrativa do sofrimento. Um trabalho sobre um ‘sujeito do sofrimento’ visa identificar a questão de uma “história menor”, construída a partir da narrativa hegemônica e pela proposta de

---

<sup>11</sup> O conceito de ‘*narrativas experiências*’ (CARDOSO, 2019), foi cunhado a partir da leitura das obras de filósofos como Walter Benjamin e Reyes Mate, das quais estabelecem a “premissa de que ressaltar as experiências históricas de injustiça pode se traduzir em uma poética-narração dos acontecimentos” (CARDOSO, 2019, p. 81).

universalização dessas histórias. Este é o lugar que me localizo, enquanto pesquisador ou trabalhador da memória; e produção da verdade em torno disso.

Pensar na contramão do caráter universalizante dessas narrativas e histórias, é questionar o processo de racionalização da pesquisa jurídica e ao mesmo tempo fazer uma aproximação com a ideia de narratividade desse sofrimento. Para não tornar o processo de encontro com o *Outro* – a partir dessas narrativas –, uma mera reprodução de um relato, faço uso da sensibilidade, entre o eu pesquisador e o eu escritor. Para tentar não cair na lógica de tradução dessas experiências.

Desse modo, a pesquisa, buscou centralizar a noção de *narrativasexperiências*, como um aporte crítico e insubmisso, capaz de acolher aqueles(as) que narram o seu sofrimento. Situar a narrativa-testemunhal dos(as) *Aikewara* como meio a apresentar reflexões em torno das continuidades coloniais que perfazem essas experiências de injustiça.

Nesta perspectiva, Cardoso salienta:

[...] são escritas atemporais e que são desenhadas com base na resistência construída pela linguagem daquelas que narram o trauma enquanto resistência aos grafismos jurídicos-processuais. São, [...] *narrativasexperiências* que definem um *eu* que não seja necessariamente aquele dos jargões carregados pelo juridiquês ou pela burocracia processual. São atos de fala. Ao passo que materializam a condição de vítimas, [...] inscrevem o lugar político de luta que as(os) peticionárias(os) ocupam (CARDOSO, 2019, p. 82).

A partir desses pressupostos, o tratamento dos dados coletados na Comissão de Anistia constituiu-se a partir da análise de narrativa (NA). Esta técnica de análise de dados, de acordo com Liliana Bastos e Liana Biar (2015, p. 98) define ‘narrativas’ como o “discurso construído na ação de contar histórias em contextos cotidianos ou institucionais”. Nesse sentido, as autoras mostram que, a análise dessas informações tem base empírica e apontam para apreciação de como as pessoas “organizam suas experiências de vida e constroem sentidos de si” (p. 98).

Trata-se de expandir a narrativa testemunhal dos *Aikewara*, apresentadas a Comissão de Anistia, de forma a ampliar o seu conteúdo. Ou, como Bastos e Biar (2015, p. 98) preconizam, tendo como ponto de partida a “tomada da narrativa como forma de construir uma realidade revogável”. Por isso, se mostra importante o uso da análise de narrativa, “enquanto um lugar privilegiado para análise de problemas de pesquisa ligados à construção identitária e interação social” (2015, p. 98).

As fases que configuram a aplicação desta técnica foram três. Primeiro, a (i) pré-análise, que constituiu a fase inicial de leitura do material e organização das narrativas testemunhais. Correspondeu a escolha dos documentos que deram origem ao *corpus* da pesquisa e reorganização das narrativas encontradas em processos de reparação da Comissão de Anistia. Depois, (ii) a investigação das narrativas, mediante o uso dos dados considerados primários e sem tratamento, que foram sistematizados em unidades que desvelaram o conteúdo e deram à forma a pesquisa. Sistematizei as narrativas testemunhais de maneira lógica e sequencial, alinhadas com a discussão e construção das que compõem a dissertação. Por fim, na última fase, (iii) o tratamento dos resultados, onde operei a significação, interpretação e inferência. Tratou-se da apresentação dos resultados da pesquisa com base na aplicação da análise de narrativa (AN), onde faço o diálogo com teorizações oferecidas pelo pós-colonialismo e a decolonialidade – e, se dá de forma metodológica e organizada.

Em síntese, a utilização desta técnica de análise de dados proporciona a visualização de indicadores que valorizam a experiência dos indígenas e o contexto em que as narrativas foram construídas. Desse modo, de acordo com Bastos e Biar (2015, p. 102) o procedimento observa o “entendimento do discurso narrativo como prática social constitutiva da realidade”.

Quanto ao lugar que me atravessa, inquietações e idealizações políticas me localizo em estar junto do *Outro*, em humildade e solidariedade: um homem, diverso, considerado branco (por padrões sociais e acadêmicos), nordestino, do interior de Pernambuco, da região agreste, de classe média, oriundo da escola pública, do qual, por meio do Fundo de Financiamento ao Estudante do Ensino Superior (FIES), teve acesso ao ensino superior; que se propõe a refletir sobre situações de injustiça desveladas sobre povos indígenas durante a ditadura militar brasileira (1964-1985).

Sobre ancestralidade, sou trineto do indígena/caboclo Manoel Rodrigues Evangelista. De acordo com a tradição e história oral, ele foi o rebento da “relação” entre um não indígena e uma indígena, de etnia Xukuru, da qual habitava o conjunto de montanhas conhecido como Serra do Ororubá, na região de Pesqueira, estado de Pernambuco. Manoel, após ser raptado pelo seu pai da tribo Xukuru (Simbres), foi dado à adoção para ex-escravizadas, Maria Mulata, Isabel Mulata e um irmão conhecido por Mulatinho. Minha tia, na tentativa de reverenciar a nossa ancestralidade, colocou o nome de seus filhos de: Itamar, Itaguar, Itaguací e Itací.

De acordo com os estudos e pesquisas desenvolvidas pelo historiador Jorgimar Ventura – de São João do Tigre (PB) – tenham sido estas as responsáveis pela criação do meu trisavô, Manoel das Moças, como era conhecido. Também sou neto de retirantes que partiram da Paraíba para tentar a vida em Pernambuco, os quais já haviam perdido nove filhos/as para a vulnerabilidade. Filho de professora historiadora (paraibana) e de caminhoneiro (pernambucano) com muita honradez.

**3 POVOS INDÍGENAS E DITADURA MILITAR, OS AIKEWARA: “AÍ SOLDADO BATEU PÉ PRIMEIRO, PEGOU TUDINHO À FORÇA, ESPINGARDA DELE, AQUI E AQUI [MIRANDO O PEITO DELE], AÍ PUXOU NA MINHA PERNA: PODE DESCER, PODE DESCER AÍ!”**

*“Porque nós temos a nossa roça,  
mas eles não podiam nem sair  
porque a aldeia estava rodeada de Exército.  
Cada avião passando por cima era tiroteio.  
[...] na verdade eles estavam presos  
ali pelo Exército Brasileiro, presos na própria aldeia.  
Sem saber o que estava acontecendo”.*  
(Tiapé Suruí)

Nesta seção apresento algumas notas sobre a relação complexa dos povos indígenas com a ditadura militar. Costuro um diálogo entre Ramos (2011) e Trinidad (2018) sobre ‘indigenismo brasileiro’ e o ‘indígena imaginado pelo poder’ durante a ditadura militar. Em seguida faço um breve histórico acerca dos atravessamentos que perfazem a experiência dos *Aikewara*. Situo o episódio de repressão à Guerrilha do Araguaia, movimento criado pelo PCdoB, estabelecido entre os Estados do Pará, Goiás e Maranhão. Enfatizo os contornos das violações de Direitos Humanos sobre os povos indígenas, as quais perpassam por códigos de arbitrariedades, tais como: invasão, ocupação, controle, aprisionamento, silenciamento e demais impactos de caráter individual e coletivo. Por fim, pontuo a atualidade histórica, as repercussões do processo de anistia política e a reparação dos *Aikewara*. Utilizo do relatório produzido por Ferraz; Calheiros; Suruí; Suruí (2014), sob o título de “*O tempo da Guerra*”.

### 3.1 Imaginário e Dominação: os indígenas e a ditadura brasileira

*“Falam que a ditadura acabou, pra mim não acabou”* (CLAUDEMIR XETÁ, 2017).

A ditadura representou mais um capítulo de violência na história de luta e resistência dos povos indígenas no Brasil, especificamente entre os períodos que demarcam as duas últimas constituições formalmente democráticas. Nesse período, sob graves violações de Direitos Humanos, o aparato estatal colocou os indígenas na condição de inimigos internos. Ao passo que ressignificou a própria violência

colonial, agrária, burguesa e de gênero, a qual gestou o país enquanto nação, sobretudo a partir do sofrimento de pessoas indígenas.

Fruto da noção genérica de 'Índio', surgiram duas questões: a "relativa incapacidade dos indígenas" e o "paradoxo da tutela" (PACHECO DE OLIVEIRA, 1987) ambas formalizadas pela legislação vigente e aparelhadas pelo Serviço de Proteção do Índio (SPI). Tais normativas foram incapazes de fornecer critérios para identificar as situações enfrentadas pelos povos indígenas. Outro fator foi a atuação contraditória do SPI que, enquanto almejava proteger as terras indígenas, desencadeava processos de transferência territorial e esvaziamento dos espaços destinados à colonização (PIB, 2018).

Segundo o historiador Breno Tomasi:

O fortalecimento das tendências modernizantes, pautadas sobretudo em uma retórica de desenvolvimento nacional, levou à recuperação dos debates sobre a importância de promover a ocupação nacional dos "interiores" brasileiros, regiões consideradas potencialidades econômicas pouco exploradas. O foco no Norte e Centro-Oeste conduziu os esforços do Estado rumo à criação de agências e outros órgãos destinados a dar base para o novo projeto de conquista e empreendimentos de atividades econômicas nestas áreas (TOMASI, 2018, p. 26).

Desse modo, a década de 1940, sob a presidência de Getúlio Vargas foi marcada pela política de esbulho, em terras indígenas. A "Marcha para o Oeste", como ficou conhecida, teve como ponto de partida a política de colonização e desenvolvimento agrário do Estado Novo (1937-1945). Este foi um fenômeno perverso que tinha como objetivo contatar povos indígenas, facilitar as invasões de seus territórios e titularizar as terras para terceiros.

A centralização da política de colonização se encontrava reforçada e foi adotada por outros governos estaduais. Ela contribuiu para o avanço da fronteira agrícola em terra indígena, pois, os interesses econômicos dos proprietários eram absorvidos pelas instâncias de poder locais (CNV, 2014). Dessa forma, a política indigenista instaurou-se sob dois fatores: a subsunção dos povos indígenas ao Estado Nacional e; a expansão capitalista efetiva e segura sobre os territórios com conflitos entre indígenas e fazendeiros (GLAGLIARD, 1989).

Diante desse contexto, observa-se que a criação do SPI significa um exemplo de 'continuidade colonial' – a qual será discutida na próxima seção – uma vez que o órgão foi formado a partir de premissas positivistas. E nos processos de atração, foram adotadas práticas missionárias que tinha por objetivo a entrega de presentes,

vestir indígenas e ensinar costumes ocidentais. Essas foram premissas ou lógicas coloniais que também estiveram presentes nas chamadas expedições para os sertões. A “tradição sertanista” (SOUSA LIMA, 1987) reforçou o imaginário do explorador e do bandeirante ao evocar valores como bravura, coragem, disciplina, entre outros.

Os contornos das violações aos Direitos Humanos dos povos indígenas perpassam, obrigatoriamente, por códigos de arbitrariedade que se traduzem em invasões de terras, deslocamentos forçados, torturas, aprisionamento, extermínios, subordinações e a propagação de epidemias. Tais violências, como observa o Relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV), publicado em 2014, não são esporádicas nem acidentais, são ‘sistêmicas’, resultado direto das políticas estruturais de Estado, tanto por ação quanto por omissão.

Sobre os planos de desenvolvimento e ocupação do território nacional, o Estado, sempre tratou os indígenas como variáveis passivas, ausentes de vontades políticas (GRUPIONE, 2000). Esses fatos significaram a morte de 8.350 indígenas, segundo o trabalho investigativo da CNV, em capítulo intitulado: “violações de Direitos Humanos dos povos indígenas”. O que, assustadoramente, apresenta disparidade em relação aos 430 mortos e desaparecidos políticos não indígenas da ditadura militar, em decorrência da ação ou omissão dos agentes estatais. É possível que o número de indígenas mortos seja muito maior, uma vez que “apenas uma parcela muito restrita de povos indígenas foi analisada e que há casos que a quantidade de mortos é alta o bastante para desencorajar estimativas” (CNV, 2014, v. II: 205).

A relação entre ditadura militar e povos indígenas pode ser considerada complexa, como destaca Rubens Valente (2017, p. 12), devido às “contradições de um Estado que, sob o argumento de proteger, acabou matando e destruindo”. E, de certo modo, “algumas vezes evitando o etnocídio”. O Estado brasileiro, sob o comando militar, sustentava que o caminho ideal para os indígenas seria o da integração com a civilização. Com isso, “esperavam que eles simplesmente deixassem de ser índios”. Devido a esse pensamento, armou-se a necessidade de pacificação e integração dos indígenas ao projeto desenvolvimentista dos militares.

O Serviço de Proteção do Índio (SPI)<sup>12</sup> foi formado em 1910, com o objetivo de prestar assistência a todos os indígenas do território nacional. E funcionou com um dos órgãos de controle que atuavam durante o período ditatorial brasileiro. Sua criação ocorreu em momento crítico para os povos indígenas, sob o contexto das chamadas ‘frentes de expansão’ para o interior do Estado Nacional, as quais forjaram conflitos ou guerras contra os indígenas (APIB, 2018). Nesse período, surge a ideia de ‘Índio’ como ser em estado de transição para a civilização.

Para a história do indigenismo brasileiro, os anos 1940 representam um momento significativo, pois foi arcabouço dos princípios convencionados a partir do contato dos povos indígenas com a sociedade nacional – um ‘indigenismo em sentido-estrito’ – diferente da política indigenista, que são as iniciativas elaboradas pelas entidades estatais a respeito dos povos indígenas e que são orientadas pelo indigenismo. Ambas são categorias históricas utilizadas principalmente no século XX.

O ambiente do SPI, ao longo de sua atuação, foi marcado por cortes de receita, dificuldades de atuação e inúmeras denúncias de corrupção. A extinção do referido órgão esteve ligada a busca pela operacionalização da política indigenista (ROCHA, 2003). E a corrida pela internacionalização da economia brasileira fazia parte da tendência ‘modernizante’ dos organismos estatais. Segundo Rocha, o momento favoreceu a exploração das riquezas presentes nos territórios indígenas, com isso, o órgão sucessor – A Fundação Nacional do Índio – buscou reorganizar a “renda indígena” (p. 63). A FUNAI foi criada em 1967 e pode ser classificada como órgão de controle que atuou durante o período autoritário no Brasil.

De acordo com o historiador Marcelo Fagundes:

[...] a Funai, procurou superar as dificuldades administrativas e orçamentárias dos órgãos indigenistas anteriores incluindo o dizimo da renda líquida anual do “patrimônio indígena”, destinado ao custeio dos serviços de assistência. Esse mecanismo de exploração das riquezas naturais e transformação dos Postos Indígenas em unidades produtivas, voltadas ao custeio de assistência, procurou legitimar-se no ordenamento jurídico internacional que tratava das relações entre Estados nacionais e essas populações. A preocupação do Regime Militar com os direitos indígenas se deu, sobretudo, à pressão internacional exercida por

---

<sup>12</sup> Originalmente formado como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), tinha como objetivo a proteção e integração dos indígenas, bem como, a criação de colônias agrícolas que usariam da mão-de-obra encontrada no decorrer das expedições. O SPI foi desmembrado da Localização de Trabalhadores Nacionais no ano de 1918.

movimentos de defesa dos Direitos Humanos a partir dos dispositivos legais internacionais (2018, p. 12).

Os planos governamentais que provocaram esbulhos, invasão e titulação de territórios indígenas fizeram parte da chamada política de colonização dirigida, como destacou o Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade (CNV). O Relatório também apresentou texto de uma Comissão Parlamentar de Inquérito instaurada em 1977, que apontava que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) seguiu, “de certa forma, a prática do órgão antecessor, o Serviço de Proteção do Índio (SPI). Mas ‘moderniza’ esta prática e a justifica em termos de ‘desenvolvimento nacional’, no intuito de acelerar a integração gradativa [...]” (CNV, 2014, v II: 208). Tal momento acelerou os processos de ‘atração’ e ‘pacificação’ de indígenas, e fortaleceu as premissas de colonização e desenvolvimento dos “sertões”. Era a submissão dos indígenas aos interesses econômicos: proteger os povos indígenas, mas promover a expansão capitalista à Amazônia (FAGUNDES, 2018).

Os idos de 1968 foram marcados pelo aumento da repressão aos movimentos de oposição ao Regime Militar, devido à decretação do Ato Institucional nº 5. Tal momento implicou no endurecimento da política indigenista do Brasil. É a partir desse ocorrido, segundo Fagundes (2018), que a FUNAI intensifica o seu processo de aparelhamento, ao incorporar em seu quadro militares ligados aos serviços de informação e segurança. Nesse mesmo tempo as questões indígenas ganham destaque, e foram tidas como um fator de segurança nacional, ligadas ao projeto desenvolvimentista.

O capítulo que investiga – mesmo com limitações – as violências e violações de Direitos Humanos dos povos indígenas no Relatório da CNV, foi elaborado por uma equipe multidisciplinar, sob a responsabilidade da psicanalista Maria Rita Kehl. Apesar das dificuldades enfrentadas pela investigação, o documento revela os crimes cometidos contra diversas etnias, como: Xetá, Tapayun, Avá-Canoeiro, Waimiri-Atroari, Seteré-Mawé, Cinta Larga, Krenak, Aikewara, Paraná, Akrãtikatejè, Kediweu, Guarani Kaiowá, Parakanã, Yanomami, Nambikwara, Kaingang, Kayapó, entre outros (CNV, 2014). Também, foram encontrados documentos que haviam desaparecido, como o Relatório Figueiredo, que apurou a morte, tortura e toda forma de violência praticada contra povos indígenas.

A antropóloga Alcida Rita Ramos define a relação do Brasil com seus indígenas em uma única palavra: ambivalência. Pois, desde a sua conquista, existe

uma tendência de ver os indígenas como filhos do Éden ou bárbaros a serem civilizados, o que só aumentou durante os séculos. Nas palavras da antropóloga, isso tem “desembocado na esquizofrenia da política indigenista oficial” (2011, p. 31). Neste cenário, se observa um ambiente de contradição permanente – há um avanço, fruto das últimas décadas, sobre a proteção da diversidade cultural e dos direitos indígenas; e por outro lado, os responsáveis pela efetivação dessas políticas desrespeitam a legislação pró-indígena.

Durante a ditadura militar (1964-1985) se forma um poderoso imaginário sobre os povos indígenas, que impede, ainda hoje, a reflexão sobre a realidade. Em suas investigações, o historiador Carlos Benítez Trinidad afirma que: “toda dominação passa primeiro por imaginar o outro como um ser que precisa ser dominado” (2018, p. 268). Na ditadura não foi diferente, o indígena era visto como empecilho ao progresso da nação. O historiador diz que “os vastos interiores, tinham como seus habitantes naturais os índios selvagens e bárbaros, os mesmos que se opunham ao avanço do processo normalizador e civilizador que o Brasil desejava” (p. 268). Como os territórios habitados pelos indígenas foram tidos como ‘vazios estratégicos’, desprovidos de desenvolvimento e segurança, surge o indígena como perigo à ordem nacional.

[...] a segurança era o eixo central que sustentava a legitimidade do regime de “democracia autoritária” imposta pelos militares com a convivência das elites econômicas em 1964. Os generais brasileiros entendiam o mundo, em geral, e o Brasil em particular, como um conflito ideológico que introduzia o país numa guerra cotidiana. Nestes lugares, o índio, representante selvagem/bárbaro de uma natureza sem domesticar/aproveitar, passou a formar parte dos grupos populacionais que potencialmente podiam apoiar seus antagonistas ideológicos (TRINIDAD, 2018, p. 270).

Segundo o autor, a imagem do indígena como ameaça à segurança nacional surgiu através de dois fatores. O primeiro, o medo que pairava sobre as áreas ocupadas pelos indígenas em fronteira com outros países. Depois, as pressões para que toda discussão sobre as terras indígenas passasse por um Conselho Nacional de Segurança. Fatores estes que “dificilmente conseguia esconder certos interesses e pressões dos diferentes grupos econômicos e de poder, e sua projeção sobre as terras indígenas” (TRINIDAD, 2018, p. 271).

Nota-se diferença na forma com que o Estado trata os ‘cidadãos’, de modo geral, em relação ao tratamento dispensado aos indígenas. Dentro dessa lógica os indígenas são o “protótipo do objetivo de tutela do Estado e da nação” (RAMOS,

2011, p. 31). A questão indígena, como lembra a autora, revela as imperfeições, no mais íntimo grau, das questões morais do país. Com isso, seria impossível imaginar o Brasil sem os seus indígenas, “não como coletividades concretas, mas como objetos do imaginário e da manipulação nacional” (p. 31).

Foram episódios como estes que fizeram do indígena um dos principais objetos de controle do Regime Militar. Havia uma espécie de medo, tanto da eminência de uma subversão dos indígenas, quanto das ideologias que estavam em ebulição, naquele momento, na América Latina (TRINIDAD, 2018). Como resultado desses acontecimentos, surgiram dois mecanismos especiais de repressão: i) o Reformatório Agrícola – presídio – Krenak e; ii) Guarda Rural Indígena – formada em 1969, composta por 84 indígenas, das mais diversas etnias, recrutados diretamente de suas aldeias. O que representou, segundo Freitas (1999), uma das tendências constantes na história do indigenismo brasileiro, a militarização dos indígenas e das políticas indigenistas.

Foi no ambiente político-militar que surgiu o indigenismo contemporâneo, fruto das premissas positivistas de Candido Randon, estas muito presentes na FUNAI até a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Sua principal característica era o processo de conquista que forçava o contato com os povos indígenas através da ‘pacificação’ (SOUSA LIMA, 1992). Tal prática consistia em uma espécie de batalha simbólica, na qual os indígenas compreendiam sua ‘inferioridade através de presentes que lhes eram dados e pela atitude ‘distinta’ de integração dos civilizados.

De certo modo, como afirma Trinidad (2018), imaginar os indígenas a partir da perspectiva do poder era necessário – positiva ou negativamente –, pois, naquele momento, lidar com a questão indígena ia na contramão dos interesses nacionais, como os processos de exploração do país. Durante a ditadura militar o indígena foi visto como “um ser polissêmico e múltiplo que se adaptava às necessidades elementares e conjunturais da narrativa nacional” (p. 277). Para o autor, isso desemboca na forma pela qual imaginamos a realidade, não apenas como interagimos com ela, mas como queremos que ela esteja.

Segundo Trinidad:

[...] parece que normalizar a ação de dominação do outro (através do desaparecimento e da assimilação desse outro em nossa normalidade, poupando só os aspectos de folclore necessários para reforçar a nossa

identidade) nesse exercício de imaginar essa alteridade como uma entidade não só longe de 'Nós', mas também como empecilho a se eliminar, pois entrava a nossa normalidade existencial (2018, p. 277-278).

Em seus estudos, Ramos (2011) encara o indigenismo como uma ideologia sobre as diferenças culturais e afirma que a questão indígena, de certo modo, afeta os países americanos. No caso do Brasil, a autora destaca que “ir fundo nos discursos indigenistas e nas imagens criadas sobre os índios tem feito emergir, por exemplo, um traço de brasilidade” (p. 41). Segundo Ramos, o estudo do indigenismo seria capaz de revelar o *ethos*<sup>13</sup> de uma nação americana e, conseqüentemente, as regiões mais íntimas de um país. Além de transparecer o “não dito de uma nacionalidade, ou seja, aqueles espaços, muitas vezes, implícitos que não se quer ou não se pode explicar” (p. 41).

### 3.2 Os Aikewara, atravessamentos e resistências

Os *Aikewara*, originalmente, estiveram situados numa região de mata tropical, porém, ao longo de décadas, tais áreas foram destruídas dando lugar a grandes pastagens. Nos primeiros contatos, os indígenas estavam localizados às margens de um pequeno curso d'água, um igarapé, chamado de Grotão dos Caboclos, afluente do rio Sororozinho, principal afluente do rio Sororó (LARAIA; MATTA, 1978). A terra indígena *Aikewara* está compreendida entre os municípios de Brejo Grande, São Geraldo do Araguaia e Marabá, no Sudeste do Pará, região Norte do Brasil. Sua etnia está qualificada no ramo linguístico Tupi-Guarani. Os *Aikewara* falam a língua akwáwa (RODRIGUES, 1996) – boa parte deles falam português.

Os indígenas estavam estabelecidos, desde 2004, em duas aldeias: Sororó, localizada a 2 km da Rodovia Transbrasiliana (BR-153) que liga a cidade de Marabá ao município de Aceguá; e Itahy, situada nas proximidades do rio Gameleira, a cerca de 1,5 km da rodovia. Hoje os *Aikewara* estão compreendidos em seis aldeias (FERRAZ, 2020). Tradicionalmente os indígenas viviam às margens do rio Araguaia, “povo de rio”. No tempo presente formam uma população com cerca de 500 pessoas (SESAI, 2018).

As principais referências desse povo remontam ao final do século XIX, quando o então Frei Gil de Vilanova, ao realizar exposição na região, presenciou o

---

<sup>13</sup> Ramos se vincula ao conceito de *éthos* apresentado por Edward Said, quando enfatiza: “O *ethos* branco carrega a inerente marca da mentira” (SAID, 2011, p. 11).

encontro dos *Aikewara* com os Kayapó (GARCIA, 2015). Já as primeiras notícias datam de 1923, as quais foram transmitidas pelo frade dominicano Antônio Salas, ao veículo de comunicação Revista Cayapós e Carajás. A primeira denominação – “conhecida” – dos *Aikewara* foi Sororó, dada pelo Frade Antônio Salas no mesmo ano.

Os *Aikewara*, durante a década de 1920, ocupavam a região do rio Sororó, após fugirem dos sucessivos ataques de seus inimigos tradicionais, os Kayapó. Com isso, os indígenas se deslocaram para as margens do rio Araguaia, entre Santa Cruz e Santa Isabel (GARCIA, 2015). Ainda nessa década, numa região próxima à aldeia dos *Aikewara*, foi estabelecida uma área de extração de castanhas do Pará. Os indígenas tentaram contato, mas o proprietário do castanhal e seus funcionários os atacaram. Tal situação marcou a mudança dos *Aikewara* para outra aldeia, a cerca de 8 km de distância daquela localidade.

Os indígenas permaneceram completamente isolados de sua localização, por causa das tensões com os Kayapó (LARAIA; MATTA, 1978). Entre as décadas de 1930 e 1940, intensificaram os conflitos com grileiros, castanheiros e madeireiros. A história da comunidade indígena também foi marcada por epidemias de gripe e sarampo, e pela busca do ‘cristal de rocha’, durante a Segunda Guerra Mundial, o qual ocasionou maior penetração de pessoas em seu território.

Já na década de 1950, o Frade Gil Gomes Leitão – também dominicano – foi o responsável pelos primeiros contatos, chamando os indígenas de Suruí. Os Kayapó-Xikrin chamava-os de Mudjetire (LARAIA, 1998). A denominação mais apropriada, segundo a antropóloga Iara Ferraz, é *Aikewara*, em detrimento à identificação *Akwáwa*, feita pelo antropólogo Roque Laraia em 1961. A autodenominação *Aikewara* significa “povo daqui”, em contraste com *Aipewara* “povo de longe”. O motivo pelo qual foram chamados de Suruí é desconhecido, ainda que esta seja a denominação adotada em todos os seus documentos pessoais (FERRAZ et al, 2014).

O etnólogo Orlando Calheiros, ao longo de sua convivência com os *Aikewara*, usou o conceito de “*Aikewara*” do “ser-*Aikewara*” (2017, p. 379). E em sua tese doutoral, destacou: “*Aikewara*, ou melhor, os *Aikewara* – pois o designativo, [...] aplica-se, virtualmente, a todos os indígenas do mundo” (2014, p. 2).

Desse modo, apresenta *Awasa’i*, conforme Calheiros:

[...] os povos indígenas do mundo, todos eles, viviam juntos em uma “cidade”, onde havia tão somente um único “prédio”. Viviam todos nesse único “prédio”, numa maloca de proporções imensuráveis – “como as pirâmides do Egito”, comparava –, inteiramente feita de barro. Uns viviam ao nível do chão, como queixadas, outros viviam no alto, empoleirados próximo ao topo, como se fossem papagaios, como se fossem morcegos. Não obstante, havia diferenças insuperáveis entre os habitantes de cada patamar. Enquanto para alguns era noite, para outros, era dia; enquanto uns dormiam, outros cantavam forte (e cantar dessa maneira é sinal de guerra). A vida ali não era boa, afirmava Awasa’i, pois todos viviam espremidos sob o julgo de seus antigos (*moruwisaw*), viviam sob o julgo desses que eram canibais inveterados, destes que hoje chamam de “demônios”, que nada faziam além de guerrear uns contra os outros e devorar os caídos: a havia apenas chefes de guerras e guerreiros cujo destino era igualmente se tornarem chefes de guerra ou comida (2014, p. 2).

Os *Aikewara* “são aqueles que fugiram (e ainda fogem) dessa comunidade original, [...] que escaparam dessa primeira” (p. 2). Afirmou Awasa’i ao etnólogo, “Nós-outros fugimos”. Com isso a referência não era sobre “um acontecimento passado, ocorrido em tempos imemoráveis, como também uma ação no presente, um ato contínuo que seu povo não pode deixar de realizar sob o risco de desaparecer” (CALHEIROS, 2014, p. 3).

A primeira tentativa de pacificação dos *Aikewara* ocorreu em 1952 – na ocasião o Frade Gil Gomes Leitão estava reunido com alguns homens de Xambioá, porém, não obteve êxito, encontrando a aldeia vazia. Os indígenas pressentiram sua aproximação e se refugiaram na mata, e também foram deixados presentes na aldeia (LARAIA; MATTA, 1978). O contato propriamente dito entre o frade e os indígenas ocorreu apenas em 1953. Após o contato com a sociedade nacional, a população *Aikewara* se encontrava reduzida, devido aos ataques de garimpeiros e castanheiros que, a partir da década de 1940, começaram a invadir seu território e incendiar suas aldeias. Naquele momento a população *Aikewara* era formada por aproximadamente 100 pessoas.

Em 1960, uma epidemia de gripe atingiu os indígenas, o que ocasionou a morte do chefe maior “*murekotareté*”, chamado de *Musená* (LARIA; MATA, 1967). Tal acontecimento gerou situações de crise e desorganização da sociedade *Aikewara*. Segundo os autores, na ausência do frade Gil Gomes Leitão, um regional chamado João Correia, aproveitou-se da situação e se inseriu no povo *Aikewara*, impondo novos hábitos e padrões comportamentais, como: o corte de cabelo, uso de roupas e dieta alimentícia. O regional logo notou o conhecimento dos indígenas sobre as matas e estimulou-os a caçar aqueles animais cujas peles tivessem valor

pecuniário (FERRAZ et al, 2014). A consequência desses contatos implicou na transmissão de muitas doenças, além de ter reduzido os *Aikewara* a 40 pessoas.

O final da década de 1960 representou para os *Aikewara* a intensificação dos processos de invasão ao seu território por castanheiros e grileiros. Nessa mesma época, o frade Gil Gomes Leitão começou a conversar com órgãos estaduais sobre as terras indígenas. Como resultado dessas articulações, conseguiu que o Presidente Artur Costa e Silva decretasse a interdição de uma área para os indígenas (Decreto nº 63.37668).

O Decreto, no entanto, apresentou insuficiências de parâmetros técnicos sobre limites de área, prevista em 5.000 hectares, acrescida em 1969 em outros 1.900 hectares. A terra indígena Sororó foi demarcada pela Funai em 1977, com apenas 26.000 hectares. E deixou de fora áreas consideradas essenciais para os *Aikewara*, como “castanhais, antigas aldeias, cemitérios e jazidas de argila para o fabrico de painéis” (FERRAZ et al, 2014). De modo que, esta última foi a demarcação homologada pela FUNAI no ano de 1983.

Sobre este assunto, Calheiros, em entrevista, enfatizou:

Os *Aikewara* eram caçadores de várzea. A olaria era parte fundamental da cultura, especialmente do xamanismo feminino. Hoje em dia eles não tem acesso ao barro, não tem mais acesso ao rio, e, por causa disso, não há mulheres xamãs. Os mais velhos falam a esse respeito, mas não há mais como ensinar as crianças. [...] Isso foi uma das coisas perdidas por eles e tem a ver com a ditadura. A terra dos *Aikewara* foi ocupada pelos militares, repartida e entregue a pequenos proprietários. Depois, vieram os grandes proprietários e o modelo de fazenda (ALARCON, 2018, p. 37).

Práticas e situações como estas revelam que o núcleo das violações de Direitos Humanos dos povos indígenas no período ditatorial (1964-1985), está relacionada estritamente com o esbulho de terras e deslocamentos forçados de indígenas.

### 3.3 Apontamentos sobre a repressão militar à Guerrilha do Araguaia

A Guerrilha do Araguaia foi um movimento criado pelo PCdoB, que atuou na região amazônica entre 1960 e 1970. Nas regiões sudestes do Pará e norte de Goiás, atualmente Tocantins, também com alcance no Maranhão, na região conhecida como Bico do Papagaio. De acordo com a Comissão Nacional da Verdade, para a direção do partido “o combate ao imperialismo e ao latifundiário era

o eixo central na luta política na fase em que se encontrava a sociedade brasileira” (CNV, 2014, v. I: 681).

Segundo os documentos gerais e oficiais o Brasil não estava pronto o suficiente para uma revolução socialista, e sim para um movimento de perspectiva democrática, anti-imperialista e formador das questões agrárias estabelecidas <sup>14</sup>. Estrategicamente, a região do Araguaia reunia todos os requisitos que o PCdoB buscava. As características da população, ausência da presença do Estado, o conflito ali existente e as vantagens para anular as ações dos seus inimigos. O interior era um campo favorável à luta popular, nele era possível encontrar uma sociedade “que vive no abandono, na ignorância e na miséria, [...] o camponês empenha-se na luta por direitos, [...] devido a repressão dos latifundiários e da polícia, as ações no campo assumem logo o caráter radical” (PCdoB, 2020 apud CNV, 2014, v. I: 693).

Encontrou-se no local uma “fronteira” interna, marcada por conflitos entre posseiros, latifundiários e grileiros, no contexto em que:

A polícia frequentemente agia em benefício dos grandes proprietários de terra, sendo por isso, percebida com desconfiança por uma parcela expressiva da população local. Ao mesmo tempo, prevaleciam na região as zonas de mata fechada e as áreas ainda inexploradas pela ocupação humana (*em parte devido à presença maciça de povos indígenas na região*). Nesses espaços o PCdoB calculava que teria vantagem sobre as forças oficiais ao evitar os confrontos diretos e garantir a sobrevivência dos guerrilheiros na fase inicial da luta (CNV 2014, v. I: 684, grifo nosso).

Situado entre o Pará, Goiás e Maranhão, o PCdoB acreditou que o movimento poderia contribuir para a eclosão de outros focos de resistência armada contra o Estado autoritário. De acordo com o Relatório da CNV, a relação entre guerrilheiros e camponeses era harmônica, a convivência entre eles era pautada na centralização do trabalho no campo e suas atividades imbricadas. O intuito era aproximar-se dos regionais, atender as necessidades básicas daquela população e conjecturar um futuro político.

A intenção era obter um possível apoio político e provavelmente futuro. Os guerrilheiros adotaram estratégias, como a construção de escolas, atendimentos médicos, trabalhos em parceria no campo e abertura de comércios. O enfrentamento direto com as operações militares se deu, aproximadamente, seis anos após a

---

<sup>14</sup> Ver mais em Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade, v. I.

chegada dos primeiros militantes, em abril de 1972. Neste primeiro momento, 69 guerrilheiros estariam espalhados por uma área de 6.500 km<sup>2</sup>, entre municípios e vilarejos da região.

A primeira ofensiva contra os militantes foi marcada pela destruição dos pontos de apoio da guerrilha, realizadas em pequenos grupos de soldados, com ações de cerco e busca, executadas por grande contingente de militares. Estes, “montavam vigílias em estradas, fazendas, castanhais, vilarejos e bocas de rio”; “[...] espalharam folhetins chamando os guerrilheiros de terroristas, assaltantes de bancos e maconheiros” (CNV, 2014, v. I: 688).

Desta primeira operação militar sobreveio uma segunda, a ‘Operação Papagaio’, configurada e mobilizada por aproximadamente 5 mil homens. O exército brasileiro deslocou forte aparato militar para a região do Araguaia e fez uso de grandes recursos, ao reunir outras instituições militares, como as polícias dos Estados do Pará, Goiás e Maranhão. Tais operações tiveram como resultado a prisão de 8 guerrilheiros, além de camponeses da região. De acordo com o Ministério do Interior, contabilizou-se a morte de 10 guerrilheiros.

Em situações específicas, o Relatório da CNV destaca que mais de 80 soldados estavam reunidos numa área chamada ‘Castanha’ e cerca de outros 170 na ‘Roça do Osmar’. Por mais que os soldados não tenham logrado êxito nas duas primeiras operações, o resultado foi a morte e o aprisionamento de guerrilheiros. O número de soldados revela a disparidade gritante entre o aparato das Forças Armadas e o número de guerrilheiros do PCdoB, que somavam 69 pessoas naquele momento. Detenções arbitrárias e torturas atingiram não somente guerrilheiros, como também camponeses.

Encerrada a ‘Operação Papagaio’, o Centro de Informações do Exército (CIE), em decorrência da desproporcionalidade do aparato militar, usado para combater os guerrilheiros, buscou, estrategicamente, reavaliar a conjuntura no sudeste do Pará. O Exército articulou uma operação de levantamento das informações, a qual chamou de ‘Operação Sucuri’. Esta operação convocou “três capitães, dois tenentes, nove sargentos e 16 cabos e soldados para atuarem na região disfarçados de funcionários” (CNV, 2014, v. I: 690) – do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, de agentes de saúde e de posseiros.

A ‘Operação Sucuri’ tinha como objetivo o levantamento de informações sobre as áreas de esconderijo, fluxo e mapeamento das redes de contato dos

guerrilheiros. Após esta operação, sobreveio a ‘Operação Marajoara’, aquela que, com cerca de 400 homens, buscou a eliminação total da Guerrilha do Araguaia, nos moldes da chamada ‘Guerra Revolucionária’<sup>15</sup>. A CNV, em termos comparativos, observou que “a ocupação extensiva da região pelas forças do exército fora substituída, [...] os grandes batalhões deram lugar a pequenos destacamentos mistos – compostos por civis, geralmente mateiros e militares” (CNV, 2014, v. I: 691). Tal operação buscou destruir a rede de apoio da guerrilha e atacar os depósitos e esconderijos identificados pela operação anterior.

Os acontecimentos que marcaram a ‘Operação Marajoara’ foram o aniquilamento total da guerrilha, a morte de 56 guerrilheiros – cujo os corpos permanecem desaparecidos – e mais de 200 camponeses presos, acusados de compor a rede de apoio dos militantes. Em 1975, após o extermínio da Guerrilha do Araguaia, sucedeu-se a chamada ‘Operação Limpeza’, por meio da qual as Forças Armadas tinham como propósito ocultar todos os fatos ocorridos naquela região, desde a queima de documentos, desmonte de acampamentos, até a retirada dos corpos de suas covas, para em seguida, queimá-los. Outras operações de encobrimento por parte dos militares ocorreram no período inicial da redemocratização do país.

### 3.4 O Ambiente de Exceção e as Repercussões para os *Aikewara*

A repressão no contexto da Guerrilha do Araguaia não atingiu apenas guerrilheiros, como também camponeses e povos indígenas daquela região, como é o caso dos *Aikewara*. Entre 1972 e 1974, indígenas situados no sudeste do Pará, no interim desse movimento, tiveram seu tradicional território invadido pelo aparato repressivo da Ditadura Militar. A Guerrilha do Araguaia tornou-se um evento emblemático para a história e para a memória nacional dos brasileiros. Porém, existem narrativas-outras que não obtiveram o mesmo eco sistemático, relegadas ao silêncio, como as do povo indígena *Aikewara*.

O Partido Comunista do Brasil (PCdoB), no ano de 1966, após deliberação da VI Conferência Nacional, aprovou o seguinte documento: “União dos Brasileiros para livrar o País da Crise, da Ditadura e da ameaça Neocolonialista”, com o objetivo de

---

<sup>15</sup> Qualificação recorrida pelos militares para definir as operações desenvolvidas na região do Araguaia. Definida também como doutrina, com foco no combate ao “inimigo comunista”, desde 1959.

criar um ponto de resistência ao Governo Militar, instaurado no país desde 1964, e viabilizar a construção do movimento político de guerrilha na região<sup>16</sup> sudeste do Pará e norte de Goiás, atualmente Tocantins. As forças repressoras do Governo Militar realizaram campanhas e operações com o intuito de eliminar – totalmente – a Guerrilha, entre 1972-1975. A terceira e última fase da repressão compreendeu a ‘Operação Marajoara’, marcada por atos de extrema violência e aniquilação total dos guerrilheiros.

Estima-se que o aparato militar reuniu um contingente de 3.000 a 10.000 homens do Exército, Marinha e Polícias Federal e Militar dos estados do Pará, Goiás e Maranhão. Conforme informações das Forças Armadas, 75 guerrilheiros foram mortos naquela localidade<sup>17</sup>. Os confrontos diretos se deram no seio da floresta amazônica, numa área de 9.000 km<sup>2</sup>, entre o Pará, Goiás e Maranhão.

No contexto da Guerrilha do Araguaia, o povo indígena *Aikewara* se encontrava reduzido a cerca de 40 indígenas, devido às epidemias de gripe e sarampo que os atingiram (principalmente a partir da década de 1960), e pelos contatos conflituosos com outros povos indígenas, garimpeiros, castanheiros e grileiros. Os *Aikewara* estavam presentes no território onde ocorreram os confrontos entre os militantes do PCdoB, então guerrilheiros, com os agentes do governo militar, porém, não sabiam da existência do conflito.

A morosidade do Estado em reconhecê-los, além do processo burocrático para a demarcação de terras, e o desinteresse em proteger as vidas do *Aikewara*, revelam uma sociedade apartada das lutas históricas por direitos, especificamente as das chamadas ‘minorias’ e/ou grupos vulneráveis. Por muito tempo os *Aikewara* foram acusados de colaborar com os militares nas operações de desmantelamento e eliminação da Guerrilha do Araguaia. Essa afirmação é contestada por importantes antropólogos, historiadores e pesquisadores. Segundo Ferraz (et al, 2014) as pesquisas documentais e bibliográficas realizadas sobre o envolvimento dos *Aikewara* com a repressão à Guerrilha do Araguaia afirmam que tais informações são infundadas.

Os documentos encontrados reforçam a necessária abertura dos arquivos das Forças Armadas sobre este tema, para esclarecer tais acontecimentos. Os indígenas

---

<sup>16</sup> Entre São Domingos do Araguaia, São Geraldo do Araguaia, Brejo Grande do Araguaia, Palestina do Pará (Estado do Pará). Em Tocantins, Xambioá e Araguatins, região conhecida por “Bico do Papagaio”.

<sup>17</sup> Informações nº 077/120/85 da Agência Central de Serviço Nacional de Informações (ACSNI).

afirmam de forma contundente que desconhecem os motivos pelos quais levaram os *marehai* – ‘soldados ou ‘militares’ – a cometerem atrocidades naquela região. Demonstram desconforto quando questionados sobre os ‘eventos’ de repressão à guerrilha.

No início de 1971, o então Presidente Emílio Garrastazu Médici, decretou toda a região, que compreende o município de Marabá/PA, como área de segurança nacional. A chegada das tropas militares na região levou os *Aikewara*, de forma compulsória, a serem envolvidos na repressão à Guerrilha do Araguaia (FERRAZ, 2020). O Posto Indígena Sororó foi instalado em 1972, junto à antiga aldeia dos indígenas, na região de Castanhal, situada 120 km ao sul de Marabá (FERRAZ, 2020).

. O posto introduzido pela Funai tinha como propósito, por meio de seus funcionários, prestar apoio aos soldados e militares que ocuparam o território *Aikewara*.

As tropas ocuparam a aldeia no contexto das primeiras campanhas e/ou operações de enfrentamento direto à Guerrilha do Araguaia (1972). Naquela altura, os indígenas se preparavam para executar um importante ritual, com o qual tinha como objetivo maior, a passagem para vida adulta, em que dançam os espíritos, “que na perspectiva local, nada mais são que um grupo étnico inimigo” (FERRAZ et al, 2014, p. 48). Tal ritual, chamado de *karuwara*<sup>18</sup>, requer a reunião de muitos alimentos, principalmente mandioca, para produção de mingau, bebida fundamental para realização da cerimônia.

Os *Aikewara* foram proibidos de desempenhar atividades essenciais, como a caça, a coleta e a pesca. A chegada dos militares na aldeia foi marcada pela incineração de reservas de alimentos, suas casas e seus pertences. Toda base material e simbólica, por sua vez cultural, foi propositalmente destruída (FERRAZ et al, 2014). Na ocasião, os indígenas ficaram desesperados ao encontrar a aldeia em chamas, além de verem suas crianças com fome. Um verdadeiro ambiente de privações se instalou. A presença das forças repressoras no território impactou, negativamente, as atividades e vida dos indígenas.

Os militares mantiveram os indígenas sob a mira das armas de fogo, para que eles não deixassem a aldeia. Após serem surpreendidos pelos *marehai* – soldados –

---

<sup>18</sup> O ritual faz parte da cosmologia dos *Aikewara*, ver mais na tese: “Aikewara: Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani”, de autoria de Orlando Calheiros (2014).

, os *Aikewara* passaram a ser mantidos em situação de aprisionamento, em sua própria aldeia, submetidos a toda sorte de maus-tratos, tortura e privações. De acordo com o Relatório da CNV, os homens foram obrigados a servir de guias – e de escudo – das Forças Armadas, enquanto as mulheres, permaneceram reclusas na aldeia pelos militares. Outro fator que marcou a memória dos *Aikewara* foi a presença dos helicópteros na aldeia, uma vez que as rajadas de vento destruíram as coberturas das suas casas.

Segundo Andreia Ponce Garcia (2015), existem três memórias que atravessam os *Aikewara*, desde a chegada dos militares em seu território: i) dos homens que foram sequestrados<sup>19</sup> pelos militares para servir de guias na busca pelos guerrilheiros; ii) das mulheres e crianças que ficaram presas na aldeia; iii) a construção da BR-153 (Rodovia Belém-Brasília).

Enquanto um grupo era obrigado a acompanhar os militares na mata, o resto da população ficaria praticamente confinada ao interior da aldeia, com restrições de mobilidade, acesso à alimentação e práticas culturais e sociais. O pajé (líder espiritual), as mulheres e as crianças são as que reconstróem outra memória, o que traz de volta casos de abortos prematuros, cenas de medo diante de um "estado de sítio" que foi instalado, bem como a preocupação latente pelos seus maridos/parentes. Significativamente, mesmo a festa ritual de Karuara que os *Aikewara* tinham planejado teve de ser cancelado devido a interferência militar. A sua vida cotidiana foi perturbada em diferentes níveis e em diferentes dimensões (PONCE GARCIA, 2015, p. 2, tradução nossa).

A situação estabelecida implicou em abortos e perda de filhos de forma prematura. E, como tiveram seus subsídios queimados, os poucos homens que ficaram reclusos, foram proibidos de caçar, pescar e trabalhar no campo. Os *Aikewara* passaram por situações extremas, como a fome e a falta de amparo. Foram privados dos elementos essenciais da sua cultura, sob o risco de diminuição e desagregação do grupo indígena (CNV, 2014, v. I).

Os *Aikewara* estavam passando por situações de fome e medo constante. O que aconteceu com os indígenas – a queima do paiol e das aldeias –, também aconteceu com os camponeses, pois, estas ações integravam as estratégias do Exército para dismantelar a rede de apoio dos guerrilheiros, como os acessos aos depósitos de alimento e abrigo. Uns foram mantidos prisioneiros na aldeia, outros foram servir de “mateiros” para as forças repressoras. Na perspectiva dos soldados,

---

<sup>19</sup> Termo utilizado pela psicanalista Maria Rita Kehl, autora do capítulo indígena do Relatório da CNV. Também utilizado pela antropóloga Iara Ferraz.

os indígenas “eram ideais para o serviço [...] por seu próprio *modus operandi*, eram profundos conhecedores da mata” (CNV, 2014, v. I: 705). Essa foi a maneira pela qual, foram obrigados a contribuir com o trabalho das tropas do Exército.

As campanhas e/ou operações do aparato militar tinham em seu cerne o recrutamento forçado e o ambiente de fuzilaria em torno da aldeia. E, de forma ameaçadora, os militares definiram o termo “terrorista” para os *Aikewara* como “inimigo interno”, de cujo povo iriam tomar suas terras; logo, era preciso combater essa ameaça. As circunstâncias demonstram que, além de terem sido coagidos a servirem de guias para as tropas do Exército em situações de eminente tensão e desconfiança, foram privados de alimentação e água durante as ações das forças repressivas.

Os indígenas não sabiam o porquê de estarem sendo recrutados pelas tropas do Exército, muito menos da existência do conflito na região. O recrutamento também foi constante na segunda campanha e/ou operação do aparato militar. Segundo Campos Filho (2013), neste momento, os militares buscaram estabelecer um novo tipo de relação com o povo da região, ao passo que já realizavam a construção de armadilhas em estradas, grutas e roçados. Ao ocuparem a aldeia, os militares obrigaram os *Aikewara* a servirem de guias, nas operações militares contra a guerrilha. De acordo com o mesmo autor, os soldados “espalharam bases militares por toda a região [...]; várias picadas foram abertas na mata com apoio de bate paus; aviões e helicópteros passaram a bombardear locais suspeitos de serem refúgios de guerrilheiros” (p. 61).

A segunda metade do ano de 1972 foi marcada pela chegada dos funcionários do Posto Indígena (PI) Sororó, assim como de outras tropas militares. Os soldados, a princípio, por meio dos servidores do PI, recrutaram indígenas para apontar o caminho e regressar para aldeia, mas não foi bem isso que aconteceu, pois eles foram proibidos de retornar. Nas operações os indígenas passavam dias sem comer, sentindo sede, e eram proibidos de fazer fogueiras. Por conta disso, foram obrigados a comer carne de charque crua (FERRAZ et al, 2014). Os indígenas recrutados presenciaram diversas barbaridades, como a prática de tortura, violência contra mulheres e estupros, para com aqueles/aquelas – regionais – que fossem dados/dadas como suspeitos/suspeitas de integrar a rede de apoio e abrigo da guerrilha (FERRAZ et, 2014). Um dos fatores recorrentes entre a relação dos

indígenas com os soldados é a caracterização do termo “terrorista” como “inimigo”, pelos militares.

Na terceira fase da campanha militar, os indígenas sofreram diversos maus-tratos e humilhações na mata, especificamente na estação chuvosa. Foram dias prolongados na mata com os *kamará* – “não indígenas” – em situação de prisioneiros de guerra, saídas constantes e dias corridos sem comer e dormir. Alguns indígenas chegaram a ficar surdos e tuberculosos devido aos constantes disparos de armas de fogo e às condições desumanas às quais foram submetidos.

Segundo Ferraz et al (2014), de acordo com relato indígena, a situação dos *Aikewara* que ficaram reclusos na aldeia não era muito distinta daqueles que serviram de guias nas matas para as forças repressoras. As mulheres ficaram cercadas na aldeia, enquanto seus companheiros e parentes eram levados pelas tropas do Exército. As indígenas sentiam medo, fome e foram proibidas de saírem para caçar e tomarem banho sozinhas. Estavam sob constante vigilância, sem poder beber água ou pegar lenha livremente. O sentimento era de medo, devido à presença dos helicópteros que sobrevoavam sua aldeia.

Diversos indígenas conheciam os guerrilheiros e os chamavam de *kamará* (não indígena) e foram testemunhas de suas prisões. Estes, além de servirem de guias nas matas para os soldados, presenciaram eventos como mortes e destinação de corpos. Vários foram os corpos enterrados no território *Aikewara*, próximo ao rio Gameleira. No contexto pós-extermínio da Guerrilha do Araguaia, na chamada ‘Operação Limpeza’, os militares tinham o objetivo de ocultar corpos e resquícios de repressão naquela região.

Outra situação que impactou os indígenas foi a construção das rodovias OP1, OP2 e OP3. Tais estradas foram abertas pelo Exército com o intuito de facilitar o deslocamento do aparato militar na região, dismantelar e combater a guerrilha. Processo esse que, após a retirada das tropas, intensificou a formação de vilas nas proximidades da OP2, cuja construção corta todo o território dos *Aikewara*, de nordeste a sudeste (FERRAZ et al, 2014).

### 3.5 Anistia e Reparação: reflexos do tempo presente

O primeiro reconhecimento das graves violações de Direitos Humanos dos *Aikewara* foi feito em 2009, fruto de um procedimento averbado pelo Ministério

Público Federal da cidade de Marabá/PA (FERRAZ, 2020). Na ocasião foi registrado o testemunho de quatro indígenas. Em 2010, a Comissão de Anistia, começou a debater as questões referentes as violações de Direitos Humanos dos povos indígenas durante a ditadura militar.

Os *Aikewara*, depois de quatro décadas, tiveram a oportunidade de romper o silêncio sobre as situações de violência perpetradas contra eles no período de repressão à Guerrilha do Araguaia (1972-1974) – o que possibilitou evidenciar suas narratividades no espaço público. Desse modo, o movimento estabelecido pela Associação dos Familiares dos Desaparecidos do Araguaia, instalada em São Domingos do Araguaia, viabilizou o ingresso de 13 processos *Aikewara* na Comissão de Anistia (FERRAZ, 2020).

A antropóloga Iara Ferraz foi convidada pelos indígenas por solicitação da Secretaria Especial de Direitos Humanos, como também pela vice-presidência da Comissão de Anistia para coordenar o estudo – realizado entre 2012 e 2013 – antropológico e documental sobre a situação dos *Aikewara* no contexto de repressão à Guerrilha do Araguaia. No âmbito das ações do Grupo de Trabalho Araguaia (GTA), para dar provimento às recomendações da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH), referentes ao “Caso Gomes Lund e Outros vs. Brasil”, a qual determinava, entre outras medidas, a busca pelos corpos dos guerrilheiros que foram mortos por agentes do Estado brasileiro. Segundo Ferraz (2020), o objetivo é a localização dos cemitérios clandestinos, inclusive no território *Aikewara*, alvo do aparato militar da repressão à Guerrilha do Araguaia.

Os representantes da Comissão Nacional da Verdade (CNV) visitaram as duas aldeias dos *Aikewara* no segundo semestre de 2012. O encontro resultou de contato realizado de forma verbal quando da “criação” da Comissão da Verdade Suruí. Porém, não houve registro formal para instalação da Comissão, por mais que tenha sido anunciada em Marabá (FERRAZ, 2020). Naquele momento, a visão que prevalecia entre os indígenas era relacionada às das indenizações pecuniárias.

No ano de 2013, devido à fragmentação de informações contidas nos processos dos *Aikewara* na Comissão de Anistia, a antropóloga Iara Ferraz em conjunto com Orlando Calheiros (câmera e tradução) e Manaíra (áudio), fizeram um longo levantamento de dados (documentos bibliográficos), em que os depoimentos foram gravados em vídeo nas aldeias Sororó e Itahy. Os depoimentos davam conta das violações de Direitos Humanos no contexto de repressão à Guerrilha do

Araguaia, com foco na destinação dos corpos dos guerrilheiros. O material geral foi entregue à Secretaria Especial de Direitos Humanos do Pará, junto com três relatórios elaborados no decorrer do estudo (FERRAZ, 2020).

Em maio de 2014 foram implementadas duas bolsas para que os professores Tiapé e Ywynuhu, do povo *Aikewara*, realizassem trabalhos de registro. Contudo, os relatórios já haviam sido concluídos em 2013 e entregues à Comissão Nacional da Verdade em 2014 (FERRAZ, 2020). Assim, em conjunto com a antropóloga Iara Ferraz e o etnólogo Orlando Calheiros, escreveram o livro “*O Tempo da Guerra – os Aikewara e a Guerrilha do Araguaia*. Os pais dos professores Tiapé e Ywynuhu estiveram envolvidos com os episódios da Guerrilha do Araguaia, por conseguinte, ambos foram solicitados para realizar a revisão do relatório entregue à CNV.

Ferraz destaca:

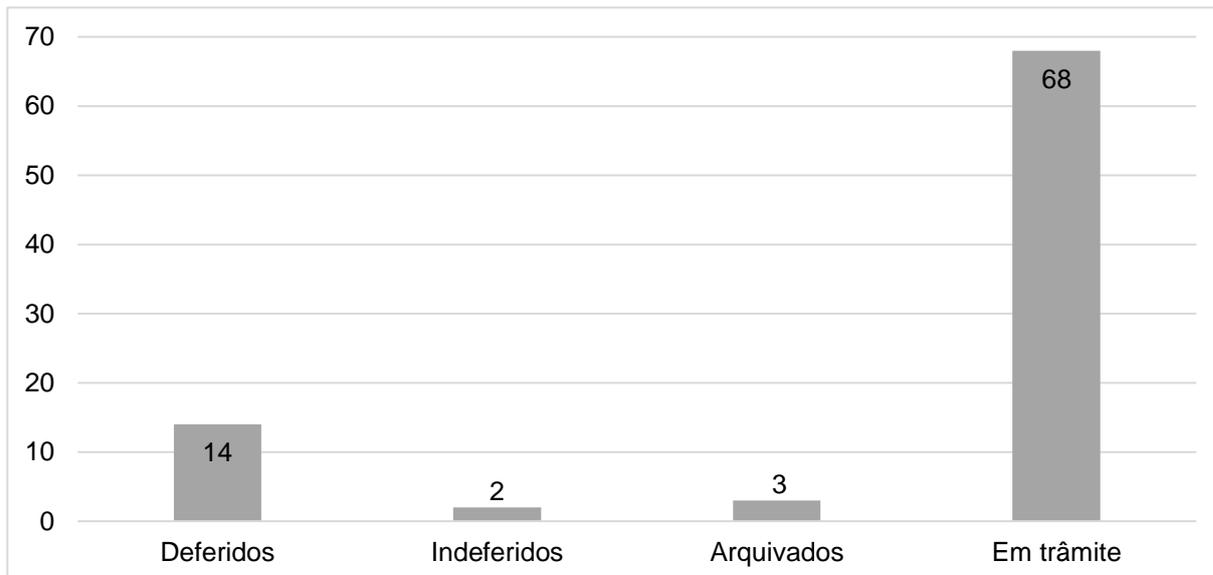
[...] em maio de 2014, acompanhamos uma comitiva *Aikewara* à Brasília para entrega do relatório. O seu objetivo foi tornar pública a necessidade de reparação histórica de um período que deixou marcas profundas na sociedade *Aikewara*, sobretudo face ao descaso em relação aos direitos territoriais e de assistência digna devida pelo Estado brasileiro (2020, p. 85).

Em setembro de 2014, na presença de cinco representantes, em uma sessão especial da 87ª Caravana da Anistia, realizada no âmbito do Ministério da Justiça em Brasília, os *Aikewara* Waivera, Muruá, Tiremé, Api, Massara, Warini, Marari, Arikassu, Umassu, Taué, Egídio e Awassai, foram declarados anistiados políticos com direito à reparação econômica em prestação única<sup>20</sup>. Na ocasião, também receberam o pedido formal de desculpas do Estado brasileiro por terem sido obrigados a guiar as Forças Armadas na repressão à Guerrilha do Araguaia, no contexto de autoritarismo. Entretanto, um dos pedidos de revisão territorial dos *Aikewara* encontra-se estagnado na FUNAI – desde o ano 2000. Abaixo apresento a situação atual desses indígenas na Comissão de Anistia:

---

<sup>20</sup> A reparação econômica (individual) dos indígenas foram de 130 salários-mínimos.

Gráfico 2 – Povo Indígena Aikewara e Comissão de Anistia (2010-2019)



Fonte: elaboração do Autor. Coleta de dados feita no acervo da Comissão de Anistia.

Um dos efeitos da ação dos militares foi a retirada dos indígenas do seu tradicional território. Havia também um processo de reparação coletiva. Segundo *Iwynuhu Suruí* os indígenas se encontram, atualmente, num território de apenas 26 hectares. No passado ocupavam uma determinada faixa na região do rio Araguaia. Após os acontecimentos supracitados, o rio mais próximo da aldeia, atualmente, fica a uma distância de 70 quilômetros. “Nós éramos canoeiros e hoje só conhecemos canoa da televisão” (CALHEIROS, 2015, p. 3).

A questão territorial está no cerne das graves violações de Direitos Humanos dos povos indígenas, o que repercute diretamente no caso dos *Aikewara*. A Lei de Anistia do Brasil não prevê a reparação coletiva dessas violações. Um dos pedidos de revisão territorial (reparação coletiva) dos *Aikewara* encontra-se estagnado na FUNAI, desde o ano 2000, o qual compreende as áreas essenciais à manutenção da sua cultura, como as antigas aldeias, o acesso à argila para confecção de panelas, os cemitérios e castanhais. Essas áreas reivindicadas foram excluídas da demarcação realizada em 1977 e homologada em 1983.

Por estarem restritos à legislação vigente, os membros da Comissão de Anistia não equipararam a experiência vivida pelos *Aikewara* à prática de tortura (FERRAZ, 2020). De acordo com a antropóloga Iara Ferraz:

[...] paradoxalmente, a prática da tortura só é considerada ato de exceção nos “porões” que ficaram conhecidos no meio urbano. Ou seja, a concessão da anistia política e sua conseqüente reparação individual econômica observou critérios vigentes no rito processual tal como previsto na legislação vigente, em que deveriam ser identificados *atos de exceção* perpetrados de modo *individualizado*, assim como a *perseguição política* sofrida como justificativa (2020, p. 85-86, grifos da autora).

Para o presidente da Comissão de Anistia, o que prevaleceu para o entendimento de “*atos de exceção*”, no caso dos *Aikewara*, foi a situação de “*extirpação do convívio familiar*”, em conjunto com as práticas de invasão territorial, o trabalho forçado nas operações de desmantelamento da Guerrilha do Araguaia e os danos físicos, materiais e psicológicos sofridos. Ou seja, como destacou a vice-presidente do órgão a época: “*ambiente de exceção*”.

O processo de reparação dos *Aikewara* deveria ter sido coletivo, devido à especificidade das violações a eles perpetradas. Pois, as demandas indígenas têm caráter coletivo, conforme o entendimento da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH) e da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Desse modo, a individualização dos processos acabou gerando precedentes, como é o caso dos 68 processos *Aikewara* – individuais – que se encontram em trâmite no órgão.

Ao final de 2014 os *Aikewara* foram novamente surpreendidos. Na ocasião, tomaram conhecimento de uma carta precatória, com registro de audiência realizada com um Tenente Coronel, ouvido no “Caso Gomes Lund e Outros”, que acusou os indígenas de decapitarem guerrilheiros: “[...] quanto às fotos das cabeças de pessoas decapitadas, estas se devem à ação dos índios Suruí (sic) que deixariam as cabeças na pista de pouso de Xambioá; [...] que não sabe o destino dado aos corpos decapitados pelos índios [...]”<sup>21</sup>. Declarações infundadas como estas, forçaram os *Aikewara* a carregar esse estigma por mais de 40 anos.

Devido à falta de medidas efetivas para enfrentar a pandemia, as memórias do povo *Aikewara*, assim como o modo pelo qual o Estado brasileiro agiu para com eles – violando os seus direitos! – durante a ditadura militar, estão em risco de desaparecer ou de permanecer com a narrativa distorcida e/ou manipulada pelos militares. Os indígenas Warini (85 anos), Arikassu (80 anos) e Api (63 anos), que no passado foram obrigados a guiar as Forças Armadas na repressão à Guerrilha do Araguaia, morreram em decorrência do novo coronavírus. A recorrência de mortes

---

<sup>21</sup> Testemunho do Tenente Coronel, in: FERRAZ, 2020, p. 87.

por Covid-19 entre os indígenas pode ser atribuída à mitigação de medidas efetivas para o enfrentamento da pandemia em favor do primado político do atual governo em privilegiar uma visão negacionista e não social da economia.

**4 DO COLONIAL AO TRANSICIONAL: “AÍ DAQUI A POUCO ELE CHEGOU NO HELICÓPTERO, NO AVIÃO TUDO, AÍ... ELES DESCERAM TUDINHO RANCHO PRA ELE, PRO SOLDADO. AÍ FICARAM AÍ... NÓS TAVA COM MEDO DELE! SÓ SOLDADO, SOLDADO, SOLDADO!”**

*“Nossos parentes foram forçados a fazer parte dessa história, que não era deles. É uma história triste, mas querendo ou não, isso agora faz parte do nosso povo”*  
(Winuru Suruí)

Primeiramente, nesta seção, discuto a noção de sujeito pós-colonial para autores como Albert Memmi, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edward Said e Gayatri Spivak; ao passo que apresento um panorama das teorizações pós-coloniais e decoloniais, a partir dos estudos desenvolvidos por Colaço e Damázio (2012) e Ballestrin (2013), as clivagens entre colonialismo e colonialidade (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2003; LUGONES, 2008), as ambiências e o sentido da (de)colonialidade (MALDONADO-TORRES, 2005). Em seguida, faço uso do termo lógica colonial à subsunção do colonialismo ao militarismo, no caso brasileiro, e seus desdobramentos para a questão indígena (TOMASI, 2019). Depois, proponho campos de reflexão a justiça transicional (TEITEL, 2003), a partir das leituras de Mate (2009), Quinalha (2012), Garavito e Lam (2011), Butler (2015) e McEvoy e McGregor (2018). Encaro a Comissão de Anistia (ABRÃO; TORELLY, 2014) enquanto “*tecnologia e/ou burocracia colonial*”; e as implicações para pensar a “*colonialidade justransicional*”. Ao final, apresento a posição ocupada pelos povos indígenas no cenário da reparação, no âmbito da Comissão de Anistia do Brasil (MFDH).

#### 4.1 Entre o colonialismo e a colonialidade: sujeitos, teorias e práxis

Compreender as noções de sujeito pós-colonial é o primeiro passo que provooco nesse item, tendo como plano de fundo as trajetórias – ou algumas – das teorizações do pós-colonialismo e da decolonialidade, e por entender que as suas contribuições são indispensáveis para o debate proposto. Não tenho a intenção de apresentar qualquer genealogia<sup>22</sup>, no máximo um panorama desses aportes.

---

<sup>22</sup> Sobre a genealogia das teorizações pós-coloniais e decoloniais, ver “*América Latina e o giro decolonial*”, de autoria de Luciana Ballestrin (2013). E “*O pensamento decolonial latino-americano*”,

Segundo Damázio e Colaço (2012) o pós-colonialismo ficou conhecido no meio acadêmico como estudos ou pensamento pós-colonial, do qual se propõe a refletir o legado colonial no Império Britânico em regiões como Índia e Oriente Médio. Antes de abordar suas principais contribuições, penso ser importante entender algumas clivagens típicas do seu vocábulo, bem como as noções de *Outro*.

Percebe-se que é a partir da não compreensão do *Outro* que começamos a ser intolerantes, devido as imagens tradicionais presentes em nossa formação e imaginário. Isso dificulta o entendimento do diverso e do diferente. Diante da lógica colonial que perfaz tais estruturas e suas articulações de poder, subalternização e dominação, se torna urgente entender o sujeito a partir das teorizações oferecidas pelo pós-colonialismo e decolonialidade. Pois, essas reflexões apresentam ideias sobre a noção de sujeito pós-colonial nas sociedades contemporâneas.

Pensar a questão do sujeito é almejar a realização de uma sociedade multicultural, traçada pela diversidade, capaz de pensar e incluir o diferente, sem que se conviva com desigualdades econômicas, epistêmicas, etc. É buscar enxergar no *Outro* a potência do reconhecimento do racismo epistêmico e de alteridades outras: políticas e coletivas, pautadas na representatividade e na diferença – ou seja, na contramão das universalizações ou do eurocentrismo.

Para o pensamento pós-colonial o colonialismo está assentado nos processos de colonização moderna – europeia – pela qual passaram os continentes americano, africano e asiático no século XV. Kilomba vai afirmar que “o colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada, uma ferida que dói sempre, por vezes infecta, e outras vezes sangra” (2019, n.p). O colonialismo pode ser entendido como processo de dominação que implica na exploração de uma população e do seu território, através de práticas violentas e controle político.

Prefiro chamar de precursores<sup>23</sup> do argumento pós-colonial aqueles inscritos considerados clássicos e seminais, fundantes do pós-colonialismo. Memmi demarca bem esse movimento em “*Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*” (1947). O autor buscou explicar que, tanto o sujeito colonizador, quanto o colonizado, são vítimas do processo colonial. Observa-se que a ação da

---

in: *Novas Perspectivas para a Antropologia na América Latina: o Direito e o Pensamento Decolonial*, escrito e organizado por Thais Luzia Colaço e Eloise da Silveira Petter Damázio (2012).

<sup>23</sup> Os autores Alder Dias e Waldir Abreu em “*Didáticas Decoloniais no Brasil: uma genealogia*” (2020), preferem não chamar esses autores de antecedentes/precursores do pós-colonialismo, mas, como pós-coloniais de fato, apresentando genealogia que se desdobra desde 1950.

“descivilização do colonizador” (PASSOS; CHAMPLIAU, 2020, p. 2) pode decorrer do desconhecimento/ignorância do colonizador sobre este ou aquele *Outro*, sim: mas, não somente. Pode haver algo ainda mais anterior, intransigente e racionalmente “justificável” à ótica do dominador, qual seja, a convicta indiferença sobre o desigual, que justifica, primeiramente a coisificação/objetificação do *Outro* de forma analítica, utilitarista e pragmática, para na sequência, desbocar em barbárie.

Pouco importa ao colonizador o que o colonizado verdadeiramente é. Longe de querer apreender o colonizado em sua realidade, ele preocupa em fazê-lo sofrer essa indispensável transformação. E o mecanismo dessa remodelagem do colonizado é por si próprio esclarecedor. Ele consiste em uma série de negações. O colonizado não é isto, não é aquilo. Jamais é considerado positivamente; se o é, a qualidade concedida está ligada a uma falta psicológica ou ética (MEMMI, 2007, p. 121-122).

Sobre as imposições estabelecidas pelo colonizador enquanto gestões que perpassam os caminhos da religião, economia, ciência e política, Césaire em sua obra “*Discurso sobre o colonialismo*” (1950) convencionou chamá-las de equações desonestas, aquelas elaboradas pelo cristianismo, por constituírem dois sinônimos autoritários: “cristianismo = civilização e paganismo = selvageria, as quais só poderiam resultar nas abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas seriam os [indígenas], amarelos e negros” (1978, p. 15).

[...] a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a acção colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a apreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver o outro como o animal, se exercita a tratá-lo como animal, tende objectivamente a transformar-se, ele próprio, em animal (CÉSAIRE, 1978, p. 24-25).

Fanon em “*Os condenados da terra*” (1961), observou os impactos violentos do processo de colonização e a decorrente violência – absoluta – da descolonização. Ao caracterizar a descolonização como processo do qual “[...] há, pois, a existência de uma entrega completa da situação colonial” (FANON, 1968, p. 31). Chama atenção para o ambiente violento em que o colonizado está envolvido, por acreditar que somente por meio da violência do colonizado contra o colonizador, que o colonizado irá libertar os países africanos. Fanon foi o primeiro a chamar atenção para a relação antagônica entre colonizador e colonizado.

Sobre o domínio colonial:

[...] logo fez com que se desarticulasse de modo espetacular a existência cultural do povo subjugado. A negação da realidade nacional, as novas relações jurídicas introduzidas pela potência ocupante, o lançamento à periferia, pela sociedade colonial dos indígenas e seus costumes, a usurpação, a escravização sistematizada dos homens e das mulheres tornam possível essa obliteração cultural (FANON, 1968, p. 197).

Temos então a ‘tríade francesa’ como ficou conhecida academicamente, por aglutinar os três clássicos precursores do argumento pós-colonial (BALLESTRIN, 2013). Tal genealogia não fica livre de (re)análises, pois, alguns autores têm se dedicado a identificar trajetórias<sup>24</sup> diferentes para o que foi chamado de ‘pensamento pós-colonial’. Essa tríade, por sua vez, reúne os escritos de Albert Memmi (tunisiano), Aimé Césaire (martinicano) e Frantz Fanon (martinicano), oriundos do pensamento anti-imperialista, associado aos movimentos de libertação nacional e do chamado ‘Terceiro Mundo do século XX’, especialmente na África, Ásia e Caribe.

Existe outra corrente que se organiza/reflete a partir da diáspora africana no Atlântico Negro, a qual direciona seus trabalhos a partir das tematizações de raça, identidade e cultura (BORBA; BENZAQUEN, 2020). Essa corrente deriva dos estudos sobre Revolução Haitiana e escravidão, dos historiadores Cyrill James “*Os jacobinos negros*” (1938); e Eric Williams em “*Capitalismo e Escravidão*” (1944), ambos de Trinidad e Tobago. Alcançando as contribuições contemporâneas de Paul Gilroy “*O Atlântico Negro*” (1993) e Achille Mbembe “*On the postcolony*” (2001), enquanto tessituras pós-coloniais recentes.

Said em seu escrito “*Orientalismo*” (1978) demonstrou as formas com que o mundo não ocidental foi imaginado ou constituído pelo Ocidente. Ele identificou a construção de um Ocidente em constante movimento, por sua vez universalista e racional; pelo qual implica na própria construção do *Outro*, a partir da realidade constitutiva do Ocidente. Enquanto ser exótico, inerte de sua condição e por muito silenciado. Para Said a relação entre Ocidente e Oriente é de poder e dominação, em favor da chamada ‘razão ocidentalizada’, que atravessa o processo civilizador moderno do Orientalismo.

[...] deverei chamar de orientalismo, um modo de resolver o Oriente que está baseado no lugar especial ocupado pelo Oriente na experiência

---

<sup>24</sup> Sobre trajetórias outras, ver mais em: “*Maps and encounters: postcolonial approaches to international law and development*” (2019) de autoria de Gabriel Mantelli; ou em “Para uma sociologia das ausências da descolonização dos direitos humanos: notas iniciais sobre os aportes afros” (2015) de César Augusto Baldi.

ocidental europeia. O oriente não está apenas adjacente à Europa; é também onde está localizada [...] uma das suas mais profundas e recorrentes imagens do Outro. Além disso, o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente), como sua imagem [...]. Contudo nada desse Oriente é meramente imaginativo. [...] O Oriente expressa e representa esse papel, cultural e até mesmo ideologicamente, como um modo de discurso com o apoio de instituições, vocabulários, erudição, imagística, doutrina e até mesmo burocracias coloniais (SAID, 1990, p. 13-14).

O argumento pós-colonial enquanto “movimento epistêmico, intelectual e político” (BALLESTRIN, 2013, p. 92) acabou por ser reforçado a partir da década de 1970, com a formação do Grupo de Estudos Subalternos. Tal grupo organiza suas reflexões desde Índia, associado ao pensamento Marxista e aos movimentos anticoloniais, sob a coordenação do historiador Ranajit Guha. A meta dos *subaltern studies* “consiste em um esforço para promover um exame dos assuntos subalternos no campo dos estudos do Sul da Ásia” (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 114)<sup>25</sup>.

As produções do Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos ganharam notoriedade fora da Índia a partir de 1980. Tendo como principais integrantes a teórica Gayatri Spivak, “*Pode o subalterno falar?*”; o cientista político e antropólogo Partha Chatterjee, “*Nationalist thought and the colonial word*”, e o historiador Dipesh Chakrabarty “*Rethinking Working-class History*”. Ballestrin (2013) afirma que esses três indianos compõem a chamada ‘tríade sagrada’ do pós-colonialismo, juntamente com Ranajit Guha “*Elementary aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*”. Outros autores também compõem o grupo Sul-Asiático<sup>26</sup>.

O termo “subalterno” foi utilizado inicialmente por Gramsci, para referir-se às classes subalternas, especialmente ao proletariado rural. Já os Subaltern Studies modificaram seu significado de subalterno; ele é considerado como um sujeito histórico que responde também as categorias de gênero e etnicidade, não apenas de classe. Nesse sentido, o conceito de “subalterno” é identificado como o colonizado, ou como sujeito colonial, não se trata de um ser passivo, um sujeito ausente, mas um sujeito ativo (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 114, grifos da autora).

Spivak soma-se ao que comumente foi chamado de cânones do pós-colonialismo (BALLESTRIN, 2013), junto aos escritos de Memmi, Césaire, Fanon e do palestino Said. As principais contribuições da autora giram em torno das discussões sobre a teoria marxista da literatura, crítica feminista e estudos psicanalíticos. Ela demonstrou, a partir das suas reflexões, que a construção da

<sup>25</sup> Borba e Benzaquen (2020, p. 8) também apontam outra corrente que, “passou a reivindicar o termo ‘decolonial’, [...] os trabalhos de Orlando Fals Borda (1972) e González Casanova (1969)”, com tematizações em torno do colonialismo intelectual e sociologia da exploração.

<sup>26</sup> Ver mais em: *Subaltern Studies. Modernità e (post) Colonialismo*. Verona: Ombre Corte, 2002.

história “é o mais claro exemplo de [...] violência epistêmica, é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro” (SPIVAK, 2010, p. 47).

A autora provocou críticas ao pensamento de Foucault e Deleuze que constituem o *Outro* como sujeito inacessível, em seguida apresentou o contraponto da desconstrução de Derrida. Para demarcar a condição de subalternidade, Spivak toma por exemplo a mulher: “se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (SPIVAK, 2010, p. 66-67). Por não ocupar o lugar da ‘discursividade’, o subalterno não pode falar ou ser ouvido – caso contrário, deixaria de ser subalterno<sup>27</sup>.

A subalternidade torna-se, assim, um jogo de forças que incluem e ultrapassam o conceito marxista de classe; é um efeito das relações de poder que se expressa através de uma variedade de meios: linguísticos, sociais, econômicos e culturais. A noção de subalternidade introduzida na densidade da experiência colonial na Índia adquire uma nova dimensão em relação ao conceito introduzido por Gramsci na Europa (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 114).

Nos anos 1990 os estudos pós-coloniais foram difundidos na Inglaterra e nos Estados Unidos, no âmbito dos estudos literários e culturais (BALLESTRIN, 2013). Esse momento acabou por demarcar o ‘marco principal’ do pós-colonialismo. Derivam desse campo do conhecimento autores como o teórico indiano Homi Bhabha, “*O local da cultura*”; o sociólogo jamaicano Stuart Hall, “*Da diáspora*” e “*Identidade cultural na pós-modernidade*”; e o historiador britânico Paul Gilroy, “*O Atlântico Negro*”. Batista (2018) considera a fundação do Centro de Estudos Culturais Contemporâneos da Universidade de Birmingham (Inglaterra)<sup>28</sup> como marco importante para o que foi suscitado entre 1960 e 1980<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Ballestrin (2013, p. 93) afirma que “nesse caso, o subalterno permanece silenciado e aparece como constituição de mais um “outro”, uma classificação que acaba por não incorporar a noção de *différance* ou hibridismo”. Para Spivak os intelectuais pós-coloniais não podem falar pelo subalterno.

<sup>28</sup> O Centro de Estudos Culturais Contemporâneos (CECC), na Universidade de Birmingham (Inglaterra), foi fundado em 1964 por Stuart Hall e Richard Hoggart, seu primeiro diretor. Stuart Hall chegou a coordenar a “escola” de estudos culturais britânicos entre 1969-1979. O Centro de Estudos Culturais Contemporâneos desempenhou papel crítico na área dos estudos culturais até 2002.

<sup>29</sup> Também influenciaram a teoria pós-colonial e os estudos literários os autores Bill Ashcroft (australiano), Gareth Griffiths (galês) e Helen Tiffin (australiana) com a publicação “*The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*” (1989).

O termo pós-colonialismo deriva de duas noções, o tempo histórico posterior ao momento colonial ou de independência de uma ou mais colônias, a partir do século XX. São provenientes das lutas por descolonização do chamado 'Terceiro Mundo' que buscavam a independência, libertação e emancipação das explorações impostas pelo imperialismo e neocolonialismo, particularmente em Ásia e África (BALLESTRIN, 2013). A ideia de neocolonialismo diz respeito ao ciclo imperialista de ocupação dos continentes africano e asiático no século XIX pelos europeus. A segunda noção diz respeito a um arcabouço de ideias, análises e críticas – ao colonialismo moderno – que se consolidaram na década de 1980.

[...] pós-colonial é um termo sabidamente vago, que mistura uma acepção temporal com uma intenção teórica e crítica. Isto é, em certas situações, ele se refere genericamente ao momento posterior ao colonialismo seja em referência as dinâmicas históricas, seja à intelectualidade e à teoria social que emerge em tal contexto. [...] A pós-colonialidade serviria, ademais, como uma chave de interpretação sociológica, um conceito ou abordagem que não se identifica simplesmente no tempo, mas no debate teórico sobre a modernidade desde suas margens (BORBA; BENZAQUEN, 2020, p. 6).

Acerca das contribuições do pós-colonialismo, Mantelli e Moraes (2019), ao citarem McEwan (2008, p. 125), identificam, inicialmente, quatro aportes relevantes, que são:

- problematizar “[...] o próprio modo pelo qual se entende o mundo, desafiando as premissas não reconhecidas e não examinadas no coração das disciplinas europeias e americanas [...] de outras culturas”;
- entender que “práticas como as de denominar grandes parcelas do planeta como ‘Terceiro Mundo’ e ‘países subdesenvolvidos’, não são entendidas como condutas inocentes, porém [...] como ferramenta de poder”;
- atentar para “[...] rescrever a contagem hegemônica do tempo (história) e a distribuição especial do conhecimento (poder) que permeia o Terceiro Mundo”;
- “recuperar as vozes perdidas historicamente e as contemporâneas dos marginalizados, dos oprimidos e dos dominados, por meio de uma radical reconstrução da história e da produção do conhecimento”.

O pós-colonialismo guarda relação de proximidade com algumas correntes de pensamento, como: pós-estruturalismo, pós-modernidade e estudos culturais

(COSTA, 2006). Tal corrente teórica dialoga, também, com os debates acerca da desconstrução e teoria feminista (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012). Nesse sentido, com o pós-estruturalismo, “aprenderam a reconhecer o caráter discursivo do social”. Com a pós-modernidade, constituir “[...] categoria empírica que descreve o descentramento das narrativas e sujeitos contemporâneos”. E com os estudos culturais, por se afastar “[...] de questões ligadas à classe e ao marxismo para temas como racismo, etnicidade, gênero e identidade” (COSTA, 2006, p. 118).

Mesmo que não linear, disciplinado e articulado o argumento pós-colonial em toda sua amplitude histórica, temporal, geográfica e disciplinar percebeu a diferença colonial e intercedeu pelo colonizado. Em essência, foi e é um argumento comprometido com a superação da colonização, colonialismo e colonialidade (BALLESTRIN, 2013, p. 91).

As discussões acerca da América Latina foram introduzidas ao pós-colonialismo na década de 1990 com a fundação do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Inaugurado nos Estados Unidos, em 1993, por intelectuais latino-americanos e americanistas, junto a publicação do seu documento fundacional (BALLESTRIN, 2013). Esse movimento pode simbolizar um dos marcos cronológicos<sup>30</sup> pós-coloniais. Sua formação foi inspirada no Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos – o *subaltern studies*.

A versão latino-americana do Grupo de Estudos Subalternos foi dissolvida em 1998, devido as críticas que recebia dos seus próprios integrantes. Esse momento foi marcado pelo argumento crítico, radical e descontente do intelectual Walter Dignolo, ao denunciar que as abordagens pós-coloniais – subalternas e culturais – não proporcionaram ruptura satisfatória com os pensadores eurocêntricos. Ballestrin (2013) destaca que o aspecto imperialista desses estudos, por constituírem base europeia, dificultaria a radicalização da crítica, como havia sido denunciado por Dignolo (1998) e Grosfoguel (2008). Dessa forma, tomar a problemática indiana como ponto de partida acabaria por invisibilizar o histórico de dominação e resistência da América Latina.

Na mesma década surgem os estudos “decoloniais” ou “descoloniais”, do qual se organizam, refletem e criticam o colonialismo a partir da experiência Latino-Americana. Com a dissolução do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos,

---

<sup>30</sup> Para Mantelli e Moraes (2019, p. 14) a literatura apresenta certa dificuldade em determinar ou definir os marcos da teoria pós-colonial: “se é que possam existir de fato”.

nasce a Rede Modernidad/Colonialidade – M/C. A qual foi construída gradativamente por meio da realização de eventos e publicações acadêmicas (BALLESTRIN, 2013).

Entende-se, com base na literatura, que os estudos decoloniais se utilizam de várias áreas do conhecimento para construir suas análises e reflexões, como as teorias críticas da modernidade e a feminista chicana; a filosofia africana e os próprios estudos pós-coloniais. Nesse cenário são consideradas fontes – precursoras ou influenciadoras – dos estudos decoloniais: a Filosofia da Libertação (Dussel), a Teoria do Sistema Mundo (Wallerstein), a Teoria da Dependência (Quijano) e a Pedagogia do Oprimido (Freire)<sup>31</sup>.

Os estudos decoloniais buscam analisar os legados da colonização hispânica e portuguesa na América, entre os séculos XVI e XX. Segundo Colaço e Damázio (2012, p. 120) compartilham de “perspectiva de estudos heterogênea que prioriza os estudos transdisciplinares”; da “alternativa que contrapõe às grandes narrativas universalistas; e da “reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana”.

Categories como colonialidade, modernidade, decolonialidade, sistema-mundo moderno/colonial, matriz colonial de poder (colonialidade do poder), colonialidade do saber, diferença colonial, ocidentalismo, eurocentrismo, *lòcus* de enunciação privilegiado e a noção de imaginário do “ponto zero”, são grandes contribuições dos estudos decoloniais para se pensar a questão colonial (2012, p. 122).

O decolonial é chave analítica – e normativa – que decorre da decolonialidade, enquanto movimento teórico e prático, sobretudo de resistência política e epistemológica. Tal movimento se mostra contrário a lógica da modernidade, pois, considera, que não existe modernidade sem colonialidade. Logo, a inflexão (de)colonial foi cunhada a partir da organização da Rede M/C, entre os anos de 1998 e 2000. Figuram entre os principais intelectuais da Rede: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Santiago Castro-Gómez, Nélon Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Arturo Escobar, Catherine Walsh e Boaventura de Sousa Santos<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Como foi explicado por Arturo Escobar (2003, p. 53); Eduardo Restrepo e Axel Rojas (2010, p. 53); Thais Colaço e Eloise Damázio (2012, p. 120); e Luciana Ballestrin (2013, p. 98).

<sup>32</sup> Falecidos: Aníbal Quijano, 2018; Fernando Coronil, 2011.

Quadro 2 – Intelectuais da Red Modernidad/Colonialidad – M/C

<b>Membro</b>	<b>Território</b>	<b>Área de Conhecimento</b>	<b>Vínculo Institucional</b>
Aníbal Quijano	Peru	Sociologia	Universidad Nacional de San Marco, Peru
Enrique Dussel	Argentina	Filosofia	Universidad Nacional Autónoma de México
Walter Mignolo	Argentina	Semiótica	Duke University, EUA
Immanuel Wallerstein	EUA	Sociologia	Yale University, EUA
Santiago Castro-Gómez	Colômbia	Filosofia	Pontificia Universidad Javeriana, Colômbia
Néilson Maldonado-Torres	Porto Rico	Filosofia	University of California, Berkeley, EUA
Rámon Grosfoguel	Porto Rico	Sociologia	University of California, Berkeley, EUA
Edgardo Lander	Venezuela	Sociologia	Universidad Central de Venezuela
Arturo Escobar	Colômbia	Antropologia	University of North Carolina, EUA
Fernando Coronil	Venezuela	Antropologia	University of New York, EUA
Catherine Walsh	EUA	Linguística	Universidad Andina Simón Bolívar, Equador
Boaventura Santos	Portugal	Direito	Universidade de Coimbra, Portugal
Zulma Palermo	Argentina	Semiótica	Universidad Nacional de Salta, Argentina

Fonte: Ballestrin (2013, p. 98).

Nota-se, a partir da leitura do quadro, a dissemelhança entre os membros que compõe a Rede M/C, como as diversas nacionalidades, áreas de conhecimento e seus vínculos institucionais, dos quais seis estão localizados na América Latina, outros seis nos EUA, e um na Europa. Porém, algumas reflexões emergem da estruturação da Rede, estas já mencionadas por Ballestrin (2013) e Dias e Abreu (2020): a inexistência de intelectuais brasileiros; a pouca representação feminina; e a participação do europeu, dito brasilianista, Boa Ventura Santos. E não obstante sobre as questões de gênero, as intelectuais Zulma Palermo e Catherine Walsh, não são consideradas cofundadoras da Rede, pois se integraram em momento posterior a sua fundação (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007).

O termo 'sistema-mundo moderno' surge dos desdobramentos do século XVI e foi utilizado por Wallerstein (1979) para demarcar, no tempo e no espaço, o movimento de expansão da modernidade em regiões da Europa e América. E, considera, em parceria com Quijano (1992, p. 549 *apud* DAMÁZIO; COLAÇO, 2012, p.125), que o ato constitutivo do sistema mundial moderno está atrelado ao processo de criação das Américas. Isso devido a não incorporação do continente americano a uma "economia capitalista mundial já existente", pois, não poderia ter existido uma "economia capitalista mundial sem as Américas".

Várias são as formas de atuação do sistema-mundo moderno, algumas se dão pelas formas de hierarquização de lugares e territórios, e na eleição das sociedades europeias como referência central para todas as coisas. Segundo Colaço e Damázio (2012), estas atuações estão presentes tanto nas sociedades colonizadas, quanto no interior das sociedades europeias, bem como nas relações díspares de poder entre as pessoas, populações e povos. Nesse momento a Europa ocupou o lugar central do poder mundial (RESTREPO; ROJAS, 2010).

A perspectiva do sistema-mundo moderno é necessária para entender como se produz a modernidade e assim como as formas políticas, econômicas e jurídicas da experiência europeia são expandidas em uma escala planetária com repercussão em todos os âmbitos da vida até o presente. Ao pensar [...] os estudos decoloniais vão além da análise de regiões isoladas e países específicos, de maneira que não há estado-nação que exista independente da sua relação com o sistema-mundo (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 126).

O pensamento decolonial chama atenção para o 'lado oculto' da modernidade, a colonialidade. Ao passo que identifica, nas teias e nos acontecimentos do século XVI, o nascimento e estabelecimento do 'sistema-mundo moderno/colonial', com a conseqüente produção das diferenças coloniais. Segundo Enrique Dussel, a modernidade nasce em 1492<sup>33</sup>.

Colonialidade é um conceito cunhado originalmente por Aníbal Quijano, ainda na década de 1980, que explica a lógica da atuação colonial, as continuidades coloniais no tempo presente e a dimensão epistêmica que perfaz as relações de poder. Essa terminologia é uma versão abreviada para o que o autor convencionou chamar de "padrão de poder colonial" ou "colonialidade do poder". A colonialidade transcende a noção de colonialismo histórico, pois não desaparece com os

---

<sup>33</sup> No século XV a Europa era considerada um lugar periférico e subsidiário do mundo islâmico, é apenas em 1492 que irá se estabelecer como centro e as demais civilizações serão consideradas sua periferia (DUSSEL, 2005).

processos de independência e descolonização. E pode ser compreendida através dos desdobramentos das colonialidades do poder, do ser e do saber.

A colonialidade emerge da estrutura colonial estabelecida pelo colonialismo europeu, entre os séculos XVI e XVIII, em regiões como as Américas, África e Ásia, onde as formas de dominação eram legitimadas pela exploração da vida e dos recursos naturais, os usos dos corpos, a imposição do conhecimento europeu, a invasão e expropriação de terras, e o extermínio dos povos originários. Segundo Quijano (2005), inicialmente, a colonialidade se manifesta pelo conceito de raça, como instrumento de dominação que classifica, hierarquiza, exclui e privilegia. Como fruto do capitalismo enquanto mecanismo de exploração e marcada por um Estado centralizador e controlador.

Com a conquista da América, novo padrão de poder com alcance global foi inaugurado, e dois são os eixos que o estruturam: o racismo, que naturalizava as diferenças entre conquistadores e conquistados, numa relação de subjugação destes em relação àqueles; e a articulação de todas as formas de controle sobre o trabalho, recursos e produtos em torno do capital e do grande mercado (QUIJANO, 2005). Um contexto marcado pela dominação, subalternização, padronização e classificação social, por meio do conceito de raça, como fundante da “matriz colonial do poder”.

Para Mignolo (2010, p. 13) a colonialidade do poder “é uma estrutura complexa de níveis entrelaçados”, que reflete no controle da economia, da autoridade, da natureza, dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento. Ou seja, estrutura constituída em prol da modernidade e do controle da civilização e liberdade, enquanto vetores da violência e do discurso colonial. Dessa forma, as opressões ocorrem visível e invisivelmente, deixando o sujeito subalternizado em relação a sua própria experiência.

A colonialidade do ser instaura-se através do abandono da identidade singular do colonizado (QUIJANO, 2005). Tal dimensão implica na exclusão do sujeito do seu lugar na história e cultura, por ser visto enquanto raça inferior; e tão somente capaz de produzir cultura menor, observado como “passado”. A colonialidade do ser opera na reprodução do sistema patriarcal, logo, desvela uma série de violências contra os gêneros, pelo qual o sujeito fica incapaz de viver os seus próprios prazeres e costumes, por ocultar sua própria identidade.

Segundo Quijano (2005) a colonialidade do saber decorre da racionalização e/ou perspectiva do conhecimento, no qual se torna globalmente hegemônico, que coloniza e se sobrepõe a todos os demais saberes, mesmo que prévios, diferentes ou concretos; uma ação de ocultação do conhecimento dos povos originários e tradicionais. A colonialidade do saber está relacionada ao que Mignolo (2002) chamou de “diferença colonial e geopolítica do conhecimento”, fruto da dimensão superior – epistêmica e eurocêntrica – tido como única capaz de explicar os mais variados contextos, o que provoca negação e silenciamento epistêmico de qualquer produção do conhecimento não-europeia.

A lógica do eurocentrismo funciona como fundamento para manutenção da colonialidade do saber, que engendrou perspectiva de conhecimento – e o modo de produzir conhecimento – “que demonstra o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista, eurocentrado” (QUIJANO, 2005, p. 9, *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 103), ou seja, o eurocentrismo. Tal percepção corresponde a forma de produção intelectual cuja elaboração teve início na Europa Ocidental, antes do século XVII, “ainda que algumas de suas raízes são sem dúvidas mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa” (2005. p. 9 *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 103).

Ballestrin (2013) ao citar Castro-Gómez (2005) aponta que suas discussões estão relacionadas com a diferença colonial: como a noção de “ponto zero”, um ponto de partida de observação tido enquanto “neutro” e absoluto, dotado de linguagem científica, que desde o Iluminismo atribui-se “como a mais perfeita de todas as linguagens humanas”, [...] a mais pura estrutura universal da razão” (2005, p. 14), por sua vez eurocentrada. A diferença colonial também está associada com o universalismo, sexismo e racismo (BALLESTRIN, 2013).

Dessa forma, os estudos decoloniais buscam compreender o mundo através das suas interioridades, do ambiente geográfico, para a superação da modernidade eurocêntrica. Ao mesmo tempo que denuncia a sua colonialidade (SOLER, 2009). Ao passo que procuram construir novas categorias não coloniais para descrever os processos e as teorias vigentes. Não é substituição de paradigma de Thomas Kuhn, mas, a eclosão de “paradigmas outros” (MIGNOLO, 2003 *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 104).

Para além da Rede Modernidade/Colonialidade – M/C, ou programa de investigação, como prefere chamar Arturo Escobar (2003), são lidas enquanto autoras decoloniais, por exemplo: María Lugones, Rita Segato, Julieta Paredes, Gloria Anzaldúa e Lélia Gonzales, com discussões que giram em torno das tematizações sobre colonialidade, gênero, patriarcado, feminismo(s) e raça– entre outras e outros autores.

As teorizações sobre gênero e patriarcado<sup>34</sup> no debate decolonial derivam, principalmente, do pensamento da socióloga argentina María Lugones em “Colonialidad y Género” (2008). Ela defendeu a não existência de patriarcado nas sociedades pré-intrusão, e buscou pensar não só o conceito de raça enquanto ficção (QUIJANO, 2005), como também o de gênero como invenção da ordem do imaginário e da cultura em dado momento histórico. A autora, amparada nas ideias da socióloga nigeriana Oyéronké Oyewùmi, entendeu que o gênero foi inserido pelo sistema-moderno/colonial. Lugones (2008), em suas análises, apontou para a compreensão de como a intersexualidade, a lesbianidade e a homossexualidade – existentes e reconhecidas – em certas sociedades nativas, foram repudiadas, subalternizadas e estereotipadas pelo momento colonial, através dos binarismos e pela “opressão de gênero racializada [...] capitalista heterossexualizada” (2014, p. 940).

Para a antropóloga, também argentina, Rita Segato em “*Colonialidad y Patriarcado Moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres*” (2011) existia patriarcado de baixa intensidade presente nas sociedades indígenas e afro-americanas. Em seu escrito, Segato (2011) destaca que com o advento da colonização, as identidades diferentes foram marginalizadas, e quando não, eram modificadas.

Desse modo, com a modernidade houve excessiva valorização da posição masculina na aldeia, seguida da “emasculação frente aos brancos, [...] e lhe mostra a relatividade de sua posição masculina ao sujeitá-los ao domínio soberano do colonizador” (SEGATO, 2012, p. 120); e a apreensão do gênero pré-intrusão pelo gênero moderno, ou seja, “o sequestro de toda política, [...] a consequente

---

<sup>34</sup> Ver mais sobre em: “Feminismo de/pós-coloniais sob rasura: as perspectivas de gênero e patriarcado de María Lugones, Rita Segato e Julieta Paredes” de autoria de Mariana Lins Wassmansdorf (2017). O trabalho se propõe a discutir e comparar as diferentes visões sobre gênero e patriarcado para estas autoras; os seus afastamentos e aproximações teóricas; de forma a não desqualificar ou escolher dentre elas. Para isso, a autora optou por pensar gênero como categoria “equivoca” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) e sob “rasura” (HALL, 2000).

privatização do espaço doméstico, sua ‘outrificação’, marginalização e expropriação de tudo que nela era público” (p. 121). Nota-se que a diferença e a hierarquia dual sempre existiram nas sociedades nativas, mas, que com a intrusão colonial, houve reforço negativo e a hierarquia dual passou a ser vista como binária.

A escritora e ativista boliviana Julieta Paredes em *“Hilando Fino: desde el feminismo comunitario”* (2008), defende a ocorrência de patriarcado ancestral que, ao lado do patriarcado ocidental, formaram o “entronque patriarcal” (PAREDES, 2008). Ela chama atenção para a contraposição dual em perspectiva indígena. Ao denunciar, a partir da experiência chacha-warma, questões afetas ao machismo, racismo e classismo. Nesse sentido, Paredes (2008) sugere visitar a contraposição dual complementar, desde o ponto de vista das mulheres, na contramão do conservadorismo, da opressão e subalternização que perfazem as vivências das mulheres indígenas. Cabe ressaltar que dentre as três feministas latino-americanas referenciadas, Paredes é a única feminista indígena, “e nesse sentido, a construção de suas subjetividades como mulher indígena em comunidade, faz ressoar essa dimensão da defesa de um patriarcado pré-colonial” (WASSMANSDORF, 2017, p. 5)<sup>35</sup>.

Ante o exposto, penso: se é o caso que pela ‘matriz colonial do poder’ – em sentido amplo – decorrem as colonialidades do poder, ser e saber, destas, em sentido estrito, emergem outros desdobramentos, como é o caso da ‘colonialidade do gênero’ (LUGONES, 2008). Conseqüentemente, a possibilidade de pensar outros tipos de colonialidades, a saber, aquela que decorre da subsunção do colonialismo ao militarismo – no caso brasileiro – e escoar pelo processo justransicional.

Os estudos decoloniais não ignoram as teorias do Norte, existe diálogo, mas, não subserviência. É o que acontece com a ‘geopolítica da economia’ e a noção de ‘violência epistêmica’ formulada por Foucault. Aqui, o decolonial chama atenção para a ausência e/ou tematização do ‘racismo epistêmico’ (MALDONATO-TORRES, 2008) ou da ‘negação da alteridade epistêmica’ (CASTRO-GOMEZ, 2005). O que

---

<sup>35</sup> Lorena Cabnal, feminista maya-xinca, comunitária e guatemalteca, em sua análise sobre o “patriarcado originário”, inspirada no pensamento de Paredes, destaca: “no sólo existe um patriarcado ocidental em Abya Yala, sino también afirmamos la existencia milenar del patriarcado ancestral originário [...], este patriarcado tiene su propia forma de expresión, manifestación y temporalidade del patriarcado ocidental (CABNAL apud CELENTANI, 2014, p. 22). Cabnal (GENI, 2015, n.p) também apresenta contribuições em torno percepção sobre corpos e a ecologia, ao afirmar uma ecologia política emancipatória, e destacar que “a relação dos corpos com a natureza é uma relação recíproca, [...] que faz a vida, que tece a vida, portanto, os corpos não têm poder sobre a natureza e natureza não tem poder sobre os corpos”.

permite ampliar o conceito de violência epistêmica “para o âmbito de ‘macroestruturas de longa duração’ (Braudel/Wallerstein). De tal maneira que toca o problema da “invenção do outro” de uma perspectiva geopolítica” (2005, p. 4 apud BALLESTRIN, 2013, p. 103). Nesse sentido, Ballestrin (2013) destaca que Foucault não conseguiu apreender em sua análise o “eurocentrismo e o colonialismo, duas faces da mesma moeda” (p. 103).

Afinal, o que é decolonialidade? É o movimento teórico e prático, sobretudo de resistência política e epistemológica à modernidade/colonialidade. Vários são os termos para se referir a decolonialidade: “giro decolonial” (MALDONADO-TORRES, 2007), “pensamento decolonial” ou “opção decolonial” (GROSFOGUEL, 2008). Alguns autores preferem utilizar o termo “pensamento descolonial” ou “descolonialidade”. Damázio e Colaço (2012, p. 143) destacam que a decolonialidade “surge naturalmente partir dos sujeitos dominados e racializados como inferiores que, a partir dos seus saberes ‘locais’, buscam expor a lógica da modernidade/colonialidade”.

A decolonialidade é o terceiro elemento da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2010; BALLESTRIN, 2013). Por estar intrinsecamente vinculada com a gênese da modernidade e da colonialidade, é compreendida como “atitude e razão descolonial” (DIAS; ABREU, 2020, p. 2). Desse modo, a “atitude-descolonial nasce quando o grito de espanto ante o horror da colonialidade se traduz em uma postura crítica ante o mundo da morte colonial e uma busca pela afirmação da vida daqueles que são mais afetados por tal mundo” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 66-67 apud DIAS; ABREU, 2020, p. 2).

O pensar decolonial não aparece de repente com os estudos pós-coloniais e decoloniais, tampouco é um tipo de atividade e conhecimento que se dá somente a partir das universidades. Torna-se visível a partir da variedade de respostas que se deram em distintos continentes ao longo do processo de formação e consolidação da modernidade/colonialidade (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 144).

Nesse sentido, as origens da decolonialidade já estavam presentes no pensamento de Aníbal Quijano e Enrique Dussel. O primeiro, quando desenvolveu a ideia de ‘colonialidade do poder’. O segundo, no sentido de ‘trans-modernidade’ (BALLESTRIN, 2013). Ao citarem Mignolo (2003, p. 22), Colaço e Damázio (2012, p. 144) apontam que os “saberes locais (história, memória, dor, conhecimento de línguas e diversos) não são ‘lugares de estudo’, mas, lugares de ‘pensamento’ que

geram a decolonialidade”. Pois, segundo as mesmas autoras, a decolonialidade decorre do “pensamento negado, enquanto potencial epistêmico”, [...] a partir da perspectiva dos atores que viveram em colônias (crioulos, mestiços, indígenas e afro-americanos) como os seus equivalentes de África e Ásia” (2012, p. 144)<sup>36</sup>.

Duas concepções são importantes para a decolonialidade, o conceito de trans-modernidade (DUSSEL, 1993) e o pensamento de fronteira (MIGNOLO, 2003). O primeiro, por representar “projeto mundial de libertação onde a Alteridade, que era co-essencial da Modernidade, se realize igualmente” (DUSSEL, 1993, p. 187), ou seja, realizar descolonização. O segundo, pela necessidade de afirmar “onde o pensamento foi negado pelo pensamento da modernidade” (MIGNOLO, 2003, p. 52 *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 106).

A utilização do conceito de colonialidade não está restrito aos autores decoloniais, qualquer autor ou autora pode fazer uso da ‘opção decolonial’, enquanto conector das diversas decolonialidades (MIGNOLO, 2010). Assim, da decolonialidade – em sentido amplo – intercorrem desdobramentos, ambiências e/ou ressonâncias.

Desse modo, a título de exemplo, têm-se: as práticas da ‘pedagogia decolonial’ (WALSH, 2009); a perspectiva ‘decolonial negra’ (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016); o cruzo das sabedorias ancestrais na ‘pedagogia das encruzilhadas’ (RUFINO, 2019); a práxis e a experiência do ‘corpo-território-decolonial’ (MIRANDA, 2020); a reivindicação de uma ‘epistemologia insubmissa feminista negra decolonial’ (FIGUEIREDO, 2020), desde Lélia Gonzales; a abordagem ‘queer decolonial’ (PEREIRA, 2015); e o modo ‘contra-colonial’ ou de ‘contra-colonização’ (SANTOS, 2015) de pensar dos povos tradicionais, suas insurgências, enfrentamentos e resistências, que se distanciam do paradigma acadêmico.

É importante ressaltar que o ‘pensamento decolonial’, como o conhecemos, está vinculado aos estudos realizados pela Rede Modernidade/Colonialidade, “que propõem uma ruptura mais radical, chamada desobediência epistêmica, em relação ao saber canônico europeu, mesmo em sua vertente mais crítica (Escola de Frankfurt ou pós-estruturalismo, por exemplo)” (BRAGATO, 2014, p. 211). Desse modo, alguns autores têm optado por utilizar os termos ‘descolonial’,

---

<sup>36</sup> Como também dos movimentos indígenas na América-Latina, do levante zapatista, e do histórico de colonialismo (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012).

‘descolonialidade’ ou ‘descolonização’, não para se referir aos processos de independência de uma ou mais colônias, mas, à perspectiva mais profunda e de maneira ampliativa a inflexão ‘decolonial’ específica da Rede Modernidade/Colonialidade.

#### 4.2 Continuidades coloniais [ditadura militar] e povos indígenas

Neste primeiro momento, farei uso do termo ‘lógica colonial’ à subsunção do colonialismo ao militarismo – no caso brasileiro – e seus desdobramentos para a questão indígena. Utiliza-se como exemplos da atuação dos órgãos, ou mecanismos, que funcionaram durante a Ditadura Militar no Brasil (1964-1985), ou ‘continuidades coloniais’: Serviço de Proteção aos Índios (SPI); Fundação Nacional do Índio (FUNAI); Reformatório Agrícola Indígena Krenak; Fazenda Guarani; e a Guarda Rural Indígena (GRIN). A análise das violações de Direitos Humanos dos povos indígenas será tratada na última seção da dissertação.

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), primeiro órgão indigenista brasileiro, foi criado em 1910, tinha como objetivo prestar assistência a todos os indígenas do território nacional. E funcionou como um dos órgãos de controle que atuaram durante a ditadura militar. Sua criação ocorreu em momento crítico para os povos indígenas, sob o contexto das chamadas ‘frentes de expansão’ para os interiores, ocasionando conflitos contra os indígenas.

Cabe ressaltar, nesse contexto, o trabalho do General Cândido Randon, referência humanística daquele momento dentro das instituições militares. Randon se destacou pela defesa dos interesses dos povos indígenas, sobretudo, junto a outros militares, por não fazer uso da violência física nos processos de contato e aproximação com esses povos (TOMASI, 2019). “Apesar dos esforços para evitar os confrontos diretos, as relações estabelecidas foram permeadas por outras formas de violência [...]. Isto se deve, sobretudo, pela ocorrência de expressões de violência e coerção que não se limitam aos danos físicos” (2019, n.p); como a violência simbólica, que encontra significação no termo etnocídio, enquanto derivação de genocídio (VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

Se o genocídio consiste na eliminação física deliberada de uma etnia, povo ou população, o etnocídio visa o “espírito” (a moral) de um povo, sua eliminação enquanto coletividade sociocultural diferenciada. Naturalmente, o genocídio é um dos meios mais eficazes de cometer etnocídio – já que é

um meio suficiente para tal –, mas não é um meio necessário. Ademais, os dois crimes podem se combinar (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 2).

O SPI foi formado a partir de premissas positivistas e funcionava através dos processos de atração dos indígenas, contexto em que foram adotadas práticas missionárias que tinham por objetivo a entrega de presentes, vestir indígenas e ensinar costumes ocidentais. Estas foram premissas que também estiveram presentes nas chamadas ‘expedições para os sertões’. A “tradição sertanista” (SOUSA LIMA, 1987) acabou por reforçar o imaginário do explorador e do bandeirante ao evocar valores como bravura, coragem, disciplina, entre outros.

O exercício do SPI foi marcado por cortes de receita, dificuldade de atuação e várias denúncias de corrupção e crimes contra indígenas. A extinção do referido órgão esteve ligada a busca pela operacionalização da política indigenista (ROCHA, 2003), de modo que a corrida pela internacionalização da economia brasileira fazia parte da tendência modernizante dos organismos estatais. De acordo com o mesmo autor, foi o momento que favoreceu a exploração das riquezas presentes nos territórios indígenas.

Outro fator foi a sua atuação contraditória, já que buscava proteger os territórios indígenas e ao mesmo tempo desencadeava processos de transferência territorial e esvaziamento dos espaços destinados a colonização (PIB, 2018). Também surgiram duas problemáticas: a ‘relativa incapacidade dos indígenas’ e o ‘paradoxo da tutela (OLIVEIRA, 1987). Ambas formalizadas pela legislação e aparelhadas pelo SPI. Tais normativas se mostraram incapazes de fornecer critérios para identificar as situações enfrentadas por estes povos, e decorrem da compreensão genérica de “Índio”.

Os planos governamentais que provocavam esbulhos, invasão e titulação de territórios indígenas fizeram parte da chamada colonização dirigida, como destacou o relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV). Era possível perceber, em 1964, uma política de ‘exploração’ de terras indígenas, aparelhada pelo projeto de autossuficiência dos Postos Indígenas (PI), que provocou corrupção interna e pressão pela ocupação de terras (HECK, 1996). Segundo Heck, essas situações resultaram numa crise dentro do SPI, onde o órgão foi tomado por denúncias de corrupção e crimes contra indígenas, o que levaria, posteriormente, a sua extinção.

Em decorrência desse ambiente, foi formada em 1967, a Comissão de Inquérito para investigar irregularidades no âmbito do SPI, a pedido do então

Ministro do Interior General Albuquerque Lima, presidida pelo Procurador Jader de Figueiredo Correia. Para além das suspeitas de corrupção, os crimes praticados pelos civis e militares contra os indígenas, iam muito além da usurpação de seus bens, envolvia: assassinatos individuais e coletivos, prostituição, sevícias, trabalho escravo, usurpação do trabalho, espancamentos, agressão forçada aos seus próprios parentes, a trituração de seus tornozelos, prisão em cárcere privado, apropriação e desvio de recursos oriundos do seu território, e a dilapidação do patrimônio indígena. Sem falar da inoculação de vírus aos indígenas, muitas vezes para poder distribuir suas terras entre membros do governo.

De acordo com Tomasi:

Os dados, entretanto, levantaram questionamentos incômodos para a ditadura. Manifestações de repúdio e cobrança de explicações começaram a surgir vindas da Europa e Estados Unidos da América. Organizações como as Nações Unidas, a Organização Internacional do Trabalho e a Cruz Vermelha desejam saber a que condições os indígenas brasileiros estavam submetidos. O documento restante das investigações empreendidas pelo Procurador Jader de Figueiredo, [...] terminou omitido pelo regime, que argumentou tê-lo perdido em um incêndio no Ministério da Agricultura. Hoje sabemos que se trata de uma mentira (2019, n.p).

Todo esse contexto levou a extinção do SPI, pelo então Presidente Costa e Silva, e conseqüentemente, a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967. O órgão começou a funcionar já no início de 1968, com objetivo de prestar assistência aos povos indígenas e contribuir para a concretização do projeto desenvolvimentista da época. Um ano marcado pelo aumento da repressão devido ao AI-5 com o conseqüente endurecimento da política indigenista do país. Segundo Fagundes (2008), é nessa ocasião que a FUNAI intensifica seu processo de aparelhamento ao incorporar, em seus quadros, militares ligados aos serviços de informação e segurança.

Valente (2017, p. 12) destaca que a relação entre ditadura e povos indígena era complexa, “devido às contradições de um Estado que, sob o argumento de proteger, acabou matando e destruindo”. E, de certo modo, “algumas vezes evitando o etnocídio”. O Estado brasileiro, sob o comando militar, sustentava que o caminho ideal para os indígenas era o da integração com a civilização. Isto é, “esperavam que eles simplesmente deixassem de ser índios”. Devido a esse pensamento, armou-se a necessidade de pacificação e integração dos indígenas ao projeto desenvolvimentista dos militares.

O principal trabalho da ditadura no campo indigenista no período entre 1970 e 1974, era buscar o contato e a consequente integração de diversas etnias ao corpo nacional. Dessa forma, o indígena assumiu a posição complexa no discurso oficial. Ao mesmo tempo em que era exaltado pela sua contribuição para a formação sociocultural brasileira, era considerado alvo urgente do projeto integracionista para que fosse definitivamente assimilado à sociedade civilizada (TOMASI, 2019, n.p).

O Relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV) enfatiza que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), seguiu “de certa forma, a prática do órgão antecessor, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Mas, ‘moderniza’ esta prática e a justifica em termos de ‘desenvolvimento nacional’, no intuito de acelerar a integração gradativa [...]” (CNV, 2014, v: II, 2008). Tal momento acelerou os processos de ‘atração’ e ‘pacificação’ de indígenas, e fortaleceu as premissas de colonização e desenvolvimento dos ‘sertões’. Era a submissão dos indígenas aos interesses econômicos: proteger os indígenas, mas, promover a expansão capitalista à Amazônia (FAGUNDES, 2018).

Fruto do imaginário formado na ditadura militar, os indígenas, além de terem sido enquadrados na condição de ‘inimigos internos’, passaram ser encarados como empecilho ao progresso da nação. Como os territórios habitados por estes povos foram considerados vazios estratégicos, desprovidos de desenvolvimento e segurança, surge a imagem do indígena enquanto ameaça à segurança nacional.

Tais situações fizeram do indígena um dos principais objetos de controle da Ditadura Militar (1964-1985). Havia medo, tanto da eminência de subversão dos indígenas, quanto das ideologias que estavam em ebulição naquele momento na América Latina (TRINIDAD, 2018). Em decorrência desses acontecimentos, surgiram mecanismos de repressão e/ou controle, como: Reformatório Krenak; Fazenda Guarani; e a Guarda Rural Indígena (GRIN). O que representou, segundo Freitas (1999), uma das tendências constantes na história do indigenismo brasileiro, a militarização dos indígenas e das políticas indigenistas.

A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) manteve dois centros de detenção para indígenas “infratores” no interior do Estado de Minas Gerais. O Reformatório Krenak, no município de Resplendor, e a Fazenda Guarani, no município de Carmésia, criados na década de 1960 e 1970. Para estes locais, comandados por policiais militares, foram levados mais de cem indígenas das mais variadas etnias, das cinco regiões do país. O jornalista André Campos aponta estes lugares como

“campos de concentração” ou “cadeias para indígenas”, onde ocorriam toda sorte de violações e violências contra os indígenas. Para o mesmo autor, estes locais representam a radicalização das práticas repressivas, que já existiam no âmbito do SPI (CAMPOS, 2013).

No âmbito do Reformatório Krenak – “centro de reeducação” – e por vezes chamado de presídio para indígenas, foi local que recebeu diversos indígenas, de vários lugares do Brasil, inclusive de etnias rivais, onde eram obrigados a conviver. Segundo Campos (2013), o Reformatório possuía dois estabelecimentos: um para administração, almoxarifado e alojamento dos guardas; e outro que era o próprio reformatório, onde havia cozinha e refeitório, duas celas individuais, duas coletivas e dois cubículos para detenção. As principais violações de direitos humanos envolviam castigos, surras, confinamento em solitária, chicotes, desaparecimento, trabalho forçado e torturas<sup>37</sup>.

De acordo com Campos:

Homicídios, roubos e o consumo de álcool nas áreas tribais – na época fortemente repreendido pela FUNAI – são alguns dos motivos alegados para a transferência de [indígenas] ao Krenak. Além disso, os documentos do órgão também citam brigas internas, uso de drogas, prostituição, conflitos com os chefes de posto, indivíduos penalizados pelo ‘vício de pederastia’ e atos descritos, não raro [...], como vadiagem (2013, n.p).

No documentário “*Ditadura criou cadeias para índios com trabalhos forçados e torturas*”, disponível no YouTube, dispõe de vários depoimentos de indígenas e de pesquisadores sobre as práticas de violência e os motivos que levavam a prisão de indígenas no Reformatório Krenak. As prisões por embriaguez e vadiagem eram de um ano, e para o crime de pederastia sete meses. Os indígenas eram proibidos de sair para caçar – salvo prévia autorização –, caso o fizessem, eram presos e a caça considerada ilegal. Além da alimentação restrita a bananas ou arroz – quando disponibilizado pelos militares – e ficava proibida a comunicação em língua nativa. A maioria não sabia os reais motivos da sua prisão.

A Guarda Rural Indígena (GRIN) era formada por indígenas de diversas regiões do país, com abrangência nacional e treinada pela Polícia Militar. Esse mecanismo foi criado para desempenhar ações de monitoramento ostensivo nas áreas indígenas, na tentativa de demonstrar a sociedade que eram os indígenas que

---

<sup>37</sup> Ver mais em: “Ditadura criou cadeias para índios com trabalhos forçados e torturas” (2013), disponível em: <https://apublica.org/2013/06/ditadura-criou-cadeias-para-indios-trabalhos-forcados-torturas/>.

patrulhavam o seu próprio povo. Tal como o Reformatório Krenak, a GRIN decorre das medidas de militarização da política indígena e da repressão, “sob a prerrogativa de manter a segurança de aldeias e parques indígenas, esses instrumentos de controle social revelaram as dimensões da violência direta com qual poderia ser tratada a questão indígena no período” (TOMASI, 2019, n.p). As GRINs estavam instaladas em Goiás, Mato Grosso, Maranhão e Minas Gerais.

Criada com base na portaria da FUNAI de 1969, as prerrogativas da GRIN abrangiam a defesa das terras indígenas, coibir o acesso de pessoas não autorizadas e impedir a exploração dos recursos naturais em áreas indígenas. Os guardas-indígenas eram responsáveis por “manter a ordem interna”, proibir o uso de bebidas alcoólicas e evitar que os indígenas deixassem suas áreas para praticar assaltos e furtos nas proximidades rurais (CAMPOS, 2013). A GRIN cometeu várias arbitrariedades contra os indígenas, entre elas o espancamento, a ocorrência de rivalidades étnicas, torturas e o estupro de mulheres indígenas.

A solenidade de formatura da primeira turma da GRIN correu em Belo Horizonte, ocasião em que foram formados os 80 primeiros GRINs. Os indígenas vestiram uniforme verde e amarelo, cantaram o hino nacional e saudaram a bandeira do Brasil. Além de demonstrarem habilidades de judô aprendidas no treinamento de três meses. Foi um dos episódios mais marcantes sobre a atuação da GRIN, pelo fato de terem desfilado frente as autoridades, num ato de demonstração de tortura, carregando um homem no pau de arara, um instrumento que foi fortemente utilizado pelas forças repressoras nos porões da ditadura<sup>38</sup>.

Situações como estas corroboram para a compreensão de que houve a subsunção do colonialismo ao militarismo, no caso brasileiro, a partir das relações de poder que foram constituídas nesse contexto, que configuraram o imaginário social com as estratégias de dominação das sociedades humanas, como fundantes do processo sistemático de violações de Direitos Humanos dos povos indígenas.

Se na colonização, os colonos fizeram isso, nos contextos autoritários, foram o militarismo e as forças armadas que ressignificaram esse discurso, a fim de instrumentalizar práticas de violência. Estas, gestadas pelo militarismo em relação aos povos indígenas, do qual assumem o paradigma histórico da dominação, enquanto força motriz da violência ditatorial.

---

<sup>38</sup> Ver mais em: “Treinados pela PM, índios-soldados reprimem seus pares” (2013). Disponível em: <https://apublica.org/2013/06/treinados-pela-pm-indios-soldados-reprimam-seus-pares/>.

### 4.3 (Des)Encontros da justiça transicional: “campos de reflexão”

Percebe-se que a pandemia tem desvelado a expropriação dos corpos pandêmicos da sua condição de existência<sup>39</sup>. Tal como na Ditadura Militar, que ocultou números e corpos. Seriam esses corpos, pandêmicos, os novos mortos e desaparecidos políticos? Refletir sobre essa questão caminha para a compreensão de que existe, no processo de transição democrática, traços da lógica colonial que constroem condição de subalternidade em torno dos grupos minoritários, em especial sobre os povos indígenas. Vez que, os processos de memória, verdade e justiça têm dado eco sistemático às questões de violações urbanas de direitos, de homens, em sua maioria brancos, grandes figuras, líderes e militantes.

A justiça transicional pode ser entendida como mecanismo político-jurídico e/ou arcabouço de medidas que tem por objetivo superar as experiências autoritárias em sociedades pós-conflitos, ou seja, aquelas sociedades que vivenciaram situações de violência extrema ou de violações de Direitos Humanos. Conforme os ditames do Direito Internacional, é possível compreender a justiça transicional por meio dos seus eixos de atuação: memória, verdade, justiça, reparação e reformas institucionais. Tais medidas são necessárias aos processos de transição de regimes totalitários, ditatoriais ou autoritários para regimes democráticos.

Ruti Teitel costuma ser elencada como a responsável por introduzir o conceito de “justiça de transição” ou “justiça em tempos de transição”, como forma de justiça interligada aos períodos de mudanças políticas, marcados por respostas no âmbito jurídico que visa encarar os crimes cometidos por regimes autoritários que a antecedem. Teitel (2003) chama atenção para a compreensão do papel da justiça em contextos de transformação política, tendo em vista que o direito não deveria apenas providenciar a ordem e a estabilidade, mas, proporcionar indispensável transformação.

Este direcionamento da justiça atua no fortalecimento de instituições democráticas, tendo mecanismos judiciais/extrajudiciais e abordagens marcadas pelo passado e prospecção dos eixos da memória, da verdade e da justiça como

---

<sup>39</sup> THE GUARDIAN. Bolsonaro hides Brazil's coronavirus death toll and case totals. **The Guardian**, 8 jun 2020. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2020/jun/07/bolsonaro-strips-death-toll-and-case-totals-from-brazils-coronavirus-updates>>. Acesso: 7 dez. 2020.

instrumentos. Dessa forma, a justiça transicional pode ser considerada como campo do direito que abarca os processos atrelados à superação de questões e/ou problemas decorrentes de passados autoritários (SGNU, 2004). Segundo Reátegui (2011, p. 37) a justiça transicional “é uma demanda em ebulição na América Latina, isso ocorre em função da atribulada história política contemporânea”.

Os caminhos de efetivação da justiça de transição implicam em: (1) reconhecer as responsabilidades do Estado pelos crimes praticados pelos seus agentes; (2) processar os responsáveis pelas graves violações de Direitos Humanos; (3) proporcionar reparação às vítimas e seus familiares pelas violações sofridas; (4) e promover a construção da memória e da verdade, para que os atos de exceção não se repitam, e as informações daquele período não sejam ocultadas. Segundo Tosi e Silva (2014, p. 45), o principal objetivo de uma justiça transicional “[...] é evitar a repetição do que aconteceu, o seu lema é “nunca mais” ou a “educação para o não retorno”. É tentativa de garantir a não reversibilidade dos acontecimentos históricos “[...] um ponto firme, virada de página, ponto de não retorno, cláusula pétrea no pacto social que funda o Estado Democrático de Direito”.

Falar sobre (des)encontros no âmbito da justiça transicional, implica, em discutir os principais desafios que este mecanismo político-jurídico tem enfrentado, como também, viabilizar a expansão dos seus limites e possibilidades. Dessa forma, por mais que os processos de justiça transicional guardem semelhanças entre si, não devem ser encarados ou tidos como homogêneos (SILVA, 2016). Pois, de acordo com a conjuntura histórica de cada país, os processos transicionais se manifestam de maneiras diferentes, com experiências únicas e peculiaridades próprias.

Trabalhar com justiça transicional ou transição (TEITEL, 2003) requer assumir a gramática: direito de ter memória, verdade, reparação e justiça. Que podem ser entendidos como elementos-chave (ZYL, 2011); dimensões (TOSI, 2014); eixos ou pilares (ABRÃO; TORELLY, 2014); ou campos de ação. Essas abordagens têm sido objeto de problematizações, tal como os contornos do conceito “justiça” e “transição” – juntos ou separados. Estes termos “[...] se apresentam para tratar de contextos de excepcionalidade e de aceleradas transformações políticas. Aponta também, as limitações teóricas, analíticas e políticas mais profundas dessa abordagem tradicional” (QUINALHA, 2012, p. 255).

No campo dos órgãos reparatórios se faz urgente pensar em formatos específicos de reparação, adequadas as necessidades dos grupos tidos enquanto ‘minoritários’ ou ‘vulneráveis’ na programação da justiça transicional. As reparações desses grupos devem superar as condições de vulnerabilidade e não suplantar formas de subalternização, ou seja, coadunar com as questões de gênero, identidade, raça, etnia, cultura e território.

O conceito de justiça transicional pode ser considerado relativamente novo no campo das ciências humanas, possui pouco mais de duas décadas, e apresenta limitações investigativas (QUINALHA, 2012). Os próprios conceitos de direito à memória e verdade foram estabelecidos a partir das pesquisas produzidas na metade da década de 1990. Logo, precisa delimitar suas fronteiras de atuação (OKELLO, 2010).

Nesse sentido, busco de maneira inicial, propor o que convencionei chamar de “*campos de reflexão*” para toda e qualquer reunião de aportes críticos, com o objetivo de (re)pensar a justiça transicional. Por enxergar nesse caminho a necessidade de olhar mais amplo sobre a afirmação da justiça transicional na contemporaneidade. O que, nessa dissertação, desembocará, de forma empírica, na revelação de panorama sobre os processos de reparação indígena na Comissão de Anistia do Brasil.

Quando se fala da concepção tradicional de justiça transicional, retoma-se a ideia de centralização da justiça punitiva que implica na subalternização das vítimas, a deixar em segundo plano a sua experiência. A justiça transicional apresenta dois pontos cegos que precisam ser problematizados, o ‘legalismo’ e a ‘centralidade do Estado’ (MCEVOY; MCGREGOR, 2018). Além da invisibilização de sujeitos e do (re)existente margeamento na/da justiça transicional, em especial aos grupos vulneráveis.

É preciso tensionar o argumento de que a justiça transicional não esgotou, em seu processo de busca pela verdade, a ruptura de fato com a lógica colonial, por desvelar implicitamente, práticas opressivas, subalternizantes e segregacionistas. A Comissão Nacional da Verdade, por exemplo, em seu relatório, não reconheceu em seu primeiro volume, “*Parte II – As estruturas do Estado e as graves violações de direitos humanos*”, os crimes praticados contra os povos indígenas durante o período ditatorial brasileiro, enquanto crimes de ‘genocídio’ e ‘remoção forçada de

seus territórios'. Relegou aos povos indígenas um segundo volume, temático: "*Texto 6 – Violações de direitos humanos dos povos indígenas*".

Dessa forma, existe lacuna que precisa ser bem explicitada, qual seja, a subsunção do colonialismo ao militarismo em relação aos processos sistemáticos de violações de Direitos Humanos, sobretudo, em torno das relações de poder constituídas nesse contexto. Por configurarem o 'imaginário social' com as 'estratégias de dominação' das sociedades humanas', além de estarem relacionadas com 'formas jurídicas' e 'controle político'.

Como observado, precisa-se que a justiça transicional delimite e/ou expanda suas fronteiras de atuação. E antes de se materializar em sociedade pós-ditatorial, requeira estar alinhada com o histórico de colonialismo e escravismo do país. Cueva (2011, p. 353) diz que a justiça transicional deve "incluir a incumbência de explorar as raízes históricas e estruturais dos abusos, e a forma diferenciada com que foram suportadas pelos grupos vulneráveis". Para que não seja instrumento de continuidade colonial de dominação e subalternização.

Butler (2015, p. 17) chama atenção para os "enquadramentos", ao assinalar que os discursos modelam, classificam, hierarquizam e enquadram a vida das pessoas. Esses "enquadramentos", de acordo com a filósofa, "atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender daquelas que não podemos", o que constitui ontologias específicas de sujeito. No âmbito da justiça transicional é possível falar em "enquadramentos", como é o caso dos grupos tidos minoritários ou vulneráveis. Basta estudar o Relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV) para identificar que os povos indígenas foram considerados uma paisagem de mortos (TRINIDAD, 2018).

Existem sujeitos que não são reconhecíveis e "há 'vidas' que dificilmente – ou melhor dizendo, nunca – são reconhecidas como vidas" (BUTLER, 2015, p. 17). Dessa forma, foi relegado aos povos indígenas o lugar da subalternidade – vez que, as principais vítimas estudadas pela Comissão Nacional da Verdade são: pessoas brancas, estudantes, militares, militantes de esquerda e intelectuais.

No capítulo sobre violações dos Direitos Humanos dos povos indígenas, a Comissão estima, ao menos, a morte de 8.350 indígenas. O que, assustadoramente, apresenta disparidade em relação aos 430 mortos e desaparecidos políticos – não indígenas – da ditadura militar. Essa constatação exprime condição capaz de

apreender “um conjunto de vidas, como precária” (BUTLER, 2015, p. 14-15); e que nem todas as vítimas são passíveis de luto.

Sobre a justiça das vítimas, Mate (IHU, 2009, n.p), observa que há muitas diferenças entre a justiça dos antigos e dos modernos, mas, ambas possuem algo em comum: não há espaço à memória. Em contrapartida, propõe noção de “justiça anamnética” ou “teoria universal da justiça”, onde a memória ocupa lugar central nos processos de enfrentamento das injustiças sobre as vítimas.

Mate (IHU, 2009, n.p) aponta que a questão da memória é imprescindível para as formulações das teorias da justiça “porque, se não há memória da injustiça, podemos construir uma teoria da justiça não universal”. Por isso, uma teoria que não esteja alinhada com a memória “se declara incompetente, insolvente em muitos casos de injustiça”.

Digamos que a importância da memória na justiça se mede pelo fato de considerarmos apenas as desigualdades existentes como meras desigualdades. Se entendermos que as desigualdades existentes não são injustiças, e não têm uma causa histórica, que não foram causadas pelo homem, precisaremos pensar que são produtos do azar, da fortuna. Assim, não se pode falar em responsabilidades sobre as desigualdades, o que dá origem a uma concepção de justiça distributiva, que é muito importante, mas não nos permite pensar a política a partir da justiça. Então, o original da teoria anamnética da justiça é que ela considera as desigualdades como injustiças (IHU, 2009, n.p).

A perspectiva de uma “justiça anamnética” para a justiça transicional se mostra necessária para o enfrentamento das disfunções hierárquicas presentes em seu escopo, como também da negação da experiência das vítimas, em especial aos grupos minoritários. Nesse sentido, o filósofo enfatiza que a teoria habitual da justiça “não considera pertinentes assuntos que têm a ver com a memória – das vítimas, dos mortos, do irreparável” (2009, n.p).

As violações de Direitos Humanos dos povos indígenas estão ligadas com questões territoriais. A ideia de “justiça étnico-coletiva” pode se mostrar espelho importante para situar os quadros justransicionais, ainda mais se estiver associada com perspectiva racializada. Garavito e Lam (2011), em suas proposições, recomendam a incorporação de um novo juízo crítico: a justiça étnico-coletiva (JEC), com foco nos processos de reparação, o qual será discutida no item abaixo.

#### 4.4 A Comissão de Anistia enquanto “*tecnologia ou burocracia colonial*”

As ressonâncias do termo “anistia”, seja no campo político ou jurídico, no caso brasileiro, decorrem do contexto político em disputa entre o regime militar e a resistência política da década de 1970. Para apreender reflexão, mesmo que inicial, e pensar a Comissão de Anistia enquanto “tecnologia e/ou burocracia colonial”, buscarei ressaltar alguns fatores que antecedem sua estruturação e forma de atuação no cenário transicional.

As mobilizações por anistia política aos perseguidos do Regime Militar (1964-1985) estavam presentes desde o início do golpe, mas, ganharam folego entre 1974 e 1975, quando o movimento liderado por mulheres, “[...] mães de filhos mortos, as viúvas de maridos vivos, os familiares de desaparecidos, dos presos e exilados políticos, ocupam a arena pública em busca de liberdade e notícias de seus entes” (ABRÃO; TORELLY, 2014, p. 68). Tal movimento chamou atenção para que o governo ditatorial incorporasse o instituto da anistia, como forma de perdão, pacificação e reconciliação nacional.

Nesse momento, o discurso que ecoava na sociedade era de anistia ampla, geral e irrestrita, a qual abarcasse todos os “crimes” políticos praticados na resistência contra o regime. Uma bandeira que rapidamente foi levantada por militantes e movimentos sociais, dentre eles o estudantil, cultural e operário. Abrão e Torelly (2014) preferem chamar esse momento de “primeira fase da luta pela anistia”, busca por anistia “enquanto liberdade”, pois, emergia do contexto de resgate das liberdades civis e políticas. Uma das maiores mobilizações sociais do Brasil obrigou a Ditadura Militar a reexaminar o seu entendimento – contraditório – sobre o instituto da anistia.

O campo de reparação às graves violações de Direitos Humanos constitui, segundo os mesmos autores, o chamado “eixo estruturante” da justiça transicional do Brasil. Com isso, a aprovação da Lei de Anistia de 1979, até então, é vista como marco fundamental do processo de redemocratização, porém, com certas ressalvas. Durante o período ditatorial o Movimento Democrático Brasileiro (MDB) elaborou projeto de lei que buscava repor a liberdade de todos aqueles que o Estado ditatorial criminalizou. Em contrapartida, o governo militar formulou outro projeto de lei que previa anistia aos “crimes políticos e conexos”, ou seja, anistia bilateral, parcial e restrita.

De um lado, o regime impôs à sociedade a anistia que lhe convinha: uma anistia parcial e restrita, que excluía os ditos “crimes de sangue”, mas que

incluía dispositivos de sentido dúbio que seriam posteriormente interpretados de forma ampliativa pelos tribunais militares responsáveis pela sua aplicação (ABRÃO; TORELLY, 2014, p. 67).

Nota-se que houve a cooptação das causas levantadas pelo Movimento Feminino Pela Anistia (MFPA), com efeito negativo, resultando numa anistia restrita, mas que, naquele momento, reestabeleceu direitos civis e políticos de muitas pessoas. Surge nesse contexto alguns aspectos nebulosos, como: a ambiguidade da lei de anistia (1979) enquanto “paradoxo da vitória de todos” (TORELLY, 2011); a ideia de acordo político entre oposição e governo militar; e o ensejo das noções de transição negociada e controlada.

Outro fator foi a derrocada da Emenda Dante de Oliveira pelas “Diretas Já”, com a aprovação das eleições indiretas, sendo momento de acordo político para eleição indireta de Presidente civil. Abrão e Torelly (2014) destacam que, se anteriormente, na aprovação da lei de anistia não houve acordo, e sim disputa, eis agora um pacto político da transição brasileira. Com isso, tem-se a eleição de Tancredo Neves (1985), fruto de acordo com os militares.

A primeira fase da luta pela anistia foi marcada pela disputa entre o regime militar e a oposição consentida. De um lado, o ato de convocação da Assembleia Constituinte via Emenda Constitucional que reafirmava a ambiguidade da lei de anistia, com direcionamento à constitucionalização dos crimes conexos e políticos, ou seja, anistia enquanto “impunidade e esquecimento” (ABRÃO; TORELLY, 2014, p. 70). Por outro, pela não previsão dessas condições, pois a Constituição de 1988, em seu Ato de Disposições Constitucionais Transitórias, reportou-se a uma anistia para aqueles que foram atingidos por atos de exceção, e não aos perpetradores, desobrigando-se quanto a anistia a crimes políticos e conexos.

[...] a Constituição corroborou o sentido da anistia *enquanto liberdade* somando-a a uma dimensão de reparação, e determinou que todos aqueles cidadãos atingidos por atos de exceção deveriam ser reparados pelo Estado democrático. Desta feita, o conceito de anistia defendido pela sociedade civil movimentou-se constitucionalmente para [...] anistia *enquanto liberdade e reparação*, antagônico com o sentido de anistia *enquanto impunidade e esquecimento* imposto pelo regime, seus cúmplices e seus intérpretes legais (ABRÃO; TORELLY, 2014, p. 71, grifos dos autores).

Tais fatores corroboraram para a construção de uma transição controlada<sup>40</sup>, no que implica de forma política, cultural e jurídica na negação da existência de vítimas e no esquecimento enquanto remédio para o passado. Também, na garantia da impunidade por meio das ambiguidades da lei de anistia. E não apresentou ruptura adequada com a ditadura, desenvolvendo democracia sob parcela de tutela militar (ACUÑA; SMULOVITZ, 2007).

O segundo momento da luta pela anistia, de acordo com os mesmos autores, foi marcado pelas reivindicações em torno da reparação e memória, ocasião em que as diversas mobilizações sociais conquistaram nova Constituição. O Brasil conta com dois mecanismos justransicionais reparatórios: a Comissão de Mortos e Desaparecidos Políticos, que atuou entre 1995 e 2007, e a Comissão de Anistia, desde 2001. Uma das principais características das comissões de reparação é a produção da memória e verdade. Tais mecanismos têm como objetivo construir narrativa com base na experiência das vítimas, assim como reparar as graves violações de Direitos Humanos praticadas pelo Estado e seus agentes.

O objetivo da Comissão de Mortos e Desaparecidos Políticos consistia em reconhecer pessoas mortas ou desaparecidas e encontrar seus restos mortais. Já a Comissão de Anistia, de conferir reparação moral e econômica a todos aqueles que foram vítimas de atos de exceção durante o período autoritário. No ano de 2007, a Comissão de Anistia passou a instituir atos públicos de pedidos de desculpas em nome do Estado, aos perseguidos políticos e afetados pela violência ditatorial, por meio das Caravanas da Anistia (ABRÃO; CARLET et al, 2009).

[...] a segunda fase da luta pela anistia caracteriza, portanto, um momento em que a anistia é lida como liberdade e reparação. [...] Se o conceito de anistia significava um gesto político do Estado direcionado a perdoar os cidadãos [...], a anistia ressignificada passou a constituir-se em ato no qual o cidadão violado é quem perdoa o Estado pelos erros cometidos contra ele no passado. Se o significado de anistia, reverberava o esquecimento ou amnésia, agora ele passa, pela ação estatal de reconhecimento, a revelar o protagonismo da reparação e da memória (ABRÃO, TORELLY, 2014, p. 73).

A Comissão de Anistia atua sob a presunção de veracidade das alegações apresentadas. E, conta com a prerrogativa de reconhecer se os documentos e informações prestadas são verdadeiras. Pode admitir (ou não) se determinado

---

<sup>40</sup> O plano de saída da ditadura foi marcado por uma lei de autoanistia restrita, eleições indiretas e a destruição de arquivos para impedir as responsabilizações dos perpetradores das graves violações de Direitos Humanos.

arcabouço de provas é suficiente para confirmar perseguições políticas, mesmo sem o reconhecimento específico da veracidade dos fatos alegados.

Nota-se que essa fase caracteriza o trabalho das Comissões enquanto mecanismos reparatórios e as ações políticas no âmbito da memória e verdade. E contou com mobilizações que envolveram os familiares dos mortos e desaparecidos, dos presos e perseguidos políticos, organizações de Direitos Humanos e outros movimentos sociais, inclusive de militares atingidos por atos de exceção. Esse momento de conscientização impactou as estruturas do negacionismo e do esquecimento, porém, deixou até os dias de hoje, o sustentáculo da impunidade: a leitura ambígua da lei de anistia de 1979 pelos Tribunais Superiores do Brasil (ABRÃO; TORELLY, 2014).

Os fatores que constroem o sentido da impunidade perpassam desde o conhecimento histórico das graves violações de Direitos Humanos no âmbito civil e institucional, até a possibilidade de aplicação de sanções penais e cíveis a estes perpetradores. Por um lado, a Comissão Nacional da Verdade, que não exerce o estatuto da responsabilização jurídica ou judicial, mas, a sistematização das graves violações de Direitos Humanos. Por outro, as Comissões de Reparação, que por sua estrutura legal, somente reconheceram fatos e a responsabilização abstrata<sup>41</sup> do Estado.

Abrão e Torelly (2014) caracterizam a terceira fase da luta pela anistia a partir das demandas sobre verdade e justiça. Após a aprovação da Comissão Nacional da Verdade e da Lei de Acesso à Informação, surgem, no âmbito justransicional, novos atores e/ou movimentos sociais: os ‘comitês estaduais pela memória, verdade e justiça’, ‘os aparecidos políticos’, o ‘movimento quem?’, entre outros. Diferentemente dos movimentos que os precederam, estes novos não se colocam contra a anistia, “que mantem centralidade na agenda da justiça de transição brasileira desde os anos de 1970, mas sim disputam seu significado, apontando para uma anistia *enquanto justiça e verdade*” (2014, p. 79, grifo dos autores); com a vontade de afastar os efeitos ambíguos da lei de anistia de 1979, sobre os atos de exceção cometidos pelo Estado, ou seja, os crimes contra a humanidade.

---

<sup>41</sup> Ver mais em: “Justiça de Transição e Estado Constitucional de Direito”, de autoria de Marcelo Torelly (2012).

[...] a eficácia da lei de anistia no Brasil, distintamente dos demais países latino-americanos, é a combinação de fatores históricos relacionados à transição controlada; fatores sociais, como a mobilização social tardia em torno do tema; fatores políticos, típicos dos presidencialismos de coalização e da dificuldade de composição de maiorias estáveis e programáticas; e fatores jurídicos, [...] em razão da decisão do Supremo Tribunal Federal ao validar a bilateralidade da lei de anistia de 1979 (ABRÃO; TORELLY, 2014, p. 82).

As reflexões em torno de novo conceito de anistia deve estar alinhadas aos tratados, convenções internacionais e decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH). Abrão e Torelly (2014), classificam as etapas da anistia no Brasil da seguinte maneira: impunidade e esquecimento (1970-1979); liberdade e reparação (1979-1988); verdade e justiça (até o presente). Dessa maneira, percebo que a luta pela anistia, hoje, deve demarcar momento de (re)visitação profunda do passado, frente o negacionismo histórico e/ou revisionismo da Ditadura Militar brasileira. Para que seja possível alcançar justiça de transição ‘in concreto’.

Empreender reflexão, mesmo que inicial, para pensar a Comissão de Anistia enquanto “tecnologia e/ou burocracia colonial”, requer pensar: (i) o processo de reparação das graves violações de Direitos Humanos é passível de crítica, especialmente no tocante ao procedimento de escuta desses processos; (ii) apesar de ser órgão de característica jurídica, não é tribunal, mas ao final, assume racionalidade tribunesca; (iii) a amnésia enquanto sustentáculo da ênfase meramente econômica da reparação; e que pode estar relacionada com a lógica colonial, mesmo após o fim das suas administrações.

Na maioria das vezes as pessoas não precisam da figura do advogado, pois, a Comissão não é órgão judicial. Apesar disso, procuram advogados para ingressar e acabam adotando linguagem dentro dos seus processos que se assemelha a petição inicial. Como se o sofrimento não coubesse nesse processo. O direito, nesse caso, produz um filtro, a violência – epistêmica e colonial – em relação a essas pessoas, principalmente aos grupos étnico-raciais. Devido a racionalidade moderna que orienta o debate justransicional e a própria justiça transicional, que acompanha esse mesmo processo por toda sua genealogia, enquanto subcampo dos Direitos Humanos.

A Comissão de Anistia, devido sua estrutura legal, não repara de forma coletiva as graves violações de Direitos Humanos dos povos indígenas. Atuando na contramão da jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH), que reconhece em suas decisões a cosmovisão – coletiva – desses povos.

Está restrita aos preceitos da reparação individual, estabelecidos pela Portaria nº 2.523/2008. Bauer (2014) aponta que a sociedade foi vítima da instrumentalização de um Estado de terror, cujas estratégias foram sentidas por várias pessoas. Por isso, a reparação não pode ser pensada como atividade individual, nem tampouco individualizada.

Desse contexto emergem algumas tensões: (a) por mais que a questão territorial esteja no centro das violações de Direitos Humanos dos povos indígenas, a lei de anistia não prevê forma coletiva de reparação; (b) a Comissão de anistia, restrita na legislação, não equipara a experiência vivida pelos indígenas com a prática de tortura ou perseguição política, por entender que estas ocorreram de modo individualizado e no meio urbano; (c) os danos físicos, materiais e psicológico, as práticas de invasão, deslocamento, remoção e trabalho forçado sofridas pelos indígenas foram reputadas enquanto “ambiente de exceção” e não “atos de exceção”.

A utilização de juízo crítico étnico-coletivo (GARAVITO; LAM, 2011) se mostra importante, enquanto componente para reparações no âmbito da Comissão de Anistia. Tendo em vista que a estrutura analítico-normativa da justiça étnico-coletiva (JEC) cabe para toda e qualquer forma de reparação, mas, concentra seus esforços em “uma forma específica [...] que é central para os grupos étnicos, particularmente, [...] relacionada com a terra e o território” (GARAVITO; LAM, 2011, p. 10, tradução nossa). Enquanto distinto critério, a justiça étnico-coletiva pouco tem sido inserida nas discussões e políticas de reparação das vítimas, principalmente pela justiça transicional e justiça social. Para os referidos autores:

[...] a justiça coletiva, em contraste com a justiça transicional, procura reparar os danos causados pelas violações históricas e maciças de direitos que resultaram em relações desiguais entre grupos étnicos [...], por exemplo, a escravidão da população afrodescendente e o genocídio contra os povos indígenas no momento da colonização (2011, p. 17, tradução nossa).

A justiça étnico-coletiva apresenta efeitos práticos e próprios que se diferenciam de outras abordagens de justiça, pois, sua dimensão constituinte são os territórios coletivos. E a identidade cultural como base à distribuição de terras. Ao contrário da justiça transicional, a justiça étnico-coletiva “não olha apenas para o passado, mas também para o futuro [...], procura transformar, em vez de restaurar, as relações históricas entre os grupos étnico-raciais” (GARAVITO; LAM, 2011, p. 17, tradução nossa). A abordagem da justiça étnico-coletiva se materializa através de

ações afirmativas, como: oferecer condições especiais aos grupos étnico-raciais historicamente discriminados; e viabilizar o acesso a bens e serviços dos quais foram negados e/ou excluídos. São ações de cidadania.

No âmbito das medidas reparatórias, a justiça étnico-coletiva deve observar, ao menos, quatro critérios essenciais para sua efetivação (GARAVITO; LAM, 2011): a) estabelecer relação de diálogo com o grupo étnico, para que este exerça certo controle sobre sua implementação; b) respeitar o critério de identidade cultural particular do grupo étnico; c) considerar a dimensão coletiva das violações desveladas contra o grupo étnico; d) atender as especificidades do grupo étnico.

Pensar uma justiça e/ou critério transicional étnico-coletivo poderá contribuir para formulações específicas de reparação, ao levar em consideração o critério étnico, cultural e racial das violações de Direitos Humanos dos Povos e Comunidades Tradicionais. Estas, gestadas pelo militarismo, do qual assumem o paradigma histórico da dominação, da invasão e dos deslocamentos forçados, enquanto vetores da violência ditatorial.

A descolonização da Comissão de Anistia deve ir além da desconstrução da estrutura colonial de seus quadros, deve buscar a reciprocidade em seus processos, inclusive de escuta, onde o subalterno possa falar e ser ouvido. Para Zamora (2013, p. 26), quando se fala de justiça focada apenas no culpado, tende-se a “conceder um valor secundário às vítimas, relegando-as a um papel de instrumento probatório, de meros testemunhos da culpabilidade do violador, mas não como testemunha do seu próprio sofrimento”.

Nessa direção, Mate (IHU, 2009, n.p) chama atenção para a importância da centralização das vítimas, questiona conceitos como “reconciliação” e perdão”; vez que a reconciliação não deve partir do nacional, mas sim do social, onde as vítimas estão inseridas, imersas em todo o processo; resgata o protagonismo e sua importância. Nesse sentido, enxergar a justiça a partir do olhar da vítima torna-se ato epistêmico.

O testemunho e a experiência das vítimas devem ocupar lugar central na programação reparatório da Comissão de Anistia, no sentido da narratividade desse sofrimento, que muitas vezes, não cabe em pedidos de reparações. De acordo com Welchert (2015), os povos indígenas continuam invisibilizados em seus testemunhos: “vozes subalternas, esquecidas nos presídios indígenas, nas doenças

e nas epidemias trazidas de forma proposital, torturados nos troncos e estuprados sexualmente” (2015, p. 92).

Desse modo, faço o seguinte questionamento: será que a justiça transicional tem funcionado como plataforma de resistência e denúncia a estes aspectos? Ou, tem suplantado tais lógicas? Uma vez que, a democracia brasileira não rompeu de fato com as estruturas que sustentavam a Ditadura Militar e não transformou a cultura jurídica da organização do Estado e da Sociedade (SANTOS, 2010). Enquanto campo de estudo, segundo Baxter (2009, p. 235) a justiça de transição apresenta limitações, ausências de interlocuções e “falta de redes estabilizadas especializadas”.

#### 4.5 O “lugar” dos povos indígenas: panorama empírico da reparação

Em 2019, pude fazer, depois de alguns percalços<sup>42</sup>, pesquisa empírica no acervo da Comissão de Anistia, na cidade de Brasília (DF), custodiada pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MFDH), onde identifiquei apenas 138 processos de requerimento de anistia ou pedido de reparação relativos a indígenas. Desses, apenas 15 processos foram deferidos pelo mecanismo reparatório. Sendo 14 processos – individuais – relativos aos indígenas *Aikewara*, e 1 processo do indígena Tiuré Potiguara. Além de 2 processos indeferidos, 7 arquivados e 114 em trâmite.

Esses dados refletem a posição social de subalternização dos povos indígenas no espaço político e jurídico transicional, e de como as configurações dessa agenda tem afetado esses povos. O que confirma a hipótese de que a justiça transicional, em seu processo de busca pela verdade, não rompeu de fato com a lógica colonial, pois, apenas desvelou, implicitamente, as práticas opressivas, subalternizantes e segregacionistas.

Nota-se que existe um tratamento dispensado aos povos indígenas, ligados ao processo de transição democrática, o que se relaciona diretamente com as ‘formas jurídicas’ e as ‘estratégias de dominação’. Assim, a partir dessa estrutura de

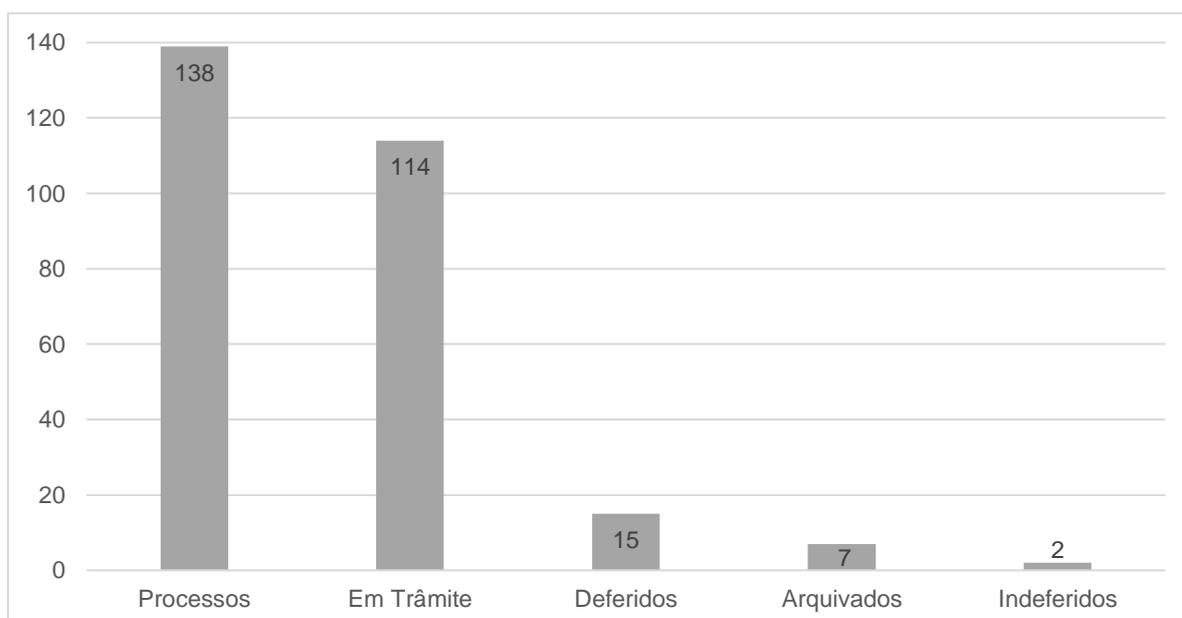
---

<sup>42</sup> O processo de solicitação quanto à viabilização desta pesquisa foi marcado por dificuldades, como a inoperação do site oficial da Comissão de Anistia, ausência de telefone para contato, transição de Governo e a transferência do Ministério da Justiça para o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. As dificuldades acima foram superadas depois de sucessivos contatos, em junho de 2019.

opressão, a lógica colonial instrumentalizou uma série de disfunções hierárquicas, refletidas em imposições de subalternização e vulnerabilidade.

Os temas ‘ditadura militar’ e ‘justiça transicional’, carecem de expansão, em relação ao tema da lógica colonial e suas formas de atuação nesses contextos, e caminham para a identificação de limitações nos eixos memória-verdade-justiça-reparação. De modo que as violações ocorrem visível e invisivelmente, deixando os povos indígenas em situação de subalternidade e inferioridade em relação a sua própria experiência.

Gráfico 3 – Panorama Geral dos Povos Indígenas na Comissão de Anistia



Fonte: elaboração do Autor. Coleta de dados feita no acervo da Comissão de Anistia do Brasil

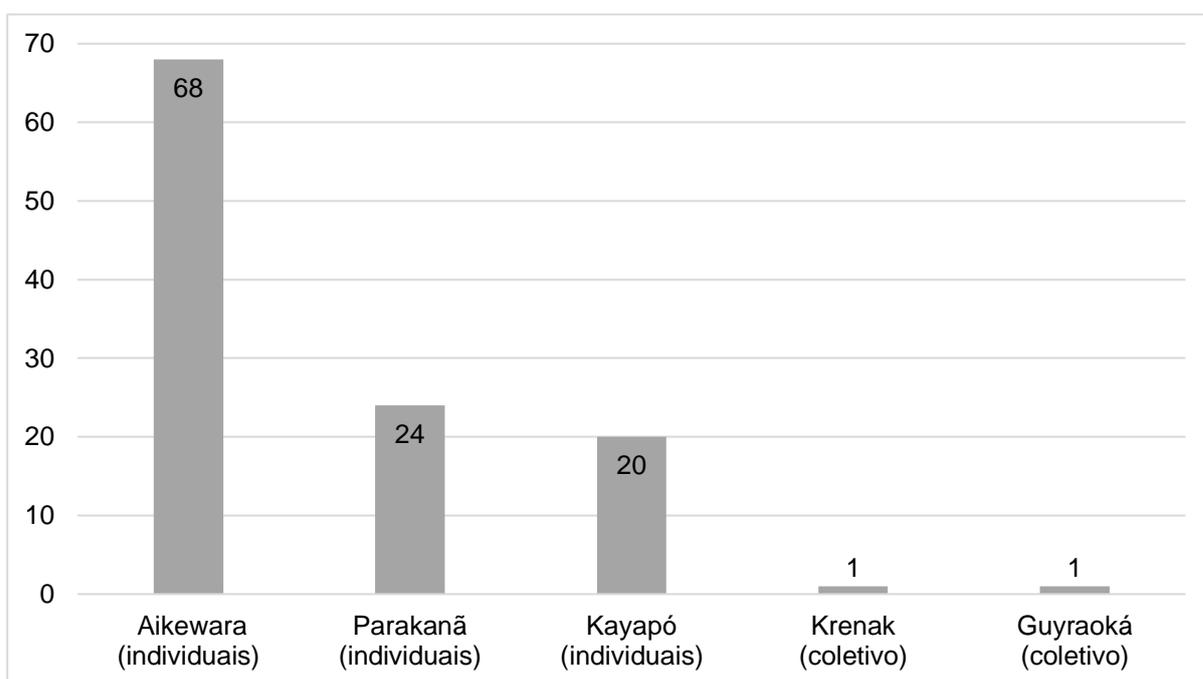
O indígena Tiuré Potiguara, entre os anos de 1970 e 1983, lutou contra a exploração e extinção dos povos indígenas – frente ao projeto desenvolvimentista dos militares. Nesse período foi forçado ao exílio (Canadá). Enquanto ex-funcionário da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), observou atuações contraditórias do órgão que tinha como objetivo salvaguardar os indígenas. Por isso abandonou seu emprego e juntou-se à luta contra o Estado autoritário. E obteve status de refugiado político pela ONU.

Os *Aikewara* foram os primeiros a receberem reparações pelas violações de Direitos Humanos sofridas no contexto da Ditadura Militar. Deveria ter sido coletivo, conforme o entendimento da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH)

e da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Desse modo, acabou por gerar precedentes, como é o caso dos 68 pedidos de reparação dos *Aikwara* que se encontram em trâmite na Comissão de Anistia.

Após a fase de tratamento dos dados coletados, identifiquei que apenas seis etnias estavam representadas no urgente âmbito da reparação: *Potiguara*, *Aikwara*, *Krenak*, *Guyraoká*, *Parakanã* e *Kayapó*. O Indígena José Humberto Nascimento, conhecido por Tiuré Potiguara, foi o primeiro a acionar a Comissão de Anistia – Tiuré Potiguara foi perseguido, preso e torturado durante a ditadura militar.

Gráfico 4 – Panorama étnico dos processos em trâmite dos Povos Indígena na Comissão de Anistia



Fonte: elaboração do Autor. Coleta de dados feita no acervo da Comissão de Anistia do Brasil

A representação indígena no acervo da Comissão de Anistia (MFDH), está restrita aos processos de reparação – individualizada – dos *Aikewara* (68), *Kayapó* (24) e *Parakanã* (20); e dos *Krenak* (1) e *Guyraoká* (1) em processos coletivos. Todos em trâmite no referido órgão. Tais dados contrasta com aqueles levantados pelo Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade (CNV), em capítulo intitulado “*violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas*”, onde estimou-se, ao menos, a morte de 8.350 indígenas, o que, em contrapartida, apresenta disparidade em

relação aos 430 mortos e desaparecidos políticos – não indígenas – da ditadura, em decorrência da ação, ou omissão, dos agentes estatais (CNV, 2014, v. II: 205).

Visto isto, é urgente a necessidade de a justiça transicional delimitar e/ou expandir suas fronteiras de atuação. E, antes de se materializar em uma sociedade pós-ditatorial, requeira estar alinhada com o histórico de colonialismo e escravismo do país. Para que a justiça não seja mais um instrumento de continuidade colonial – de subalternização e dominação –, mas uma plataforma de resistência a essas violências.

A fim de evitar enquadramentos (BUTLER, 2015), no âmbito da justiça transicional, vez que, as principais vítimas estudadas pela Comissão Nacional da Verdade são: pessoas brancas, estudantes, militares, militantes de esquerda e intelectuais.

**5 O CASO INDÍGENA AIKEWARA E AS REIVENÇÕES DITATORIAIS DA LÓGICA COLONIAL: “EU DIZIA PRA ELE QUE QUERIA VOLTAR PARA MEU BANDO, MAS ELE DIZIA QUE TINHA... QUE ELES ERAM [MEU] BANDO, [...] EU FICAVA AGONIADO COM AQUILO, MAS NÃO PODIA FALAR NADA”**

*“Eu ficava mais com medo era da noite,  
porque era muito tiro que os pessoal dava, as polícia dava!  
num podia ver um matinho mexendo  
que eles iam logo atirando!  
vivia só assombrada, né?  
assombrada mesmo com medo mesmo”  
(Teriweri Surui)*

Nesta quarta e última seção da dissertação, apresento os resultados da ‘análise de narrativa’ (BASTOS; BIAR, 2015) testemunhal dos indígenas *Aikewara* – que tiveram sua aldeia invadida pelos militares entre 1972 e 1974, no momento de repressão à Guerrilha do Araguaia – em processos de reparação da Comissão de Anistia em perspectiva pós/decolonial. As narrativas foram sistematizadas em categorias que estruturam as chamadas “*reinvenções ditatoriais da lógica colonial*”. O ponto de partida é o caso *Aikewara*, usado para pensar as práticas gestadas pelo militarismo em relação aos povos indígenas, que assumiram o paradigma histórico da colonização, e consideradas ainda como forças motrizes da violência ditatorial. Para situar a face colonial da ditadura militar, utilizei dos aportes oferecidos por autores/as como: Frantz Fanon, Albert Memmi, Aimé Césaire, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Maldonado-Torres, María Lugones, Rita Segato, Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, e Boaventura de Sousa Santos. Por acreditar na convergência entre o pós-colonial e o decolonial.

### 5.1 Retratos da subsunção colonial-ditatorial

As violências e violações desveladas contra a Guerrilha do Araguaia não atingiram apenas guerrilheiros, como também camponeses e povos indígenas daquela região, como é o caso dos *Aikewara*. Entre os anos de 1972 e 1974, indígenas situados no sudeste do Pará, no íterim desse movimento, tiveram o seu tradicional território invadido pelas forças repressoras da ditadura militar. A Guerrilha tornou-se evento emblemático para a história e à memória nacional dos brasileiros.

Porém, existem narrativas-outras que não obtiveram o mesmo eco sistemático, relegadas ao silêncio, como as do povo indígenas *Aikewara* (Surui).

O povo indígena *Aikewara* se encontrava reduzido com um pouco mais de quarenta indígenas, consequências das epidemias de gripe e sarampo que os atingiram sobretudo a partir da década de 1960; também pela decorrência dos contatos conflituosos com outros povos indígenas, garimpeiros, castanheiros e grileiros. Os indígenas estavam situados no território onde ocorreram os confrontos entre militantes do PCdoB, então guerrilheiros, contra os agentes do governo militar, porém, não sabiam da existência do conflito.

A narrativa de *Tawé* explicita o momento da primeira invasão no território *Aikewara* e esclarece a forma pela qual ocorreu o cerco.

**“Aí foi assim que, a gente tava em festa, né, que aconteceu, a primeira! Aí chegaram lá, as tropas, vinham por terra, dentro da mata. E nós num sabemos que ia acontecer essas coisas. [...] Nós tava lá embaixo, na aldeia velha mesmo, a primeira, né? Aí chegaram lá a tropa, vinha... por terra, aí vieram... os comandante vinha de avião. Aí avião chegou primeiro. Aí nessa época, naquela época, quer dizer, hoje as mulheres são mãe, né? era tudo criancinha, eles ficaram com medo daquele barulho de avião, helicóptero, né? **Ele desceu bem no meio da aldeia que... arrancou tuuudo... a capote da casa, da aldeia...** Aí as crianças (que ta sendo hoje mãe) correram pra dentro da mata que, primeira vez... num sabiam o que era aquilo, né? Elas correram! Até a mãe, correu dentro da mata, outro entrou dentro da casa, pra ficar lá, pra ninguém ver! [...] **Aí... chegaram lá, invadindo, assim, né? botaram arma nas mulheres, os homens que tavam, aí eles ficaram com medo... por que era... por quê que eles tavam fazendo aquilo com eles? ficaram com medo... as criança tudo chorando...**”<sup>43</sup> (grifo nosso).**

A descrição da invasão “*ele desceu no meio da aldeia que... arrancou tuuudo... a capote da casa, da aldeia*”, representa o caráter exibicionista do colonizador, pois, “não basta ao colono limitar fisicamente, com o auxílio de sua polícia, [...] o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial” (FANON, 1968, p. 30). Para o autor, as relações entre colonizador e colonizado são relações de massas, caracterizadas pela imposição da força ao demonstrar a sua posição de poder que aprisiona o colonizado.

As tropas ocuparam a aldeia no contexto das primeiras campanhas e/ou operações quando do enfrentamento direto, em 1972, no Araguaia. Naquela altura os indígenas se preparavam para executar um importante ritual, em que se tinha o

---

<sup>43</sup> In: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66656 de autoria de Tawé Surui p. 128.

objetivo de festejar a passagem à vida adulta, momento em que dançariam para os espíritos: “[...] a gente tava em festa, né? que aconteceu, a primeira! Aí chegaram lá, as tropas, vinham por terra, dentro da mata”. O ritual requeria a reunião de muitos alimentos, em especial a mandioca, para produção de mingau, bebida básica da cerimônia.

**“[...] eles tocaram fogo! Queimou farinha, arroz, milho... as coisas que sempre a gente usa... a cultura que a gente tinha, né? A gente tava fazendo... planejando para fazer festa nesse dia, né? [karuwara] que eles chegaram, bagunçando lá, e nós num sabia não... Aí nós ficuemo tudo desesperado mesmo! [...] E as crianças tudo com fome, dormia com fome! O que nós tinham, tacaram fogo mesmo! Aldeia já tava limpo, queimou... aldeia era bem pequenininho, não é igual aqui não, era bem pouquinho... mais ou menos umas seis casa, por aí tinha, assim, era bem pouquinho. Aí eles foram embora! Foram lá pro rumo da Serra das Andorinhas, lá eles ficaram. Ouvimos muito aquele... tiroteio! Muito avião rodando aí por cima”<sup>44</sup> (grifo nosso).**

Com a chegada dos militares, os indígenas foram proibidos de desempenhar atividades essenciais, tais como a caça, a coleta e a pesca. Os soldados queimaram toda a reserva de alimentos, e junto as casas com os pertences dentro. Fanon aponta que “o domínio colonial, porque total e simplificador, logo fez com que desarticulasse de modo espetacular a existência cultural do povo subjugado” (1968, p. 197). Como narra Tawé: “eles tocaram fogo! Queimou farinha, arroz, milho... as coisas que a gente sempre usa... a cultura que a gente tinha, né?”. Observa-se que a presença das forças repressoras, no território *Aikewara*, impactou de forma negativa nas atividades culturais, cotidianas, nutricionais e artísticas.

O indígena *Arikassu* explica, em sua narrativa, o momento da invasão na aldeia, as imposições impostas pelos soldados e o ambiente de vigilância.

**“[...]Aí eu cheguei e... tudinho tão cercando tudinho a casa, e um e outro! E eu cheguei aí... e ele falando pra mim, aí... [...] Aí chegou avião ficou aí... helicóptero... rodando aí em cima de... aldeia! Aí todo mundo, mulher com medo! Aí entrou na mata tudo! Aí nós que saber o quê que ia fazer, né? Aí nós assim (nós chama taratining, helicóptero, né?), aí assim: - Kusó mia miawêi kusó mياهو!! Ele [elas] falou, pra esconder, né? [as mulheres] Aí todo mundo na casa ficou com medo. - Num sei o que vai fazer cum nós! – ele [elas] falou, o pessoal, mulher falou. - Não! ... kusó mياهو ure pupê misaw! Aí ele entrou tudinho pessoal... aí ele ficou... aí escureceu... aí ele falou pra todo mundo né? pra nós. - Quando tiver... pra urinar, é pra avisar!! Ele falou. Aí ele ficou com medo! mulher, menino, tudo! Meu filho pequenininho ainda, no braço ainda, na mão... Aí tiraram desse... cará, carazinho pra comer... eu num podia trabalhar! - Não! vocês**

<sup>44</sup> In: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66656 de autoria de Tawé Surui p. 134.

***num pode sair não! ele falou – que nós vamos precisar de uma pessoa pra atirar neles, de vocês! ele falou”<sup>45</sup>*** (grifo nosso).

Os militares mantiveram os indígenas sob a mira das armas de fogo, para que eles não deixassem o local. Após serem surpreendidos pelos marehai – soldados –, os *Aikewara* passaram a ser mantidos em situação de aprisionamento, “você *num pode sair não*”, submetidos a torturas e privações. “Pouco importa ao colonizador o que o colonizado verdadeiramente é. [...] E o mecanismo dessa remodelagem [...] consiste em uma série de negações (MEMMI, 2007, p. 122). O que pode decorrer de um desinteresse, por parte do colonizador, em se tornar sabedor e/ou sensível do conteúdo (alteridade) desse *Outro* a quem se pretende obliterar e/ou silenciar, mediante violência, às formas de expressão e ser no mundo da vida.

Tais fatos demonstram que, além dos indígenas terem sido coagidos a servirem de guias para as tropas do Exército, em situações de eminente tensão e desconfiança, foram privados de alimentação e água durante as ações dos soldados. *Umassu* recorda, em sua narrativa, o contexto de recrutamento forçado e o conjunto da fuzilaria em torno da aldeia durante a segunda operação das forças repressoras.

***[...] depois que chegaram. Tinha um coronel, mais mais... perigoso, trouxe corda, ele disse:***

***- Esse aqui é pra amarrar bandido!***

*Eu falei assim:*

*- Pra quê isso aí?*

*Esse aqui é para amarrar esses dois aí...*

*Aí ele combinou com o velho Mariano, né? [trabalhador braçal do Posto da FUNAI];*

***- Nós tamo precisando de... pra ir mostrar na mata, pra nós. Sabe que que nós num sabe nem pra quê esse aí! Aí nós num sabia de nada, aí nós fomo assim mesmo, enganado. Aí depois tava escutando tiro por ali, né?...***

*- Será que tá matando gente? Já num tem mais jeito não, eles tão aqui a mata, só tiro que a gente tava escutando por ali, tavam atirando”<sup>46</sup>* (grifo nosso).

Como discorre *Umassu*, os indígenas não sabiam o motivo do recrutamento: “*aí nós num sabia de nada, aí nós fomo assim mesmo, enganado*”, muito menos da existência do conflito na região. Ao ocuparem a aldeia, os militares obrigaram os *Aikewara* a servirem de guias nas operações militares contra a Guerrilha. A

<sup>45</sup> *In*: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66654 de autoria de Arikassu Surui p. 133.

<sup>46</sup> *In*: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66655 de autoria de *Umassu* Surui p. 117.

linguagem adotada pelo colonizador é a da violência: “*esse aqui é para amarrar bandido*” ou do intermediário do poder, como aponta Fanon (1968, p. 28), que “*não torna mais leve a opressão [e] não dissimula a dominação. Exibe-as, manifesta-as com a boa consciência das forças da ordem. O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado*”.

Tawé, em sua narrativa, descreve as ameaças e os maus tratos aplicados aos indígenas, enquanto guiavam as tropas na mata.

**“*Aí tinha um deles que era muito grosso, foi grosso cum nós!!!*”**

- *É, vocês têm que acompanhar nós, porque se vocês num ir... ir com a gente, num mostrar o rumo... nós vamo pegar vocês!* - apontando a arma pra nós, e nós num podia falar nada... *Aí falei:*

- *Não, não! ta bom.*

*Continuando... aqui e acolá ele queria obrigar nós, pra onde que nós tava indo?*

- *Ó, nós tamo indo, pra estrada que vocês querem ir, por aqui!*

- *Não, nós quer ir num lugar que nós tamo querendo... [...] **Aí esse cara... esse militar era muito mau demais!... Nós pedimo pra ele alimento, num deu pra nós... Nós tava com sede, num dava água pra nós e quando ele tava bebendo água e se alimentava, nós ficava olhando pra ele, com fome! Dois dias! [...] Levaram nós quase empurrando assim! Eu falei:***

- *Calma! mais devagar!*”<sup>47</sup> (grifo nosso).

Ao serem recrutados pelas forças repressoras, os indígenas ficaram dias sem comer e sem se hidratar: “*nós pedimo pra ele alimento, num deu pra nós... Nós tava com sede, num dava água pra nós*”. O que remete a manifestação inicial da colonialidade, por meio da noção de raça, como instrumento de dominação que classifica, hierarquiza, exclui e privilegia (QUIJANO, 2005), contexto marcado pela dominação, subalternização e classificação social.

A narrativa de Tawé aponta à intermediação entre os funcionários recém-chegados no Posto Indígena da Funai, com os soldados, no processo de recrutamento dos Aikewara.

*“Eu falei:*

- ***Não! mas nós conversemo com o pessoal da Funai!***

- *Mas eu vou falar com ele aqui no rádio. **Aí eles falaram, no rádio, aí... (antigamente eles tinham rádio amadorzinho, né? aquele rádio, de falar). **Aí eles falaram tá... dentro da mata pra... onde nós deixamos, falou com a Funai. Ele falou:*****

- ***Não, mas vocês num pediram que era pra vocês... ele ir com vocês nesse local? Ele falou [soldado]:***

<sup>47</sup> In: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66656 de autoria de Tawé Surui p. 135.

- **Não, mas nós num conhecemos esse local aqui, e nós queremos continuar que eles fossem mais nós!**

*Aí eu falei:*

- **Rapaz, e agora? como é que nós vamos fazer?**

- **Aí se eles... se ele falou assim, então vocês vão!** *Aí...eles [militares] conversaram de novo lá com ele [agente da Funai]:*

- **Vocês leva eles, mas cuidado!! Vocês leva eles... vocês leva... com muito cuidado... num vão fazer nada com eles... E é muito perigoso!** *(que ele falou pra ele, a Funai tava falando). Aí falaram lá, e... e nós sem saber, né? se nós ia pra morrer também... ou não, nós num sabia! nós fomos assim mesmo como inocente mesmo!"*<sup>48</sup> (grifo nosso).

A segunda metade do ano de 1972 foi marcada pela chegada dos funcionários do Posto Indígena Sororó, bem como de outras tropas militares. Os soldados, a princípio, por meio dos funcionários do Posto Indígena, recrutaram indígenas para apontar o caminho e regressar à aldeia: “*vocês leva eles, mas cuidado!! [...] num vão fazer nada com eles... E é muito perigoso!*”; mas, não foi assim que aconteceu, pois, eles foram proibidos de retornar. Percebe-se que a colonialidade (QUIJANO, 2005) transcende a noção de colonialismo histórico, pois não desaparece com os processos de independência e descolonização; ela emerge da estrutura colonial estabelecida pelo colonialismo, onde as formas de dominação eram legitimadas pela exploração, imposição, uso dos corpos, invasão e extermínio.

Os indígenas *Tawé* e *Api* presenciaram violências praticadas contra os moradores da região, que eram vistos como suspeitos de colaborar com a Guerrilha.

**“Aí começaram a pegar aquelas pessoas, né? morador, começaram a judiar... e... fizeram muito serviço com eles, amarram pela perna, a mão... pra trás... botaram a corda, dependuraram assim... através da casa assim, bateram muito!** *Num podia falar nada, né? Aí tinha um deles que... morador ia correndo, fugindo né! pegaram correndo, metralharam atrás dele... sorte que num pegou nele, o tiro! pegaram ele, amarraram ele, judiaram ele, tudo! E nós... vendo aquilo, né? num podia falar nada! Aí começaram estupro com a família deles também, tudo... eles era ruim, mau, esses povo aí... Batiam nas mulher, estupravam a família deles... tudo!* *O que nós vimos, a gente viu, né? a gente não podia... falar nada! Eles pegaram, um monte de gente... amarraram, onde é que morava mais pessoa...”*<sup>49</sup> (grifo nosso).

Como observa *Tawé*, os indígenas recrutados pelas tropas presenciaram diversas barbaridades, como a prática de tortura e violência contra mulheres: “*pegaram ele, amarraram ele, judiaram ele, tudo! [...] aí começaram com a família*

<sup>48</sup> *In*: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66656 de autoria de Tawé Surui p. 134.

<sup>49</sup> *In*: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66656 de autoria de Tawé Surui p. 136.

*deles também, tudo! [...] Batiam nas mulher, estupravam a família deles... tudo!";* desveladas contra aqueles que fossem dados como suspeitos de colaborar com a Guerrilha. Em suas provocações, Fanon (1968, p. 7) enfatiza que “o colono só tem um recurso: a força, quando esta ainda lhe sobra; o indígena só tem uma alternativa: a servidão ou a soberania”. Nesse caso, a alternativa dos *Aikewara* era ficar em silêncio: “*O que nós vimos, a gente viu, né? a gente não podia... falar nada*”.

Tawé e Api recordam, em sua narrativa, os três dias que passaram sem comer, sentido sede – enquanto guiavam os soldados.

*“– E aí ‘doutor’, nós vamo pra onde agora?*

*- Não, vocês vão ficar mais... mais três dias aqui com a gente! Aí nós fiquemo lá. E eles passando numa boa... e nada nós! a fome... crescendo na gente, a fome crescendo!*

*- Ói, alguém deram comida pra esses – chamavam nós de kamará, né - ele falou:*

*- Não.*

*- Rapaz, o quê que é isso, rapaz? Dá menos um... algum frito de farofa pra eles comer! eles tão com fome, desde três dias, hoje!*

*[...] Mas eu pensava que nós ia comer comida que a gente tem costume de comer! Trouxeram a carne, aquela carne... que vem... enrolado num plástico, que chama... parece que é charque, uma coisa assim, né?*

*Aí ele entregou pra nós:*

*- Agora vocês vão comer! Nós falamo:*

*- Não, nós tem que ascender fogo!*

*- Não! não é pra ascender fogo não! vocês vão comer assim mesmo! Aí tinha que comer assim mesmo! Cadê a água pra nós também? Num tinha também. Eles tinha mais eles queria dar água pra nós não”<sup>50</sup>*

*(grifo nosso).*

Proibidos de acender fogueiras, foram forçados a comer e a ingerir charque cru: “*mas eu pensava que nós ia comer comida que a gente tem costume! Trouxeram a carne, [...] parece que é charque, uma coisa assim, né?*”. Momento marcado pela imposição de não retorno à aldeia: “*não, vocês vão ficar mais... mais três dias aqui com a gente!*”. O que reflete na negação, por parte do colonizador, do mais importante direito reconhecido à maioria dos homens: a liberdade (MEMMI, 2007). Tal atitude, conforme o mesmo autor, é fruto da desnaturalização que, “no limite, [d]a ambição suprema [...], ele deveria existir apenas em função das necessidades do colonizador” (p. 24).

*Warini* (e *Arumã*, seu filho), descrevem as humilhações e maus tratos que os indígenas estavam sujeitos, no contexto da terceira fase da campanha militar.

<sup>50</sup> In: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66656 de autoria de Tawé Surui p. 136.

**“[...] Aí levaram pra lá. Mas também eles passaram mal, o velho meu pai sempre conta que... dormia no chão, sem lençol... E pra eles eu acho que era bom! Mas... pra quem entende, era sofrido, essas coisa! Porque eles levava... Olha, comer eles num comia. Dormir na rede eles num dormia, que era no chão mesmo! Mesmo tempo, quando... no inverno, quando tava chovendo, o velho falou assim que ele ficava era cum frio, ele falava pro soldado,**

**- Olha, nós queria barraca pra nós fazer!**

**- Não! num pode não! Aí dizia que dava uma loninha velha pra eles dormir dentro. Isso que ele tava falando aí. Aí outro, ele que sabe aí. [...] E... de noite ele diz que lençol... ele num levava! É só a roupa do corpo mesmo! Botava palha mesmo, quando chovia, passava a água debaixo! passava mal!”<sup>51</sup> (grifo nosso).**

Na terceira fase da campanha militar, os indígenas sofreram abusos físicos e humilhações na mata, especificamente na estação chuvosa: *“botava palha mesmo, quando, chovia, passava a água debaixo! passava mal!”*. Foram dias prolongados na mata com os kamará – ‘não indígenas’ – em situação de prisioneiros de guerra, saídas constantes e dias corridos sem comer e dormir. Fanon (1968, p. 9) diz que “a violência colonial não tem somente o objetivo de garantir respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los”. O colonizador não reconhece o colonizado como seu semelhante, e como este não pertence ao ‘gênero humano’, pode escravizá-lo e/ou matá-lo.

Alguns indígenas chegaram a ficar surdos e tuberculosos devido aos constantes disparos de armas de fogo, como narra *Marary*, traduzido por sua companheira, *Saiw’i*.

*“Eu dizia pra ele:*

**- Eu tou agoniado! Tou precisando me banhar, tá muito quente! Mas ele [soldado] num deixava não, na mata eles num deixava não! Só quando chovia, e então eu sentia frio, frio, a água passava por debaixo de mim, quando eu dormia. Por isso eu dizia pra ele que precisava de uma rede. O chão era molhado e eu sentia frio mesmo! Tossia, me sentia doente, mas não tinha remédio não. Na mata não tinha rede não, a gente cortava uma folha de palmeira e colocava no chão, que nem bicho pra deitar. Mas ele dizia pra nós pra levantar! num podia dormir!... [...] não era trilha não, era mata mesmo. A gente andava e eu dizia:**

**- Mas rapaz, eu to cansado, vamo parar!! E ele [soldado] me dizia que num podia parar, que era pra continuar. E eu carregando aquelas coisas nas costas, panela, cartucho, cansava mesmo. Eu ficava doente só de carregar as coisas assim. Eu pedia, e às vezes ele me deixava descansar. [...] Eles atiravam bem aqui no meu ouvido... [reproduz o barulho de uma rajada] e doía de verdade pra mim (em mim). (depois) Eu só ficava**

---

<sup>51</sup> *In*: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66648 de autoria de Warini Surui p. 120.

***escutando aquele zunido bicho lá dentro no meu ouvido, eu não escutava mais nada não!***<sup>52</sup> (grifo nosso).

O indígena *Marary*, ficou surdo – “*eles atiravam bem aqui no meu ouvido...*” –, devido aos constantes disparos das armas. Também, se tornou tuberculoso crônico – “*tossia, me sentia doente, mas não tinha remédio não [...] a gente cortava uma folha de palmeira e colocava no chão, que nem bicho pra deitar. [...] E eu carregando aquelas coisas nas costas, panela, cartucho, cansava mesmo*”. Césaire (1978, p. 25) afirma que, onde existe, frente a frente, colonizadores e colonizados, “a força, a brutalidade, a crueldade, o choque, e, parodiando a formação cultural, a fabricação apressada de uns tantos milhares de funcionários subalternos”.

*Massara* foi o único indígena que abordou a questão de uma possível demarcação de terras, em contexto de ameaça dos militares. Traduzido por sua companheira, *Wasakai*, abaixo.

***“Ele tá falando assim [...] diz que se ele não isse [fosse] com ele, 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 não! Por isso, ele foi, sabe? num sabia de nada não, o que tava acontecendo!”***<sup>53</sup> (grifo nosso).

A dominação territorial está no cerne das violações de direitos humanos dos povos indígenas, o que repercute diretamente no caso dos *Aikewara*: “*se ele não isse [fosse] com ele, acompanhar, ele num dia dar terra pra ele não! [...] Aí mentiram pra ele, que ele ia dar terra*”. Para Quijano (2005) a colonialidade do poder decorre do colonialismo – processo de dominação que implica na exploração de um povo, ou de seu território, através de práticas violentas e controle político. O que explica as lógicas coloniais no tempo presente e a dimensão epistêmica que perfaz as relações de poder.

De forma ameaçadora, os soldados definiram o termo “terrorista” para se referir aos militantes do Pcdob, então guerrilheiros, como aponta *Umassu*.

***“Num sei não, eu num sei pra quê que chama terrorista! Nós num sabia o que era terrorista, comunista, nós num entende o que era terrorista! Depois que terminou, eu fiquei até o final, mataram tudo! Depois que terminou, foi ‘mbora, soldado espalharam tudo. Aí eu vim ‘mbora pra casa. [...]***

<sup>52</sup> *In*: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66653 de autoria de Marari Surui p. 112.

<sup>53</sup> *In*: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66637 de autoria de Massara Surui p. 127.

**- Tu sabe. porquê que nós tamo 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! Num sabia nem o que é nada... Aquele tempo a gente num sabia de nada, hoje em dia não [...]**<sup>54</sup> (grifo nosso).

Em tom de ameaça, os soldados definiram o termo “terrorista” para os *Aikewara*, como “inimigos internos”: “*tu sabe o porquê que nós tamo levando vocês? Porque é terrorista, rapaz! ele vai tomar todinha a terra de vocês*”. O que explicita a lógica colonial, vez que, ao identificar o seu inimigo, “põe um nome em todas as suas desgraças e lança nesta nova via toda a força exacerbada de seu ódio e de sua cólera” (FANON, 1968, p. 54). Logo, era preciso combater essa ameaça.

Além de servirem de guia nas matas para os soldados, os indígenas foram testemunhas de eventos como prisões, morte e destinação de corpos, como aponta *Tawé*.

**[...] Ele viu! fazendo a situação lá com ele, diz que soltaram ele do avião!! Diz que ele viu lá... na terrinha dele, aonde ele morou, tava morando... Jogaram ele lá de cima, esse tal de Josias, entre bambu né? (aquele bambu que chama takwara). Ele caiu lá. [...] Agora eu não sei se ele é vivo, num sei se ele morreu... Ele contou tudo pra nós: o homem foi jogado lá! ta lá o corpo dele também, até hoje, que ele falou, com a mesma roupa que tava, naquela época...”**<sup>55</sup>.

Desde os processos de descolonização e/ou independência, foi criada uma linha divisória em que “[...] o interlocutor legal e institucional do colonizado, o porta voz do colono e do regime de opressão é o [...] soldado” (FANON, 1968, 28). “*Ele contou tudo pra nós: o homem foi jogado lá!*”. O soldado – intermediário do poder – faz a mediação entre a metrópole e a colônia, esta última é marcada enquanto “lugar mal afamado, [...] aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa como” (1968, p. 28).

*Tawé*, em sua narrativa, demonstra que os indígenas estavam inseridos num contexto de desconhecimento: “*Agora eu não sei se ele é vivo, num sei se ele morreu*”. Outro fator que impactou os *Aikewara* foi a construção de rodovias, abertas pelo Exército em seu território, conforme *Tawé*.

<sup>54</sup> *In*: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66655 de autoria de Umassu Surui p. 116.

<sup>55</sup> *In*: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66656 de autoria de *Tawé* Surui p. 146.

**“Aí... foi na época que passou já a estradinha, primeiro, essa estradinha que... passa aqui próximo, bem aqui mesmo, estradinha que o pessoal do INCRA que fizeram. Foi eles que fizeram a abertura, mas eles chamavam... que era pessoal do INCRA, mas num era não! pessoal do militar mesmo que fizeram a estradinha aí, pra passar”<sup>56</sup> (grifo nosso).**

As estradas foram abertas pelo Exército com o intuito de facilitar o deslocamento do aparato militar na região, dismantelar e combater a Guerrilha: “foi a época que passou já a estradinha, primeiro, essa estradinha que... passa aqui próximo. [...] pessoal do militar mesmo que fizeram a estradinha aí, pra passar”. Tais processos, após a retiradas das tropas, intensificaram a construção de povoados nas proximidades das rodovias, que cortam os territórios dos *Aikewara*. E que demarcam o sentido do colonialismo, por estabelecer estrutura de dominação territorial com fins de exploração econômica e política (GENTILI, 1992).

Observo, com a construção desse item, que o colonialismo e o militarismo, no caso brasileiro, constituem duas faces de uma mesma moeda: um, o processo de expropriação dos povos indígenas da sua condição de existência e; dois, o dever de ocupação dos territórios. Se anteriormente os colonos/bandeirantes fizeram isso, nos contextos autoritários, entre 1946 e 1988, foi o militarismo e as forças armadas que ressignificaram esse discurso, a fim de instrumentalizar práticas de violência. Estas, gestadas pelo militarismo em relação aos povos indígenas, do qual assumem o paradigma histórico da dominação, enquanto força motriz da violência ditatorial.

## 5.2 A Índole Colonial dos Agentes da Ditadura Militar

Nesta etapa tratamos da índole dos agentes da ditadura militar mediante paralelo com as narrativas dos indígenas *Aikewara*, enquanto aqueles que conservam as marcas da sociedade colonial, ou da “chamada cultura senhorial” (CHAUÍ, 2001, p. 13). Também, como intermediário do poder e/ou “interlocutor legal e institucionalizado do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão” (FANON, 1968, p. 28). Que, segundo o mesmo autor, utiliza-se da linguagem da pura violência, levando-a à casa e ao cérebro do colonizado.

Desde o processo de colonização do Brasil, a questão indígena tem sido marcada por relações complexas de dominação e resistência. Que podem ser

---

<sup>56</sup> In: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66656 de autoria de Tawé Surui p. 138.

entendidas enquanto mecanismos de legitimação e/ou lógica colonial, quais sejam: o projeto de catequização/cristianização dos indígenas; a exploração do trabalho e expropriação de terras. São lógicas gerais que na prática foram traduzidas pelo Estado e seus agentes, em ações como: barganha, domínio, conquista, extermínio, vulnerabilidade, subalternização, opressão, segregação, silenciamento, entre outras violências.

Sobre uma sociedade autoritária, esclarece Chauí.

A sociedade brasileira é marcada pelo predomínio do espaço privado sobre o público, [...] fortemente hierarquizada em todos os seus aspectos: nela, as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação mando-obediência (CHAUÍ, 2001, p. 13).

De certa forma, as provocações da autora lembram o sentido do “mundo colonial” (FANON, 1968, p. 28), um mundo dividido em duas partes, onde a fronteira é sinalizada pelos quartéis e delegacias de polícia. Tal intermediário do poder e/ou interlocutor é fruto da sociedade autoritária, burguesa, patriarcal, colonial e moderna. Para Fanon (1968, p. 28) as sociedades capitalistas criam sobre o explorado uma “atmosfera de submissão e inibição que torna consideravelmente mais leve a tarefa das forças da ordem”, por meio de “uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de ‘desorientadores’”. Já nas regiões coloniais, ocorre o contrário, interpõe-se a figura da polícia e do soldado.

Nas regiões coloniais, a [polícia] e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e frequentes, mantém contato com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de *napalm*, a não se mexer. Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem da pura violência. (FANON, 1968, p. 28, grifo do autor).

Explicadas as bases que sustentam a noção de índole – colonial – dos agentes da ditadura, enquanto interlocutor ou intermediário do poder, gostaria de identificar alguns aspectos que perfazem as violências praticadas contra os *Aikewara*, principalmente no âmbito das imposições e restrições que, a meu ver, podem ajudar a pensar e construir tal noção.

Os *Aikewara* foram mantidos por mais de dois anos em subserviência pelos seus opressores, explorados em trabalho escravo, forçados a abandonar suas famílias, cultura e modo de vida; num contexto de eminentes maus-tratos,

humilhação e violência. *Apí* em seu depoimento narra situações de maus tratos a qual eram submetidos e o contexto de restrições.

***“Nós num comia direito não... Nós parava de... fumar cigarro, parece que era 5 hora da tarde! Aí polícia num deixava mais nós fumar não! nós parava tudo... ficava tudo quiientiinho... [...] Aí nós fizemos a tarimbina assim de noite, no inverno ainda! tinha uma ladeirinha assim meio caidinha, nós ficamo bem em cima da ladeirinha... a barraquinha. Aí deu uma chuva grande pra nós... aí a água passou por nossa costa!”***<sup>57</sup> (grifo nosso).

Nota-se que os indígenas estavam em um ambiente de restrições: “*nós não comia direito não... Nós parava de... fumar cigarro, parece que era 5 hora da tarde! Aí polícia num deixava nós fumar mais não*”. Além das condições desumanas, a quais foram submetidos enquanto acompanhavam as forças repressoras: “*Aí nós fizemos a tarimbina assim de noite, no inverno ainda! [...] Aí deu uma chuva grande pra nós... aí a água passou por nossa costa*”. Tais situações – sejam de imposição ou restrição – remetem ao maniqueísmo característico do mundo colonial, que trabalha sob a matriz da desumanização do colonizado (FANON, 1968).

A discussão do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional de pontos de vista. Não é um discurso sobre o universal, mas a afirmação desenfreada de uma singularidade admitida como absoluta. O mundo colonial é um mundo maniqueísta. [...] Por vezes esse maniqueísmo vai até o fim de sua lógica e desumaniza o colonizado (FANON, 1968, p. 30-31).

O maniqueísmo – característico – do mundo colonial está relacionado com a ontologia, uma vez que essa, tal como a ‘colonialidade do ser’ (MALDONADO-TORRES, 2007), concentra seus esforços no estabelecimento de classificações sociais; e deixa o sujeito em condição de inferioridade em relação a sua própria história e existência.

Para Crispi (2016, p. 53), a colonialidade do ser institui como mais humanos aqueles que “se enquadram na racionalidade formal, a racionalidade de uma modernidade concebida a partir do indivíduo civilizado. [E] aqueles que não se enquadram nesse padrão são considerados como seres inferiores, subalternos e não-humanos” – ou seja, a colonialidade do ser funciona como um mecanismo de desumanização dos colonizados.

---

<sup>57</sup> *In*: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66636 de autoria de Apí Suruí p. 82.

*Marahy* em seu depoimento reafirma o tratamento – maniqueísta – dos soldados para com os indígenas:

***“Só de noite que a gente conseguia comer alguma coisa. Na mata o soldado num dava comida pra gente não! Dizia que nós num podia comer. Quando chegava no São Raimundo um homem perguntava se a gente comia charque, eu dizia que sim, minha barriga só doía de fome! Ele me deu um pedacinho assim, mas não servia pra nada... com farinha. Eu tentei voltar sozinho pra casa, mas soldado veio atrás de mim falando: - Aonde é que você vai, índio? Eu dizia que ia voltar pra minha aldeia porque tava com fome... nem café a gente tomava na mata, nada!! Aí ele me pegou de volta e me trouxe, dizendo que eu num podia ir embora não. Nem me deixava levar farinha pra comer na mata de volta pra casa”***<sup>58</sup> (grifo nosso).

A narrativa de *Marary* revela o ambiente de penúria imposto pelos soldados: *“Só de noite que a gente conseguia comer alguma coisa. Na mata o soldado num dava comida pra gente não! Dizia que nós num podia comer; e os impedimentos de retorno a aldeia: “eu tentei voltar sozinho pra casa, mas soldado veio atrás de mim falando: Onde é que você vai, índio? Eu dizia que ia voltar pra minha aldeia porque tava com fome [...] aí ele me pegou de volta e trouxe dizendo que eu num podia ir embora não.* Observa-se que o ambiente estabelecido revela ausência de contato humano entre soldados e indígenas, com espaço apenas para a subordinação, restrição e desumanização. Além de constituir sistemas de administração e instrução, típicos do discurso colonial (BHABHA, 1998). Santos (2007) propõe a ideia de linha abissal, que opera enquanto limítrofe das diferenças entre o que é ou não considerado genuíno ou errôneo.

Mais uma vez a zona colonial é por excelência o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis, que de forma alguma podem ser considerados como conhecimento e por isso estão para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas mágicas ou idolátricas, cuja completa estranheza conduziu à própria negação da natureza humana de seus agentes (SANTOS, 2007, p. 75).

A partir das reflexões apresentadas por Santos, entendo que a manutenção desta linha é feita pelo soldado – na figura do intermediário do poder – entre a metrópole e a colônia. E o que tenho chamado de *“índole colonial dos agentes da ditadura”*, nada mais é que uma envergadura dos valores da repressão aliada com a

---

<sup>58</sup> In: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01. 66653 de autoria de Marari Suruí p. 114.

lógica colonial, tendo a desumanização, inferiorização e subordinação como estratégias de dominação e violência.

Percebo que os valores gestados pela repressão decorrem do autoritarismo social, que de acordo com Chauí (2001, p. 15) trabalha sob a naturalização das diferenças, sobretudo entre superiores e inferiores, como a desigualdade econômica e social, a diferença étnica, desigualdade racial e as diferenças religiosas e de gênero. A autora ainda ressalta a “naturalização de todas as formas visíveis de violência; as diferenças são postas como desigualdades e, estas, como inferioridade natural ou como monstruosidade”.

*Tiwaku* (Egídio) fala sobre as situações de privação e sofrimento impostas pelas forças repressoras no território *Aikewara*:

*“E até inclusive eu levei um tiro tb de chumbo na minha costela nessa época [?], é uma coisa muito triste que aconteceu comigo na minha vida, não só eu como os outros que sofreram tb meus povo da aldeia tb... era obrigado andar no mato porque... se a gente num fosse, ele humilhava a gente demais, sabe? batia... e... eu fui judiado demais tb, até hoje sou todo arrebitado só de taca! dos pessoal de Exército! [...] Aí então a... o sofrimento que nós sofremo foi assim, eles queriam obrigar a gente a fazer, eles judiava da gente! ... dava coronhada de espingarda na costela da gente... ou mesmo batia com chicote que eles tinham na mão, um tal de cacetete, né? e... foi assim que aconteceu comigo e até hoje eu sou doente, velho tb por causa disso tb”<sup>59</sup> (grifo nosso).*

A narrativa de *Tiwaku* revela a ausência de humanidade dos soldados: “uma coisa muito triste que aconteceu comigo na minha vida, não só com eu como os outros que sofreram tb meus povo da aldeia tb... era obrigado andar no mato porquê... se a gente num fosse, ele humilhava a gente demais, sabe? batia... e... eu fui judiado demais tb [pelo] [...] pessoal de Exército!”. A narração expressa também os atos de violências praticados: “eles judiavam da gente! ... dava coronhada de espingarda na costela da gente... ou mesmo batia com chicote que eles tinha na mão, um tal de cacetete, né?”. Com isso, a partir da narrativa de *Tiwaku*, percebo que as situações de privação e sofrimento estabelecidas pelos soldados, se traduzem em códigos colonizadores que, segundo Fanon (1968, p. 15), são típicos do maniqueísmo que regiam a sociedade colonial e mantinham-se intacto no período da colonização: “o opressor, em sua zona, faz existir o movimento [...] de dominação, exploração, de pilhagem”.

---

<sup>59</sup> In: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.68123 de autoria de Egídio Suruí p. 124.

O entendimento de Santos (2007) sobre a existência de uma linha abissal, está intimamente relacionado com o que Fanon (1968, p. 28) chama de mundo colonizado. Este, compartimentado em dois, e sua “linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia”, um mundo dividido em zonas e/ou cidades do colono e colonizado. Para Santos, a zona colonial, ou outro lado da linha abissal, produzem formas de negação radicais, como “a ausência de humanidade, a subumanidade moderna, [...] uma vez que os subumanos não são considerados sequer candidatos à inclusão social” (2007, p. 76).

### 5.3 Figurações Coloniais da Subjetividade Indígena

Após ter refletido sobre a índole colonial dos agentes da ditadura, busquei identificar o sentido gestado e administrado pelos valores da repressão que, a meu ver, engendram figurações coloniais da subjetividade indígena a partir das narrativas testemunhais dos *Aikewara*, presentes em processos da Comissão de Anistia.

Todo processo de dominação permeia o campo do imaginar o *Outro* como um ser que precisa ser dominado (TRINIDAD, 2018). Na ditadura não foi diferente, o indígena era visto como empecilho ao modelo de progresso da nação. E “os vastos interiores, tinham como seus habitantes naturais os índios selvagens e bárbaros, os mesmos que se opunham ao avanço do processo normalizador e civilizador que o Brasil desejava” (TRINIDAD, 2018, p. 268). Como os territórios habitados pelos indígenas foram tidos como ‘vazios estratégicos’, desprovidos de segurança, surge o indígena como perigo a ordem nacional.

*Umassu*, narra o ambiente produzido pelas tropas em São Domingos, marcado por imposições, medo e desconfiança:

**“Aí eu peguei o jumento, de manhã cedo, deu 11h eu tava em São Domingos. Aí começaram, avião, eu que via avião tava assim, rodando, que soldado tava telefonando para outro assim:**

**- Nós tamo aqui no S. Domingo...**

**Aí fiquei com medo, rapaz... Aí falei pro Raimundo [comerciante]:**

**- Ligeiro, ligeiro! eu quero ir me ‘mbora! (tava só la mesmo).**

**Aí eu fiz assim, botei dentro do jumento, a coberta, a coberta e a rede que eu botei no jumento. Aí vem-me ‘mbora. Aí vinha vindo... quando deu quatro hora, lá na ‘metade’ (rapaz!! esse aí não prestou não!). Aí soldado bateu pé primeiro, pegou tudinho à força, com espingarda dele, aqui e aqui [mirando no peito dele], aí puxou na minha perna:**

**Pode descer, pode descer aí!! E eu:**

**- Aquieta, rapaz! falei no [idioma do] kamará primeiro, aí depois mudei na minha língua**

-Mae té paé, kamará? [o que foi, 'branco'?]

**Aí ele olhou:**

- **Ó, tu é índio é?**

- **Eu sou.**

Aí tenente vinha correndo, né?

- **O que foi?**

- **Nada! Pensava que ele era 'terrorista'! (ele falou) esse é índio que eu peguei, foi enganado! [...]**

Aí ele falou:

- **Ói, eu vou, nós vamos lá na aldeia para saber se tu é índio mesmo**".<sup>60</sup>  
(grifo nosso).

Além das situações de medo, "aí começaram, avião, eu que via avião tava assim, rodando [...]. Aí fiquei com medo", bem como das imposições violentas, "Aí soldado bateu pé primeiro, pegou tudinho à força, com espingarda dele, aqui e aqui [mirando no peito dele], aí puxou na minha perna: pode descer, pode descer aí", os indígenas tinham sua própria etnia questionada: "[...] tu é índio é? [...] Nós vamo lá na aldeia pra saber se tu é índio mesmo". Enquanto forma de controle – da subjetividade – exercida pelo soldado. Visto que, "os colonizadores exercem diversas operações que dão conta das condições que levaram à configuração de um novo universo de relações intersubjetivas de dominação" (QUIJANO, 2010, p. 121).

Nota-se que a partir da não compreensão do *Outro* que nasce a intolerância, devido as imagens tradicionais presentes na formação do ser e imaginário. Tal situação dificulta o entendimento do diverso e do diferente; diante da lógica colonial que perfaz as estruturas e suas articulações de poder, subalternização e dominação. *Marary* conta como era a relação com os soldados:

*"Eles atiravam bem aqui no meu ouvido... [reproduz o barulho de uma rajada] e doía de verdade pra mim (em mim). (depois) Eu só ficava escutando aquele zunido bicho lá dentro no meu ouvido, eu não escutava mais nada, não! Eu dizia pra ele [soldado] que queria voltar para o meu bando, mas ele dizia que eu tinha... que eles eram o bando dele.*

*- Você anda com a gente agora! falava pra mim. Eu ficava agoniado com aquilo, mas não podia falar nada"*<sup>61</sup> (grifo nosso).

A violência colonial trabalha sob os aspectos da subjugação e desumanização do colonizado: "eu dizia para ele [soldado] que queria voltar para o meu bando, mas ele dizia que eu tinha... que eles eram o bando dele". Com isso, a ação colonizadora no âmbito da opressão desloca a identidade cultural do colonizado: "você anda com a gente agora! [...] Eu ficava agoniado com aquilo, mas não podia falar nada".

<sup>60</sup> *In*: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66655 de autoria de Umassu Surui p. 116.

<sup>61</sup> *In*: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66653 de autoria de Marari Suruí p. 112.

Segundo Fanon (1968, p. 9), durante o procedimento colonial, “nada deve ser poupado para liquidar as suas tradições, para substituir a língua deles pela nossa; é preciso embrutecê-los pela fadiga”.

Para Mignolo (2010, p. 13) a colonialidade do poder “é uma estrutura complexa de níveis entrelaçados”, que reflete no controle da economia, da autoridade, natureza, recursos naturais, gênero, sexualidade, subjetividade e do conhecimento. Ou seja, estrutura constituída em prol da modernidade e controle da civilização e liberdade, enquanto vetores da violência e do discurso colonial. Nesse caso, as opressões ocorrem visível e invisivelmente, o que deixa o sujeito subalternizado em relação a sua própria experiência.

A colonialidade do poder também funciona como base à atuação da colonialidade do ser, “que estabelece como mais humanos os que se enquadram em uma racionalidade formal [...] concebida a partir do indivíduo civilizado. Aqueles que não se enquadram nesse padrão são considerados como seres inferiores, subalternos e não-humanos” (CRISPI, 2016, p. 53).

*Egídio (Tiwaku)*, fala sobre o que aconteceu com ele no contexto da Guerrilha do Araguaia, bem como as situações impostas pelos soldados:

***“Aí foi nesse tempo que comecei a trabalhar e... a minha vida foi tão triste que quando comecei a andar, e lá o pessoal do Exército começaram a me judiar, me deram cada coronhada de espingarda na minha costela, todo lado, em todo lugar que ele me pegava me dava coice de espingarda, sabe daqueles... metralhadora na mão! Porque... eu num queria andar com eles, mas ele falava pra mim que eu era obrigado porque era índio, né? Então eu falei,***  
*- Mas, rapaz, mas eu num sei de nada que tá acontecendo, como é que vocês querem que vcs me obrigar pra mim andar! Eu num sou obrigado a andar na mata não porque eu num sei o que tá acontecendo...*  
*- Não, mas você sabe! todo índio sabe!”<sup>62</sup> (grifo nosso).*

A colonialidade do ser é o sustentáculo da manutenção do colonialismo e convalida o poder do colonizador em relação ao colonizado: “*a minha vida tão triste que quando comecei a andar, e lá o pessoal do Exército começaram a me judiar*”.

Isso principalmente no âmbito das imposições, “*eu num queria andar com eles, mas ele falava pra mim que eu era obrigado porque era índio*”. Para Césaire, tais situações podem ser classificadas enquanto equações desonestas – cristianismo = civilização e paganismo = selvageria – “as quais só poderiam resultar

---

<sup>62</sup> *In*: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.68123 de autoria de Egídio Suruí p. 124.

nas abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas seriam os [indígenas], amarelos e negros” (1978, p. 15).

De acordo com Bhabha, tanto o colonizador, quanto colonizado, estão em um processo de percepção equivocada, “onde cada ponto de identificação é sempre uma repetição da dupla da alteridade do eu – democrata e déspota, indivíduo e servo, nativo e criança”, (1998, p. 144).

Sobre a cisão estratégica do discurso colonial, Bhabha enfatiza:

[...] a cisão estratégica do discurso colonial [...] é contida ao interpelar o outro como déspota. Isto porque apesar de suas conotações de morte, repetição e servidão, a configuração despótica é um sistema monocausal que relaciona todas as diferenças e discursos ao corpo absoluto, indiviso, ilimitado, do déspota (BHABHA, 1998, p. 145).

A colonialidade do poder emerge da estrutura colonial estabelecida pelo colonialismo, e uma das suas principais estratégias é a subalternização do colonizado. Tal esfera implica na exclusão do sujeito do seu lugar na história e cultura, por ser visto enquanto raça inferior, tão somente capaz de produzir cultura menor, observado como “passado”. Segundo Quijano, a história do poder mundial é resultado de duas implicações. A primeira, de que “todos aqueles povos foram despojados de suas próprias identidades históricas. A segunda, [...] relativo a sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo do seu lugar na história da produção cultural da humanidade” (2007, p. 127).

*Tiremé*, em seu depoimento, narra o que pensava a época da Guerrilha do Araguaia, e traça um paralelo entre o indígena e o branco.

**“Eu não pensava em nada, só me perguntava por que que as pessoas se machucavam assim, eu não sabia o que eram esses ‘terroristas’, né... nunca tinha visto, ninguém da aldeia sabia... Agora que estamos sabendo o que tá acontecendo na vida porque a gente assiste na televisão e no rádio, mas naquela época num tinha nada, nem televisão, nem rádio. Pra índio que não tem conhecimento do branco, tudo é normal. Na nossa vida, nós somos pacífico, nós num gostamos de matar, como o branco, por qualquer coisa. Nós não! nós vivemos tranquilo! Agora que está havendo uma richazinha, mas porque kamará veio trazer pinga, kamará bota um índio contra o outro, aí fica ruim, mas antigamente nós vivia tranquilo, tudo que a gente fazia, a gente dividia... caça... num tem briga com nada não, era só caçando, trabalhando, fazendo a rocinha... não era a roçona como o branco faz, mas toda vida, nós tivemos roça. Muita gente fala: ‘mas índio é preguiçoso’, nós trabalhamos pra comer, não é pra estragar a vida dos outros não”<sup>63</sup> (grifo nosso).**

<sup>63</sup> In: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66634 de autoria de Tiremé Suruí p. 127.

A narrativa de *Tiremé* demonstra desconhecimento em relação aos motivos pelos quais ocorreram as situações de repressão em seu território: “*eu não pensava em nada, só me perguntava por quê que as pessoas se machucavam assim, eu não sabia o que eram esses terroristas*”. Em seguida chama atenção para o seu modo pacífico de vida, em detrimento a do homem branco: “*Pra índio que não tem conhecimento do branco, tudo é normal, [...] nós num gostamo de matar, como o branco, por qualquer coisa*”. E, prontamente, desconstrói estereótipos coloniais recorrentes: “*muita gente fala: ‘mas índio é preguiçoso’, nós trabalhamos pra comer, não é para estragar a vida dos outros não*”. Para Bhabha (1998) as articulações contraditórias da realidade, como estereótipos, piadas e mitos racistas, são resultado da recusa e da diferença, que nega o outro, e produz formas de autoridade e alienação.

Observa-se que os esforços empregados pelo colonizador para provocar alienação cultural não eram por acaso, e sua função era levar a mente dos indígenas que o colonialismo devia retirá-los da ‘ignorância’ (FANON, 1968). E, mesmo que com o final do colonialismo, as continuidades coloniais resultam em formas de controle, autoridade, hierarquização e classificação social, que perfaz o pensamento do dominador e dominado, enquanto consequência da colonialidade do poder.

A matriz – colonial – do poder estrutura dois eixos: o racismo, que naturaliza as diferenças entre conquistadores e conquistados; e a articulação de todas as formas de controle, inclusive, da subjetividade, cultura e conhecimento (QUIJANO, 2010).

Em decorrência do imaginário formado na ditadura, os indígenas, além de terem sido enquadrados na condição de inimigos internos, passaram a ser encarados como empecilho ao progresso da nação. O que fez dos indígenas um dos principais objetos de controle da ditadura militar brasileira (1964-1985).

#### 5.4 O Controle Colonial dos Corpos e as Repercussões de Gênero

De acordo com as narrativas indígenas, a situação dos *Aikewara* que ficaram reclusos na aldeia, não era diferente dos indígenas que foram obrigados a atuar como guias às forças repressoras. As mulheres ficaram cercadas na aldeia,

enquanto seus companheiros e parentes foram levados pelas tropas do Exército. As indígenas sentiam fome e foram proibidas de saírem para caçar e tomar banho sozinhas. Estavam sob constante vigilância, sem poder beber água ou pegar lenha livremente. Havia presença de helicópteros que sobrevoavam a aldeia.

Massara e Wassakwai (sua companheira), em suas narrativas, explicitam situações de privação impostas pelos soldados, principalmente às mulheres:

***“[...] mulher tava cum fome!! Nem banana, nem macaxeira... nem cará... nem manimé... [farinha de mandioca] [Marehai num dava nada não?] Não! só pra nós [quando saíam na mata]. Aí mulher, o que mulher vai comer? nadinha... na mata é... nem iokó...***

***Wassakwai: ele ia falando que nem lenha ele [soldado] deixava pra tirar na mata, que era perigoso, né? ele tirar na mata, nem pescar... nem caçar jabutizinho... num deixava não, pra ficar só na casa mesmo, com a mulher dele, que ele tava falando. Ficava igual preso na casa!***

***Massara: o que é que nós vamo comer??***

***- Não! soldado num deixa não!***

***- Todinho nós tamo com fome! Mulher falando”<sup>64</sup>*** (grifo nosso).

As situações de privação vivenciadas pelas indígenas reclusas na aldeia podem engendrar a noção de diferença colonial: *“mulher tava cum fome!! Nem banana, nem macaxeira... nem cará... nem manimé...”* E para os homens indígenas recrutados (forçadamente) pelas forças repressoras: *“só pra nós [quando saíam no mato]. Aí mulher, o que mulher vai comer? Nadinha”*. Tais situações – ou lógicas da colonialidade – são responsáveis por moldar as relações patriarcais e as relações hierárquicas sexuais (MIGNOLO, 2017).

Sobre a lógica da colonialidade:

[...] a lógica da colonialidade (ou seja, a lógica que sustentava os diferentes âmbitos da matriz) passou por etapas sucessivas e cumulativas que foram apresentadas positivamente na retórica da modernidade. [...] A etapa inicial dispôs a retórica da modernidade como salvação. A salvação era focada em salvar almas pela conversão ao cristianismo. A segunda etapa envolveu o controle das almas dos não europeus através da missão civilizatória fora da Europa, e da *administração de corpos nos Estados-Nação* emergentes através do conjunto de técnicas que Foucault analisou como a Biopolítica. Assim, a colonialidade era (e ainda é) a metade complementária e perdida da biopolítica. [...] A terceira etapa – a etapa que continua até hoje – começou no momento em que as corporações e o mercado se tornaram dominantes, a biotecnologia substituiu a eugênica e a publicidade [...] deslocou o rádio (MIGNOLO, 2017, p. 8, grifo nosso).

Nota-se que a colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007), enquanto esfera da colonialidade, opera na reprodução do sistema patriarcal, logo,

<sup>64</sup> In: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66648 de autoria de Massara Suruí p. 129.

desvela uma série de violências contra os gêneros. Assim, o sujeito fica incapaz de viver seus próprios costumes. As narrativas das mulheres indígenas descortinam as circunstâncias em que se encontravam na aldeia, enquanto seus companheiros eram levados pelas tropas do Exército. *Muruá*, em sua narrativa, aponta a reclusão na aldeia, a fome e o medo constante:

***“Eu tava ‘buchudo’ [grávida] da Akóngotia, né? Ele [o marido] num queria ir no mato! Soldado levou acochado ele! Ele disse [kui’muá] - Não! eu num vou não, minha mulher ta buchudo!! – ele falou: - Não! vai assim mesmo! [Soldado] levou acochado! Eu tava [tinha] só Kuiná, dois [filhas]. Eu tava cum fome! aqui num tinha comida! Num tinha arroz também... Comia só cará mesmo! comia aí... se num fosse arrancar batata, tava tudo cum fome aí!! Uma hora dessa aí... até chegar... [...] Ficou só nós mesmo... a Muretama, Arihêra, Sawara’á também ficava na aldeia... ficamo só nós mesmo, ‘capitão’, só mulher mesmo! nós tinha medo mesmo! tava com medo mesmo!”***<sup>65</sup> (grifo nosso).

*Muruá* pontua a distinção entre as mulheres que ficaram na aldeia e os homens que foram recrutados pelas forças repressoras: *“eu tava ‘buchudo’ [grávida] da Akóngotia, né? Ele [o marido] num queria ir pro mato! Soldado levou acochado ele!”*. Embora as mulheres tenham ficado reclusas na aldeia, a situação não era diferente daqueles que foram levados para servirem de guias na mata: *“eu tava cum fome! Aqui num tinha comida! Num tinha arroz também... Comia só carne mesmo!”*. Além do ambiente de medo imposto pelos soldados: *“ficamo só nós mesmo, ‘capitão’, só mulher mesmo! nós tinha medo mesmo! tava com medo mesmo!”*. O que desemboca na dicotomia central da modernidade ocidental, imposta pelo colonizador, sobretudo entre homens e mulheres (LUGONES, 2014).

Nas teorizações oferecidas por Lugones, a colonialidade do ser se desdobra e forja a ‘colonialidade de gênero’, colonialidade esta que trabalha sob duas matrizes: inferiorização e subordinação do *Outro*. Para a autora, a noção de ‘dicotomia hierárquica’ deve ser encarada como marca do humano e ferramenta normativa para condenar os/as colonizados/as.

A “missão civilizatória” colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático [...] A missão civilizatória usou a dicotomia de gênero como avaliação, mesmo que o objetivo do juízo normativo não fosse alcançar a generalização dicotomizada dos/as colonizados/as em seres humanos não era uma meta colonial. A dificuldade de imaginar isso como meta pode ser vista nitidamente quando percebemos

<sup>65</sup> In: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.66648 de autoria de Massara Suruí p. 176.

que a transformação dos/as colonizados/as em homens e mulheres teria sido uma transformação não em identidade, mas em natureza. E colocar os/as colonizados/as contra si próprios/as estava incluído nesse repertório de justificação dos abusos da missão civilizatória (LUGONES, 2014, p. 938).

A presença das tropas do Exército na aldeia ocasionou a morte de prematuros, como relatou *Muretama* (companheira de *Awassa'i*).

***“Eu ficava preocupada porque Awassa'i saiu pro mato – foi o finado Pytema que chamou ele! – e no outro dia num tinha voltado!! Aí nesse dia mesmo, eu ganhei minha filhinha [sua segunda filha], era Kuxó! [mulher]. Mas num sei o que foi, ela chorava muuuito!... foi maherai [não-indígena] que cortou o umbigo... num sei com o quê cortou... se pegou tétano, o que foi... Awassa'i tava no mato... Eles levaram nós lá no Xambioá, no helicóptero. Ela morreu lá. No outro dia, trouxe nós de volta... ela ta enterrada lá na aldeia velha”***<sup>66</sup> (grifo nosso).

A narrativa de *Muretana* define as condições de medo e preocupação: “*eu ficava preocupada porque Awassa'i saiu pro mato [...] e no outro dia não tinha voltado*”. E esse ambiente acabou por implicar na morte de prematuros: “*aí nesse dia mesmo, eu ganhei minha filhinha, era kuxó [mulher]*”, além de desvelar a ingerência dos soldados: “*foi maherai que cortou o umbigo... num sei com o quê cortou... se pegou tétano, o que foi... [...] Ela morreu lá*”. Assim, a presença invasiva do colonizador acaba por desarticular e reforçar o tratamento dispensado aos indígenas, sobretudo às mulheres. Para Lugones (2014, p. 942) a ação colonialista, por sua vez invasora, “os subjuga brutalmente, de forma sedutora, arrogante, incomunicante e poderosa, deixando pouco espaço para ajustes que preservem seus próprios sentidos de si mesmos na comunidade e no mundo”.

Nesse caminho, de acordo com Spivak (2014, p. 47), a construção da história “é o mais claro exemplo de [...] violência epistêmica, é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se construir o sujeito colonial como Outro”. Logo, ao demarcar a condição de subalternidade do sujeito colonial, a autora toma por exemplo a mulher: “se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história [...] o sujeito feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (SPIVAK, 2014, p. 66-67).

Sobre a colonialidade, Lugones diz:

Ver a colonialidade é ver a poderosa redução de seres humanos a animais, a inferiores por natureza, em uma compreensão esquizoide

<sup>66</sup> In: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.68196 de autoria de Awassai Surui p. 303.

de realidade que dicotomiza o humano de natureza, humano de não-humano, impondo assim uma ontologia e uma cosmologia que, em seu poder e constituição, indeferem a seres desumanizados toda humanidade, toda possibilidade de compreensão, toda possibilidade de comunicação humana (2014, p. 946).

Percebe-se que a ação colonial está fundada na desumanização das pessoas, e sua conquista estabelecida e justificada sobre o desprezo pelo *Outro* (CÉSAIRE, 1978, p. 25). Com isso, segundo o mesmo autor, “o colonizador para se dar boa consciência se habitua a ver o outro como animal, se exercita a tratá-lo como animal”.

Devido a situação estabelecida, mulheres indígenas sofreram abortos e outras perderam filhos de forma prematura. E como tiveram seus subsídios queimados, os poucos homens que ficaram reclusos na aldeia, foram proibidos de caçar, pescar ou trabalhar no campo.

*Teriweri*, naquele contexto, perdeu dois filhos gêmeos e narra as situações de vulnerabilidade, fome e medo de que os indígenas passaram.

***“[...] eu ficava mais cum medo era de noite, porque era muito tiro que o pessoal dava, as polícia dava! num podia ver um matinho mexendo que eles iam logo atirando. Vivia só assombrada, né? assombrada mesmo com medo mesmo, meus menino chorava! [...] E aí nós ficava lá com medo. Aí as polícia disse que nós num podia também banhar sozinha não, nem ir pro mato assim... fazer cocô assim sozinha, tinha que ir com eles! [...] – eu num sabia que era dois menino, né, num sabia! Aí depois aí nasceu outro! O outro era bem miudinho... Aí depois, E aí Tiwaku, oi é dois menino que eu tava esperando... dois menino! E aí Tiwaku falou assim: Eles tão vivo?***

***- Ta vendo Tiwaku! Isso tudo é por conta que... eu tive medo, dos tiro que o pessoal dava aí, aconteceu isso comigo, né? [...] Eu num gosto de lembrar não... porque eu acho que era tanto susto que eu levava dos tiros... eu num tive esses menino... normal, ne? porque eles nasceram com 8 meses! [...] Porque... eu acho que por conta de tudo isso que aconteceu eu... tive assim... quase aborto, né? As criança num viveram porque tanto medo que a gente passava, dos tiro, né? Então aconteceu isso com a gente, eu num gosto de lembrar, sabe? eu to contando aqui pra vocês porque... tem que... as pessoa assim... pode ser que os povo do Brasil, do mundo todo pra saber direito que aconteceu mesmo... esse horrível acontecimento, é guerra né? no tempo da guerrilha né? É por isso que eu tou contando aqui um pouco... [...], passando medo mesmo! tem vezes que a gente dormia cum fome, né”<sup>67</sup> (grifo nosso).***

Fruto da desarticulação oriunda da invasão na aldeia – “*eu ficava mais cum medo era de noite, porque era muito tiro que o pessoal dava, as polícia dava!*” –, os

<sup>67</sup> In: COMISSÃO DE ANISTIA. Requerimento de Anistia nº 2010.01.72873 de autoria de Terriweri Surui p. 52.

indígenas, em muitos momentos, passaram fome e medo. Também, sofrimento psicológico devido ao ambiente de fuzilaria e violência instaurado pelas forças repressoras: “*num podia ver um matinho que eles logo iam atirando. Vivia só assombrada, né?*”. A narrativa de *Teriweri* chama atenção para o controle dos corpos das mulheres indígenas: “*ái as polícia disse que nós num podia também banhar sozinha, tinha que ir com eles!*”. Nesse ambiente de exceção, a indígena explicita a ocasião pela qual levou a morte prematura de seus filhos: “*era tanto susto que eu levava dos tiros... eu num tive esses meninos... normal, né? porque nasceram com 8 meses! [...] Porque... eu acho que por conta de tudo isso que aconteceu eu... tive assim... quase aborto, né?*”.

Apoiado na narrativa acima, percebe-se que a colonialidade, além de trabalhar sob a matriz da hierarquização e classificação social por meio da raça, existe as repercussões para as relações de gênero:

[...] dentro do cristal do patriarcado. Ambas respondem a expansão dos tentáculos do Estado modernizador no interior das nações, [...] desarticulando, rasgando o tecido comunitário, levando o caos e introduzindo [...] desordem em todas as estruturas que existiam e no próprio cosmos (SEGATO, 2012, p. 113).

### 5.5 Implicações para a “*colonialidade justransicional*”

Pensar as continuidades coloniais a partir das narrativas testemunhais dos povos indígenas *Aikewara*, presentes em processos da Comissão de Anistia, permitiu perceber possíveis implicações para pensar uma “*colonialidade justransicional*” que se apresenta pra eles; uma vez que essa configura o ‘imaginário social’, com as ‘estratégias de dominação das sociedades’, além de estar relacionada com as ‘formas jurídicas’ e o ‘controle político’.

A identificação de uma “*colonialidade justransicional*” estaria ligada a ideia de posição social ocupada pelas vítimas, em nosso caso, os indígenas, na programação da justiça transicional. Assim, a partir dos estudos das colonialidades, apresentada por autores(as) latino-americanos(as), que chamam atenção para o lado oculto da modernidade, me fez pensar sobre o que há de colonial no processo justransicional e como as configurações jurídicas do seu escopo têm refletido nesses povos.

Com isso, entender a “*colonialidade justransicional*”, através da questão indígena, permitirá refletir sobre em que medida as disfunções hierárquicas, presentes no âmbito da justiça de transição, têm refletido na subalternização e negação das experiências dos grupos minorizados e/ou vulnerabilizados. Ao intencionar, também, se a ênfase meramente reparatória da justiça transicional não viria apenas para suplantar tais violações.

Em se tratar das ausências e urgências justransicionais, estas acabam sendo confrontadas ao se deparar com a ‘matriz colonial do poder’, e suas formas de atuação. Embora existam normativas que garantam Direitos Humanos dos povos indígenas, se percebe limitações nos eixos da memória, verdade e justiça. De modo que as violações ocorrem visível e invisivelmente, o que deixa os povos indígenas em situação de subalternidade.

Quando se fala em concepção tradicional de justiça transicional, retoma-se a noção de centralização da justiça punitiva que implica na subalternização das vítimas, o que deixa em segundo plano suas experiências. Existe ainda, a invisibilização dos sujeitos e o (re)existente margeamento no cenário justransicional, em especial aos povos indígenas. E, por pensar, que a ditadura militar naturalizou estruturas e formas de atuação autoritárias que se traduzem em códigos colonizadores.

Sendo assim, se é o caso que pela ‘matriz colonial do poder’, em sentido amplo, decorrem as colonialidades do poder, ser e saber, decorre que, destas, em sentido estrito, emergem outros desdobramentos, a saber, a colonialidade de gênero, e conseqüentemente, a possibilidade de pensar outros tipos de colonialidade, como aquela que decorre da subsunção do colonialismo ao militarismo, como no caso brasileiro, e se materializa no processo justransicional.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação procurou abordar as possibilidades de reflexão em torno das ausências que precisam ser tematizadas no cenário transicional brasileiro, a partir de teorizações críticas à modernidade. Pude situar a face colonial da ditadura militar e caracterizar a lógica colonial que perfaz as violações de Direitos Humanos dos povos indígenas. Sobretudo, propor “*campos de reflexão*” à justiça transicional. Certo de que a pesquisa não termina aqui, dirijo-me às conclusões.

Após expor as discussões para as quais essa dissertação se propôs realizar, levei em consideração o aprofundamento das temáticas a partir de eixos interdisciplinares, inclusive o saber de outras ciências não-jurídicas, para apresentar ideias/quadros que tematizam o passado recente das violações de Direitos Humanos que perfilaram a ditadura militar no Brasil. Como também, trouxe a oportunidade de visibilizar os grupos tidos enquanto ‘minoritários’ e que foram atingidos pelas atrocidades cometidas na ditadura.

Para que fosse possível responder à pergunta norteadora (tendo como objetivo geral: analisar em que medida pensar a narrativa testemunhal dos *Aikewara* presentes em processos de reparação da Comissão de Anistia, podem apresentar reflexões em torno da lógica colonial), as seções da dissertação foram divididas em quatro partes, de maneira que possibilitou uma compreensão da discussão. Desse modo, os objetivos específicos foram da seguinte maneira alcançados.

i) Apresentar um Histórico da Complexa Relação entre Ditadura Militar e Povos Indígenas, Especificamente no Contexto de Repressão à Guerrilha do Araguaia e aos *Aikewara*

Este primeiro objetivo ressaltou que a ditadura representou mais um capítulo de violência na história de luta e resistência dos povos indígenas no Brasil, entre os períodos que demarcaram as duas últimas Constituições formalmente democráticas. Neste período, sob graves violações de Direitos Humanos, o aparato estatal colocou os povos indígenas na condição de inimigos. A mesma ressignificou à violência colonial, agrária, burguesa e de gênero, que gestou o Brasil enquanto nação, sobretudo, a partir do sofrimento das pessoas. Políticas de caráter predatório de desenvolvimento nacional atingiram violentamente, nesse recorte temporal, diversas etnias indígenas, várias delas sob o comando e supervisão do aparelho estatal. Tais

fatos significaram a morte de ao menos 8.350 indígenas, segundo o trabalho investigativo da Comissão Nacional da Verdade (CNV), em decorrência das ações dos agentes de governo ou omissão do Estado.

A relação entre ditadura militar e povos indígenas pode ser considerada uma 'relação complexa', como destacou o jornalista Rubens Valente, pelo qual o Estado, sob o argumento de proteger as existências indígenas, acabou matando e destruindo. O Estado brasileiro defendia o caminho da integração à "civilização", com isso, armou-se a integração dos indígenas ao projeto modernizador e desenvolvimentista dos militares.

Foi possível perceber que os contornos das violações aos Direitos Humanos dos povos indígenas perpassam, obrigatoriamente, por códigos de arbitrariedade que se traduzem em invasões de terras, deslocamentos forçados, torturas, aprisionamentos, extermínios, subordinações e propagação de epidemias. E que tais violências não são esporádicas, mas sistêmicas, enquanto resultado direto das políticas estruturais de Estado, por ação e omissão.

Ante tal cenário se observou que a ditadura formou um poderoso imaginário que impede, ainda hoje, a reflexão sobre a realidade. Na ditadura o indígena era visto como empecilho ao progresso da nação, e como os territórios habitados por eles foram tidos enquanto "vazios estratégicos", desprovidos de segurança, donde surgiu o indígena como perigo à ordem nacional. Foram episódios como este que fizeram do indígena um dos principais objetos de controle da ditadura militar brasileira.

Para tanto, fiz uso do termo 'lógica colonial' à subsunção do colonialismo ao militarismo e seus desdobramentos para a questão indígena. Órgãos e mecanismos como o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Guarda Rural Indígena (GRIN) e os presídios indígenas) foram classificados, nesta pesquisa, enquanto mecanismos que funcionaram como 'continuidades coloniais'. O que corroborara para a compreensão de que houve a subsunção do colonialismo ao militarismo a partir das relações de poder que foram gestadas na ditadura, como fundamento do processo sistemático das violações de Direitos Humanos dos povos indígenas.

Verificou-se que a repressão no contexto da Guerrilha do Araguaia não atingiu apenas guerrilheiros, como também camponeses e indígenas daquela região, como é o caso do povo indígena *Aikewara*. Este, entre 1972 e 1974, no interim

desse movimento, tiveram seu tradicional território invadido e ocupado pelas forças repressoras da ditadura militar. Situação em que foram mantidos em subserviência, explorados em trabalho escravo, forçados a abandonar suas famílias, cultura e modo de vida, num contexto de eminentes maus-tratos e humilhações e situação de penúria.

ii) Refletir sobre a Posição Ocupada pelos Povos Indígenas no Cenário da Justiça Transicional, a Partir dos Dados Empíricos/Discursivos Oferecidos pela Comissão de Anistia

Para alcançar esse objetivo transitei pelo universo das teorizações pós-coloniais e (de)coloniais, por acreditar que suas convergências seriam capazes de operar importantes contribuições e críticas singulares, em especial à construção do debate proposto. Tal meta foi realizada mediante movimento de 'hibridização metodológica', ao observar que a opção da descolonização não ignora as teorias europeias e norte-americanas, existe diálogo (crítico), mas não de subserviência. Tratou-se de um grande desafio, enquanto pesquisador, pois não existe um método decolonial/descolonial pronto e acabado.

Busquei compreender as noções de sujeito pós-colonial, tendo como plano de fundo itinerários das teorizações do pós-colonialismo e decolonialidade, as clivagens entre colonialismo e colonialidade, as ambiências e o sentido da descolonização. Percebi ainda que é a partir da não compreensão do *Outro* que começamos a ser intolerantes, devido as imagens tradicionais presentes em nossa formação e imaginário. E, a partir de categorias como: subalternização, dominação, desumanização, entre outras, pude identificar estruturas e articulações de poder que atravessam a experiência dos sujeitos.

Depois de alguns percalços para realização da pesquisa empírica no acervo da Comissão de Anistia, identifiquei 138 processos de requerimento de anistia, ou pedido de reparação, relativos a indígenas. Desses, apenas 15 foram deferidos. Sendo 14 processos individuais relativos aos indígenas *Aikewara* e 1 processo do indígena Tiuré Potiguara. Além de 2 processos indeferidos, 7 arquivados e 114 em trâmite.

Descortinados os dados, revelei a posição de subalternização dos povos indígenas no espaço político e jurídico transicional, e de como as configurações dessa agenda tem afetado esses povos. O que confirma a hipótese de que a justiça

transicional, em seu processo de busca pela verdade, não rompeu de fato com a lógica colonial, e desvelou, implicitamente, práticas opressivas, subalternizantes e segregacionistas.

Ao refletir sobre isso, notei que existe um tratamento dispensado aos povos indígenas, ligados ao processo de transição democrática, o que está relacionado com as formas jurídicas e as estratégias de dominação. A partir dessa estrutura de opressão, a lógica colonial instrumentalizou uma série de disfunções hierárquicas, refletidas em imposições, subalternização e vulnerabilidades. Após a fase de tratamento dos dados coletados, identifiquei que apenas seis etnias estão representadas no âmbito da reparação: *Potiguara*, *Aikewara*, *Krenak*, *Guyraoká*, *Parakanã* e *Kayapó* – o que, em contrapartida, apresentou disparidade em relação aos dados da Comissão Nacional da Verdade, que estimou, ao menos, a morte de 8.350 indígenas.

iii) Identificar a Lógica e/ou Continuidade Colonial, a partir da Narrativa Testemunhal dos *Aikewara* em Processos de Reparação da Comissão de Anistia

Entendo que o colonialismo e o militarismo, no caso brasileiro, constituem duas faces de uma mesma moeda: a expropriação dos povos indígenas da sua condição de existência. Se, anteriormente, os colonos fizeram isso, nos contextos autoritários, entre 1946 e 1985, foram o militarismo e as forças armadas que ressignificaram esse discurso, a fim de instrumentalizar práticas de violência.

Ao refletir sobre isso, cheguei na compreensão de que as narrativas testemunhais dos *Aikewara* explicitam dinâmicas de marcadores (condições de existência, formas de subalternização, apagamento, silenciamento etc.) ou lógica colonial, que se reproduzem enquanto articuladoras da raça e do racismo, e das relações de poder do sistema mundo que foram constituídas, ligadas à matriz colonial.

A partir da sistematização das narrativas, ficou evidente que a ditadura militar naturalizou estruturas e formas de atuação autoritárias que se perfazem em códigos colonizadores e em imposições de subalternidade e desumanização. O que chamei de “*reinvenções ditatoriais da lógica colonial*” – fruto do trabalho de significação, interpretação e inferência, com base no diálogo com as teorizações oferecidas pelo pós-colonialismo e decolonialidade. Logo, assumir o caso *Aikewara* como ponto de

partida, ajudou a assinalar que as práticas gestadas pelo militarismo em relação aos povos indígenas, assumem o paradigma histórico da colonização, enquanto força motriz da violência ditatorial.

Dessa maneira, as narrativas testemunhais do povo indígena *Aikewara* ajudaram a pensar as categorias ou formas de subsunção colonial-ditatorial, postas abaixo.

- “*A índole colonial dos agentes da ditadura*”: enquanto aquele que conserva as marcas da sociedade colonial, ou da cultura senhorial, é o intermediário do poder, entre o mundo do colonizador e do colonizado. No ambiente estabelecido por esses agentes – soldados – não há espaço para contato humano, apenas violência, subordinação, restrição e desumanização.
- “*Figurações coloniais da subjetividade indígena*”: o sentido gestado e administrado pelos valores da repressão que engendraram figurações coloniais da subjetividade indígena, através da negação de suas identidades, bem como pelo controle da subjetividade.
- “*O controle colonial dos corpos e as repercussões de gênero*”: desveladas por meio da dicotomia central da modernidade ocidental, imposta pelo colonizador/soldado, enquanto ferramentas de hierarquização e classificação social através da raça e do gênero, resultado das ações colonialistas sobre os/as sujeitos/as.

Após realizar discussões sobre certas lacunas em relação ao tema da lógica colonial e suas manifestações reproduzidas nas ações do militarismo brasileiro, pude alcançar os objetivos da dissertação e responder ao problema de pesquisa.

Em que Medida Pensar a Narrativa Testemunhal *Aikewara*, Presente em Processos de Reparação da Comissão de Anistia, Podem Apresentar Reflexões em Torno da Lógica Colonial?

Minhas conclusões apontam que a ditadura militar instrumentalizou estruturas e formas de atuação autoritárias que se traduziram em códigos coloniais e em imposições subalternas. E considera um eventual cenário de (re)colonização dos povos indígenas no período demarcado entre 1946 e 1985. E que, desde o processo de colonização do Brasil, a questão indígena tem sido marcada por relações complexas de dominação. Estas, podem ser entendidas enquanto mecanismos de

legitimação e/ou lógica colonial, quais sejam: o projeto de catequização/cristianização dos indígenas e a exploração do trabalho e exploração de terras. São lógicas gerais que, na prática, foram traduzidas pelo Estado e seus agentes, em ações como a barganha, domínio, conquista, extermínio, vulnerabilidade, subalternização, opressão, segregação, silenciamento, entre outras violências.

Por mais que a dissertação tenha buscado centralizar a noção de “*narrativas experiências*”, como aporte crítico e insubmisso, capaz de acolher aqueles/as que narram o seu sofrimento – situar a narrativa testemunhal do povo indígena *Aikewara* como meio a apresentar reflexões em torno das continuidades coloniais que perfazem as experiências de injustiça –, a pesquisa buscou propor o que convencionei chamar de “*campos de reflexão*”: toda e qualquer reunião de aportes críticos, com o objetivo de (re)pensar a justiça transicional, sobretudo sobre a invisibilização de sujeitos e o (re)existente margeamento. Por enxergar nesse caminho a necessidade de olhar mais amplo sobre a afirmação dessa justiça na contemporaneidade.

Desse modo, é preciso questionar o argumento de que a justiça transicional não esgotou, em seu processo de busca pela verdade, a ruptura satisfatória com a lógica colonial, por desvelar, implicitamente, práticas opressivas, subalternizantes e segregacionistas. Quando se fala da concepção tradicional de justiça de transição, retoma-se a ideia de centralização da justiça punitiva que implica na subalternização das vítimas, a deixar suas experiências em segundo plano, devido o legalismo e a centralidade do Estado em sua programação.

Precisa-se que a justiça transicional delimite ou expanda as suas fronteiras de atuação. E, antes de se materializar em uma sociedade pós-ditatorial, requeira estar alinhada com o histórico de colonialismo e escravismo do país. Para que não seja um instrumento de continuidade colonial de dominação e subalternização.

Retomando os campos de reflexão propostos.

- “*Enquadramentos justransicionais*”: no âmbito da justiça transicional é possível falar em ‘enquadramentos’, como é o caso dos grupos tidos enquanto minoritários ou vulneráveis. Vez que, os processos de verdade, memória e justiça, deram eco sistemático às violações urbanas de direitos, de homens – em sua maioria brancos –, grandes figuras políticas, líderes e

militantes. Aqui pego emprestado a noção de enquadramento proposta por Judith Butler, ao assinalar que os discursos modelam, classificam, hierarquizam e enquadram a vida das pessoas. Assim, existem sujeitos que não são reconhecidos e vidas que se quer serão reconhecidas como vidas. Dessa maneira, foi relegado aos povos indígenas o lugar da subalternidade, pois, as principais vítimas estudadas pela Comissão Nacional da Verdade são pessoas brancas, estudantes, militantes de esquerda e intelectuais.

- *“Por uma justiça anamnética”*: a perspectiva de uma justiça anamnética para a justiça transicional se mostra necessária para o enfrentamento das disfunções hierárquicas presentes em seu escopo, como também da negação da experiência das vítimas, em especial aos grupos minorizados. Nesse sentido, utilizo das ideias de Reyes Mate, que preconizam a importância da memória para a efetivação da justiça.
- *“Justiça étnico-coletiva”*: as violações de Direitos Humanos dos povos indígenas estão ligadas as questões territoriais. A utilização do juízo crítico étnico-coletivo se mostra importante enquanto componente para reparação no âmbito da Comissão de Anistia. Tendo em vista que a estrutura analítico-normativa, tal cabe para toda e qualquer forma de reparação, mas, concentra os seus esforços em formatos específicos, aqueles adequados às demandas coletivas dos povos indígenas, como enfatizaram César Garavito e Yukyan Lam.

Antes de apresentar as categorias finais que decorrem dos resultados da pesquisa, gostaria de reforçar o meu lugar de agente do próprio pensar, com formação jurídica, ou de agente histórico e não de historiador ou antropólogo. Sendo assim, dirijo-me ao que penso ser provocações inovadoras para a discussão justransicional, quais sejam: encarar a *“Comissão de Anistia enquanto tecnologia e/ou burocracia colonial”*; e a identificação de um tipo específico de colonialidade que decorre da subsunção do colonialismo ao militarismo, no caso brasileiro, e se materializa pelo processo justransicional, a *“colonialidade justransicional”*.

Nesse caminho, pude empreender reflexão, mesmo que inicial, para pensar a Comissão de Anistia enquanto *“tecnologia e/ou burocracia colonial”*, por meio das seguintes afirmações: a) o processo de reparação das graves violações de Direitos Humanos é passível de crítica, especialmente no tocante ao procedimento de escuta

desses processos; b) apesar de ser um órgão de característica jurídica, não é um tribunal, mas, ao final, assume a racionalidade tribunalesca; c) a amnésia é o sustentáculo da ênfase meramente econômica da reparação; e que pode estar relacionada com a lógica colonial, mesmo após o fim das suas administrações.

Desse contexto emergiram algumas tensões, senão vejamos:

- Por mais que a questão territorial esteja no centro das violações de Direitos Humanos dos povos indígenas, a lei de anistia não prevê forma coletiva de reparação.
- A Comissão, restrita à legislação, não equipara a experiência indígena como prática de tortura ou perseguição política, por entender que estas ocorrem de modo individualizado e no meio urbano.
- Os danos físicos, materiais e psicológicos, as práticas de invasão, deslocamento forçado, remoção e trabalho escravo sofrido pelos indígenas foram reputados enquanto ‘ambiente de exceção’ e não ‘atos de exceção’.

Ao se pensar as continuidades coloniais a partir das narrativas testemunhais do povo indígena *Aikewara* (presentes em processos da Comissão de Anistia), foi possível perceber implicações para refletir sobre a “*colonialidade justransicional*”, uma vez que essa configura o ‘imaginário social’ com as ‘estratégias de dominação das vítimas’, além de estar relacionada com as ‘formas jurídicas’ e o ‘controle político’.

Por fim, a dissertação pôde apresentar novos repertórios e/ou itinerários de ordem teórico-metodológica para um fazer científico em pesquisas justransicionais, com base nos estudos das narrativas. Configuração que possibilitou ir na contramão do caráter de racionalização da pesquisa jurídica, onde assumi um lugar distinto, por meio do processo de afastamento do direito para pensar o direito. Um trabalho sobre um ‘sujeito do sofrimento’, onde identifiquei uma “história menor”, construída a partir da narrativa hegemônica e pela proposta universalizante dessas histórias. Este foi o lugar que me localizei, enquanto pesquisador ou trabalhador da memória; e reprodução da verdade em torno disso.

Outrossim, este escrito se constituiu de um trabalho epistemologicamente engajado, o que evidenciou o apreço por uma bibliografia igualmente engajada.

## REFERÊNCIAS

- ABRÃO, Paulo; CARLET et al. As caravanas de Anistia: um mecanismo privilegiado da Justiça Transicional Brasileira. **Revista Anistia Política de Transição**, Brasília, n. 2, p. 110-149, jul./dez. 2009.
- ABRÃO, Paulo; TORELLY, Marcelo D. Mutações do conceito de Anistia na Justiça de Transição Brasileira: a terceira fase da luta pela anistia. *In*: GIUSEPE, Tosi et al (org.). **Justiça de Transição: direito à justiça, à memória e à verdade**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014, p. 63-86.
- ACUÑA, Carlos H.; SMULOVITZ, Catalina. O ajuste das forças armadas à Democracia: sucessos, fracassos e ambiguidades no Cone Sul. *In*: JELIN, Elizabeth; HERSHBERG, Eric (org.). **Construindo a Democracia: direitos humanos, cidadania e sociedade na América Latina**. São Paulo: UDUSP, 2007, p. 35-69.
- ALARCON, Daniela. Povos Indígenas foram vítimas de genocídio na Ditadura Militar. **ADUSP**, 2018. Disponível em: <<https://www.adusp.org.br/files/revistas/62/02.pdf>>. Acesso em: 01 de mar. de 2020.
- ARAÚJO, Rodrigo Wienskowski. **Awaeté, o povo de verdade: a transformação da territorialidade indígena Parakanã**. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 189. 2017.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **The Empire Writes Back: theory and practice in post-colonial literatures**. 2. ed. Londres: Routledge, 2002.
- BALDI, César Augusto. Para uma Sociologia das Ausências da Descolonização dos Direitos Humanos: notas iniciais sobre os aportes afros. **Hendu – Revista Latino-Americana de Direitos Humanos**, v. 6, n. 1, p. 47-68, nov. 2015.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, mai./ago. 2013.
- BASTOS, Liliana Cabral; BIAR, Liana de Andrade. Análise de narrativa e práticas de entendimento da vida social. **Delta**, São Paulo, v. 31, p. 97-126, ago. 2015. DOI: 10.1590/0102-445083363903760077. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/delta/v31nspe/1678-460X-delta-31-spe-00097.pdf>>. Acesso em: 13 de abr. de 2020.
- BAUER, Caroline Silveira. Quanta verdade o Brasil suportará? Uma análise das políticas de memória e de reparação implementadas no Brasil em relação a ditadura civil-militar. **Dimensões**, v. 32, p. 148-169. 2014.
- BAXTER, Victoria. Critical challenges for the development of the transitional justice research field. *In*: MERWE, Hugo Van Der; CHAPMAN, Audrey R. (Org.). **Assessing the impact of transitional justice**. Washington DC: United States Institute of Peace, p. 325-333. 2009.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFUGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 3, n. 1, jan./abr. 2016.  
BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BORBA, Pedro dos Santos; BENZAQUEN, Guilherme Figueiredo. Teoria Crítica nas Margens: um diálogo entre marxismo e pós-colonialismo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 35, n. 103, p. 1-17. 2020.

BORDA, Orlando Fals. **Ciencia Propria y Colonialismo Intelectual**. Bogotá: Carlos Valência Editores, 1972.

BORSANI, M. Reconstrucciones Metodologicas y/o Metodologías a posteriori. *In*: CALDERÓN, Patricia Asunción Loaiza; GUEDES, Ana Lucia Malheiros. Abordagens Metodológicas em estudos Decoloniais: possível diálogo entre a análise crítica do discurso e as epistemologias do Sul. XI Congresso Internacional de Administração da ESPM e XI Simpósio Internacional de Administração e Marketing, São Paulo, nov. 2016.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. **Para Além do discurso eurocêntrico dos Direitos Humanos**: contribuições da descolonialidade. *Novos Estudos Jurídicos*, Itajaí, v. 19, n. 1, p. 201-230, 2014.

BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade**. Brasília: CNV, 2014, v. 1.

BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade**. Brasília: CNV, 2014, v. 2.

BRASIL. **Lei n. 10.559, de 13 de novembro de 2002**. Regulamenta o art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e dá outras providências. Disponível em:

<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/2002/L10559.htm#:~:text=LEI%20No%2010.559%2C%20DE%2013%20DE%20NOVEMBRO%20DE%202002.&text=Regulamenta%20o%20art.,Transit%C3%B3rias%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAs](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2002/L10559.htm#:~:text=LEI%20No%2010.559%2C%20DE%2013%20DE%20NOVEMBRO%20DE%202002.&text=Regulamenta%20o%20art.,Transit%C3%B3rias%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAs)>. Acesso em: 10 de abr. de 2020.

BRASIL. **Medida Provisória n. 2. 151, de 24 de agosto de 2001**. Regulamenta o art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/MPV/Antigas\\_2001/2151-3.htm#:~:text=MEDIDA%20PROVIS%C3%93RIA%20No%202.151,24%20DE%20AGOSTO%20DE%202001.&text=Regulamenta%20o%20art.,Transit%C3%B3rias%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAs](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/MPV/Antigas_2001/2151-3.htm#:~:text=MEDIDA%20PROVIS%C3%93RIA%20No%202.151,24%20DE%20AGOSTO%20DE%202001.&text=Regulamenta%20o%20art.,Transit%C3%B3rias%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAs)>. Acesso em: 10 de abr. de 2020.

BUTLER, Judith. **Quadro de Guerras**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CABNAL, Lorena. *In*: CELENTANI, F. G. **Feminismo desde Abya Yala**: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra America. Ciudad de México: Corte y Confeccion, 2014.

CABNAL, Lorena. A recuperação do corpo como território de defesa, 2016. **Revista Geni**. Disponível em: < <https://revistageni.org/10/a-recuperacao-do-corpo-como-territorio-de-defesa/>>. Acesso em: 10 de ago. de 2021.

CABREIRA, Bruno Cielo. **Uma herança de Direitos Abstratos**: o discurso integracionista do Estatuto do Índio (1973) e seus efeitos de sentido. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, p. 109. 2018.

CALDERÓN, Patricia Asunción Loaiza. Abordagem Metodológica em Estudos Decoloniais: possível diálogo entre análise crítica do discurso e as epistemologias do Sul. *In*: **XX Seminário em Administração da USP**, São Paulo, ISSN: 2177-3866, 2017.

CALDERÓN, Patricia Asunción Loaiza; GUEDES, Ana Lucia Malheiros. Abordagem Metodológica em Estudos Decoloniais: possível diálogo entre análise crítica do discurso e as epistemologias do Sul. *In*: **XI Congresso Internacional de Administração da ESPM e XI Simpósio Internacional de Administração e Marketing**, São Paulo, nov. 2016.

CALHEIROS, Orlando. **Aikewara**: esboço de uma sociocosmologia tupi-guarani. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Museu Nacional, p. 330, 2014.

CALHEIROS, Orlando. Entre Lévi-Strauss e o Diabo (ou algumas notas sobre a arte da antropologia). *Revista Ideação*, Feira de Santana, n. 35, p. 368-393, jan./jun. 2017

CAMPOS, André. Ditadura criou cadeias para índios com trabalhos forçados e torturas, 2013. **Agência Pública**. Disponível em: <<https://apublica.org/2013/06/ditadura-criou-cadeias-para-indios-trabalhos-forcados-torturas/>>. Acesso em: 16 de3 ago. 2021.

CARDOSO, Fernando da Silva. **É isto uma mulher?** Disputas narrativas sobre memória, testemunho e justiça a partir de experiências de mulheres-militantes contra a ditadura militar no Brasil. Tese (Doutorado em Direito) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p. 339. 2019.

CASANOVA, Gonzáles (1969). **Sociología de lá explotación**. Buenos Aires: Clacso, 2006.

CASTRO-GOMÉZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico. *In*: CASTRO-GOMÉZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. (Org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidade Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 9-17.

CRISPI, Marcelle Machado Souza. **Colonialidade e Controle dos Corpos**. Rio de Janeiro. 2016. 157f. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2016.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1. ed. 1978.

COLAÇO, Thais Luzia; DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial**. vol. IV. Florianópolis: FUNJAB, 2012.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 21, n. 60, p. 117-134, fev. 2006.

CHAUÍ, Marilena. **Escritos sobre a universidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

CRESWELL, John W. **Projeto de Pesquisa: métodos qualitativos, quantitativos e misto**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

DIAS FILHO, Antônio Jonas. **Sobre os viventes do Rio Doce e da Fazenda Guarany: dois presídios federais para índios durante a Ditadura Militar**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, p. 255. 2015.

DIAS, Alder Sousa; ABREU, Waldir Ferreira de. Didáticas decoloniais no Brasil: uma análise genealógica. *Educação (UFES)*, v. 45, p. 1-24. 2020.

DUSSEL, Enrique. **1492 - O encobrimento do outro**. Classen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Em búsqueda del sentido (origen y desarrollo) de una filosofía de la libertación. **Antropos**, n. 180, p. 13-36, 1998.

DEUSSEL, Enrique. Europa, modernidade, eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 55-69).

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação**. São Paulo: Edições Loyola; Editora Unimep, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma Filosofia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 58-86, 2003.

FAGUNDES, Marcelo González. Ditadura Militar e os povos indígenas no norte goiano: uma análise do relatório da Comissão Nacional da Verdade. *In*: BRASÍLIO, Liza; SOUSA, Karina; DEMARCHI, André; MORAIS, Odilon. **Direitos Humanos e diversidades**. Palmas: EDUFT, 2018, p. 233-266.

FERRAZ, Iara. Os Suruí-Aikewara e a guerrilha do Araguaia: um caso de reparação pendente. **Campos - Revista de Antropologia**, v. 20, n. 2, mai. 2020.

FERRAZ, Iara; CALHEIROS, Orlando; SURUÍ, Tiapé; SURUÍ, Ywynuhu. (Org.) “O tempo da Guerra”: os Aikewara e a guerrilha do Araguaia. Relatório apresentado à Comissão Nacional da Verdade, Brasília, maio de 2014: *prelo*.

FIGUEIREDO, Ângela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Revista tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 12, n. 29, p. 02-24, 2020.

FRANTZ, Fanon. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FREITAS, Andressa Martins; THEBIT, Leonardo de Oliveira; ALEIXO, Letícia Soares Peixoto; AMARAL, Lorena Parreiras; MAGALHÃES, Paula Gomes. O Povo Krenak: terceiro ato. *In*: **IX Encontro da ANDHEP - Direitos Humanos, Sustentabilidade, Circulação Global e Povos Indígenas**, Vitória-ES, ISSN 2317-0255, 2016.

FREITAS, Edinaldo Bezerra. **Índios-Soldados**: A GRIN e a tradição militar da Política Indigenista Brasileira. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 308, 1999.

GARAVITO, César Rodríguez; LAM, Yukyam. **Etnorreparaciones**: la justicia étnica colectiva y la reparación a pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes em Colombia. Bogotá: Dejusticia, 2011.

GENTILI, Ana Maria. Colonialismo. *In*: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Brasília. Editora da Universidade de Brasília, v. 1, p. 181-186, 1992.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projeto de Pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Editora 34, 2001.

GLAGLIARD, José Mauro. **O indígena e a república**. São Paulo: Hucitec, 1989.

GROSGOUEL, Ramon. (2008). La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto e um acaso. *In*: BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, ano 17, n. 83, out./dez. 2013.

GROSGOUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-147. 2013.

GRUPIONE, Luis Donisete Benzi. **Índios no Brasil**. São Paulo: Global, 2000.

GUERREIRO, Iara Coelho Zito; MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio de revisar aspectos éticos das pesquisas em ciências sociais e humanas: a necessidade de diretrizes específicas. **Physis**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 763-782, set. 2013. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/physis/v23n3/06.pdf>>. Acesso em: 12 de abr. de 2020.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 11. ed. 2006.

HECK, E. D. **Os Índios e a Caserna**: políticas indigenistas dos governos militares, 1964-1985. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, p.137. 1996.

IHU. A memória como antídoto à repetição da barbárie, 2009. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2523&seca](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2523&seca)>. Acessado em: 17 de ago. de 2021. Entrevista de Reyes Mate encontrada na Revista do Instituto Humanitas, Unissinos, ISSN 1981-8793 (online).

JAMES, Cyrill Lionel Robert. **Os Jacobinos Negros**. (1938). São Paulo: Boitempo, 2000.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LARAIA, Roque B. Povos Indígenas no Brasil, 1998. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Aikewara>>. Acessado em: 05 de ago. de 2020.

LARAIA, Roque B.; MATTA, Roberto da. **Índios Castanheiros**: a empresa extrativista e os índios do médio Tocantins. São Paulo: Difel, 1967.

LARAIA, Roque B.; MATTA, Roberto da. **Índios Castanheiros**: a empresa extrativista e os índios do médio Tocantins. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *In*: DIAS, Alder de Sousa; ABREU, Waldir Ferreira de. **Didáticas descoloniais no Brasil**: uma análise genealógica. Educação (UFSM), Santa Maria, v. 45, jan./dez. 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 71-114, mar. 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuições al desarrollo de um concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. **El giro decolonial**. Reflexiones para una niversidad epistêmica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

MANTELLI, Gabriel Antônio Silveira. Maps and Encountrs: postcolonial approaches to international law and development. 2019. 184 f. Dissertação (Mestrado em Direito e Desenvolvimento) - Fundação Getúlio Vargas, São Paulo, 2019.

MANTELLI, Gabriel Antônio Silveira; ALMEIDA, Júlia de Moraes. Entre o pós-colonial, o decolonial e o socioambiental: leituras sociojurídicas na América Latina. *Sociedade em Debate*, Pelótas, v. 25, n. 2, p. 11-23, mai./ago. 2019.

MBEMBE, Achille. **On the postcolony**. Berkeley/Los Angeles: Califórnia University Press, 2011.

MCEVOY, Kieram; MCGREGOR, Lorna. **Transitional Justice from Bellow: grassroots activism and struggle for change** (Human Right Law in Perspective). Oxford: Paperback, 2008.

MCEWAN, Cheryl. Post-colonialism. *In*: MANTELLI, Gabriel Antônio Silveira; ALMEIDA, Júlia de Moraes. **Entre o pós-colonial, o decolonial e o socioambiental**: leituras sociojurídicas na América Latina. *Sociedade em Debate*, Pelótas, v, 25, n. 2, p. 11-23, mai./ago. 2019.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENDONÇA, Roberta Rayza Silva de. **Direitos Humanos e Refúgio**: vivências de mulheres refugiadas nos países de acolhimento. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) - Universidade Federal de Pernambuco. Recife, p. 241. 2019.

MIGNOLO, Walter. (1998). Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. *In*: Ballestrin, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio-ago. 2013.

MIGNOLO, Walter. (2003). Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. *In*: BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio-ago. 2013.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, nº 94, p. 2-18, jun. 2017.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática da descolonialidade. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. Pensamento decolonial, desprendimento y apertura. *In*: MIGNOLO, Walter (org.). **Habitar la fronteira: sentir y pensar la descolonialidad**. Barcelona: CIDOB, 2015.

MIGNOLO, Walter. The geopolitics of knowledge and the colonial difference. **The South Atlantic Quarterly**, v. 101, n. 1, p. 57-95, 2002.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA. (2015). Entrada e acompanhamento de processos de Anistia passam a ser informatizados. Disponível em: <<https://www.justica.gov.br/news/entrada-e-acompanhamento-de-processos-de-anistia-passam-a-ser-informatizados>>. Acessado em: 05 de mar. de 2020.

MIRANDA, Eduardo O. **Corpo-território & Educação Decolonial**: proposições afro-brasileiras na invenção da docência. Salvador: EDUFBA, 2020.

MISOCZKY, Maria Ceci; CAMARA, Guilherme Dornelas. Enrique Dussel: contribuições para a crítica ética e radical nos Estudos Organizacionais. **Cadernos EBAPE.BR**, v. 13, nº 2, p. 287-314, abr./jun. 2015.

MONTEIRO, Jhon Manuel. **Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e Indigenismo**. 2001. 233 f. Tese (Livre Docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2001.

MORAIS, Taís; Silva, Eumano. **Operação Araguaia**: os arquivos secretos da guerrilha. 2 ed. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

OKELLO, Moses Chrispus. Elevating transitional local justice or crystalizing global governance. *In*: SHAW, Rosalind; WALDORF, Lars; HAZAN, Pierre (Org.). **Localizing transitional justice: interventions and priorities after mass violence**. Stamford: Stamford University, 2010.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Os atalhos da magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 3, n. 2, 1987.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino**. Desde el feminismo comunitário. La Paz: CEDEC, 2008.

PASSOS, Maisa Carla Pinto; CHAMPLIAU, Renata Bastos Santos. O colonizado vai à escola do colonizador: reflexões sobre as imagens de um livro didático da escola colonial francesa Argélia. **Teias**: Rio de Janeiro, ano 11, nº 21, jan./abr. 2010

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer decolonial: quando as teorias viajam. **Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos/SP, v. 5, n. 2, jul./dez. 2015.

PIB. Povos indígenas no Brasil: Serviço de Proteção aos Índios, 2018. Disponível em:

<[https://pib.socioambiental.org/pt/Servi%C3%A7o de Prote%C3%A7%C3%A3o aos %C3%8Dndios \(SPI\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Servi%C3%A7o%20de%20Prote%C3%A7%C3%A3o%20aos%20Indios%20(SPI))>. Acessado em: 16 de ago. de 2021.

PIUBELLI, Rodrigo. **A Luta dos Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul pelo território**: memórias e imagens do (re)existir num permanente estado de exceção no Brasil (1964-2018). 2019. 158 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional) - Universidade de Brasília. Brasília, 2019.

PONCE GARCIA, Andrea. **Trayectoria de la(s) memória(s) Aikewara: del 'evento' de la Guerrilha de Araguaia a la Comisión de Amnistía en el actual contexto de revisión de la ditadura brasileña**. 2015. 194 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

PRADO, Felipe Sousa. **O Processo de Militarização das Políticas Indigenistas na Ditadura Civil-Militar Brasileira**. 2018. 183 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Latino-Americano) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, 2018.

PRASAD, Pushkala. Postcolonialism: Unpacking and Resisting Imperialism. *In*: Prasad, Pushkala. **Crafting Qualitative Research: working in the postpositivism traditions**. New York: M. E. Sharpe, 2005, p. 62-181.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de. **Metodologia do Trabalho Científico**: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico. 2. ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

PROGRAMA POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. 2018.

QUIJANO, Aníbal. (2005). Colonialidad del poder y clasificación social. *In*: BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio-ago. 2013.

QUIJANO, Aníbal. (2005). Colonialidade e Modernidade/Racionalidade. Disponível em: <[https://1library.org/document/y4x0lo9z-anibal-quijano-colonialidade-e-modernidade-racionalidade.html?utm\\_source=seo\\_title\\_list](https://1library.org/document/y4x0lo9z-anibal-quijano-colonialidade-e-modernidade-racionalidade.html?utm_source=seo_title_list)>. Acessado em: 10 jul. 2021.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade del poder, eurocentrismo y America Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa Santos; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

QUIJANO, Aníbal; Wallerstein, Immanuel. (1992). Americanity as concept, or the Americas in the Modern World-System. *In*: DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina**: o direito e o pensamento decolonial. Volume IV. Florianópolis: FUNJAB, 2012.

QUINALHA, Renan Honório. **Justiça de Transição: Contornos do conceito**. 2012. 172 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) - Universidade de São Paulo, 2012.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo: um orientalismo americano. **Anuário Antropológico**, Brasília, n. 1, p. 27-48, 2011.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. (2010). Inflexión decolonial: fluentes en el mundo. In: COLAÇO, Thais Luzia; DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial**. Volume IV. Florianópolis: FUNJAB, 2012.

ROCHA, Leandro Mendes. **A política indigenista no Brasil (1930-1967)**. Goiânia: Editora UFG. 2003.

RODRIGUES, Aryon D. As Línguas Gerais Sul-americanas. **Revista Brasileira de Estudos Criolos e Similares**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 6-18, 1996.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas: Exu como educação. **Revista Exitus**, Santarém/PA, v. 9, n. 4, p. 262-289, out./dez. 2019.

SAID, Edward. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UNB, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a Teoria Crítica**. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Cecília Macdowell. Memória na Justiça: A mobilização dos direitos humanos e a construção da memória da ditadura no Brasil. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 88, p. 127-154, 2010.

SAUERBRONN, Fernanda Filgueiras; AYRES, Rosangela Mesquita; LOURENÇO, Rosenery Loureiro. Perspectivas Pós-coloniais e Decoloniais: uma proposta de agenda de pesquisa em contabilidade no Brasil. In: **XL Encontro da ANPAD**, Costa do Saúpe, 2016.

SECRETÁRIA ESPECIAL DE SAÚDE INDÍGENA, Polo Marabá, 2018.

SEGATO, Rita. (2011). Colonialidad y Patriarcado Moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. In: **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

SEGATO, Rita. Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, n. 18, 2012, p. 106-131.

SGNU. (2004). The rule of Law and transitional justice in conflict and post-conflict societies. Disponível em: <<https://www.un.org/ruleoflaw/blog/document/the-rule-of-law-and-transitional-justice-in-conflict-and-post-conflict-societies-report-of-the-secretary-general/>>. Acesso em: 20 jun. de 2021.

SILVA, Daniel Gustavo Bomfim Araújo da. **Nome de Índio é Nome de Gente: o caso Ninawa na justiça do Acre**. 2017. 148 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

SILVA, Elis do Nascimento. **Entre aqueles que incomodam: a práxis antropológica na relação entre hidrelétrica e povos indígenas no Sul do Brasil**. 2016. 238 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2016.

SILVA, João Batista Teófilo. A Comissão Nacional da Verdade e os desafios e limites para a “justiça de transição” no Brasil. São Paulo: **Revista Angelus Novus**, ano VII, n. 12, p. 81-106, 2016.

SIMI, Gustavo Araújo. **Reformatório e Polícia indígena: a experiência de fardamento e disciplina de índios durante a ditadura**. 2017. 126 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

SOAVINSK, Carla. **Terra pela qual se luta, terra na qual se vive: o refazer da vida e da terra dos Avá-Guarani do Oeste do Paraná após o desterro**. 2019. 256 f. Dissertação (Dissertação em Antropologia Social) - Universidade de Brasília. Brasília, 2019.

SOLER, Juan Carlos Vargas. La perspectiva decolonial e sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía. **Otra economía**, v. 26, n. 1, 15-40, 2009.

SOUSA LIMA, Antônio Carlos de. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. *In: Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Marco Zero: UFRJ, 1987.

SOUSA LIMA, Antônio Carlos de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil**. 1992. 335 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1992.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SUBALTERN STUDIES. **Modernità e (post)Colonialismo**. Verona: Ombre Corte, 2002.

TEITEL, Ruti. Transitional justice genealogy. Harvard Human **Right Journal**, v. 16, p. 69-94, 2003.

THE GUARDIAN. Bolsonaro hides Brazil's coronavirus death toll and case totals. The Guardian, 8 jun 2020. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2020/jun/07/bolsonaro-strips-death-toll-and-case-totals-from-brazils-coronavirus-updates>>. Acesso: 07 dez 2020.

THIESEN, Icléia. Documentos “sensíveis”, arquivos “sensíveis”: nem tesouros, nem miragens. *In: Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (ENANCIB)*, Rio de Janeiro, 2012.

TOMASI, Breno. (2019). A criação do Serviço de Proteção aos Índios e a reação conservadora. Disponível em: <<https://www.historiadaditadura.com.br/post/acriacaodoservicodeprotecaoaosindioseareacaoconservadora>>. Acessado em: 15 ago 2021.

TOMASI, Breno. Ditadura Brasileira e Questão Indígena: entre lutas por direitos civis e os debates sobre os direitos humanos no mundo. *Revista Ars Histórica*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 18-36, jul/dez. 2018.

TORELLY, Marcelo D. (2011). Das Comissões de Reparação à Comissão da Verdade: contribuições da Comissão sobre Mortos e Desaparecidos (1995) e da Comissão de Anistia (2001) para a Comissão Nacional da Verdade. *In: GIUSEPE, TOSI et al (org.). Justiça de Transição: direito à justiça, à memória e à verdade.* João Pessoa: Editora UFPB, 2014.

TOSI, Giuseppe; SILVA, Jair Pessoa de Albuquerque e. (2014). A justiça de Transição no Brasil e o Processo de democratização. *In: GIUSEPE, TOSI et al (org.). Justiça de Transição: direito à justiça, à memória e à verdade.* João Pessoa: Editora UFPB, 2014.

TRINIDAD, Carlos Benítez. A questão indígena sob a ditadura militar: do imaginar ao dominar. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 43, n. 1, p. 257-284, 2018.

TRINIDAD, Carlos Benítez. **Un espejo en medio a um teatro de símbolos: el indio imaginado por el poder y la sociedade brasileña durante la dictadura civil-militar.** 2017. 527 f. Tese (Doutorado em Difusão do conhecimento) - Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2017.

VALE, Mayara Nunes de Castro do. [Acesso aos processos da Comissão de Anistia]. Destinatário: Alex Bruno Feitoza Magalhães. Brasília, 3 jun. 2019. E-mail. Disponível em: [Outlook \(live.com\)](mailto:Alex Bruno Feitoza Magalhães). Acesso em 4 mai. 2019.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: história e resistência na ditadura.** São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2014) Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro. Referência incompleta. Disponível em: <<https://ufrj.academia.edu/EVdeCastro>>. Acesso em: 15 ago 2021.

WALLERSTEIN, Immanuel. **El moderno sistema mundial**. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. Madrid: Siglo XXI Editores, 1979.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, resistir, re-viver. In: CANDAU, Vera Maria Ferrão. (org.). **Educação Intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

WASSMANSDORF, Marina Lins. Feminismos de/pós coloniais sob rasura: a perspectiva de gênero e patriarcado de María Lugones, Rita Segato e Julieta Paredes. In: **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13 Women's Worlds Congress**, 2017, Florianópolis. Anais eletrônicos. Disponível em: <[www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499402769\\_ARTIGO\\_FzendoGenero.pdf](http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499402769_ARTIGO_FzendoGenero.pdf)>. Acessado em: 12 jul. 2022.

WELCHERT, Marlon Alberto. Comissões da Verdade e Comissões de Reparação no Brasil In: **Direito Achado na Rua**: Introdução crítica à Justiça de Transição na América Latina. 1ª Ed. Vol. 7. Brasília, DF: UnB, 2015. p. 314-318.

WILLIAMS, ERIC. **Capitalismo e Escravidão (1944)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ZAMORA, José A. História, Memória e Justiça: Da justiça transicional à justiça anamnética. In: SILVA FILHO, José Carlos Moreira da et al (Org.). **Justiça de Transição na Américas: Olhares interdisciplinares, fundamentos e padrões de efetivação**. Belo Horizonte: Fórum, 2013.

ZYL, Paul van. (2011). Promovendo a justiça transicional em sociedades pós-conflitos. In: REÁTEGUI, Félix (org.). **Justiça de Transição**: manual para a América Latina. Brasília: Comissão de Anistia, Ministério da Justiça; Nova Iorque: Centro Internacional para a Justiça de Transição, 2011.

## APÊNDICE A – EXPOSIÇÃO DE MOTIVOS

### EXPOSIÇÃO DE MOTIVOS – ACESSO AOS DADOS COMISSÃO DE ANISTIA

Por meio deste exponho, sucintamente, os motivos pelos quais necessito de acesso às informações presentes no acervo da Comissão de Anistia do Ministério de Justiça.

Estou cursando mestrado pelo Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco, na Linha de Pesquisa: Democracia, Educação em Direitos Humanos e Cidadania. Tenho como orientador o Prof.º Dr. Jayme Benvenuto Lima Junior. Meu Projeto de Dissertação do mestrado é provisoriamente intitulado: *“MARCADORES DA COLONIALIDADE EM PROCESSOS QUE JULGAM A REPARAÇÃO DE VIOLAÇÕES DE DIREITOS HUMANOS SOFRIDAS POR POVOS INDÍGENAS E TRADICIONAIS NA DITADURA MILITAR BRASILEIRA”*.

A ideia central sob a qual está articulada a pesquisa parte da ideia de estudar os processos que julgam a reparação de violações de direitos humanos que perfizeram a ditadura militar, visando aprofundar a discussão sobre os povos indígenas e tradicionais.

A pesquisa tem como foco analisar, através de descritores, representações de marcadores da colonialidade – presentes (ou não) em processos que julgam a reparação de violações de direitos humanos sofridas por povos indígenas e tradicionais – Possibilitando-nos organizar reflexões sobre a invisibilização de alguns sujeitos e do (re)existente margeamento na e da justiça de transição, em especial povos indígenas/tradicionais.

Em suma, pretendemos relacionar os estudos pós-coloniais e decoloniais ao campo da justiça de transição, tendo esta pesquisa documental/empírica no acervo da Comissão de Anistia do Ministério de Justiça enquanto universo da discussão e análise.

Assim, com vistas à realização deste estudo, venho por meio deste solicitar, encarecidamente, a assistência no que tange à autorização para acesso a requerimentos feitos por povos indígenas e tradicionais à Comissão de Anistia, necessários à concretização deste estudo.

Nos colocamos à disposição para quaisquer outros esclarecimentos nos seguintes contatos: [amagalhaesb@outlook.com](mailto:amagalhaesb@outlook.com) e [REDACTED]



Alex Bruno Feitoza Magalhães

Graduado em Direito (UNIFAVIP)

Mestrando em Direitos Humanos (UFPE)

Pós-Graduando em Filosofia e Teoria do Direito (PUC/Minas)

**ANEXO A – TERMO DE RESPONSABILIDADE**

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA  
COMISSÃO DE ANISTIA

**TERMO DE RESPONSABILIDADE**

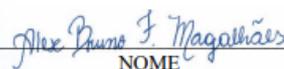
Declaro estar ciente de que o acesso às informações relativas a terceiros, contidas em documentos da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça, decorre de seu relevo histórico e do caráter público das decisões do colegiado, e me comprometo a não utilizar tais informações de forma a causar dano à honra ou à imagem de terceiros, bem como a seu direito de privacidade.

Assim, declaro estar ciente de que poderei ser responsabilizado, **administrativa, civil e penalmente** por eventuais danos decorrentes da divulgação ou exploração indevida das referidas informações, nos termos da Lei n.º 12.527, de 18 de novembro de 2011 (Lei de Acesso à Informação), e demais dispositivos legais aplicáveis.

Declaro ainda estar ciente da obrigatoriedade de citar a fonte direta (Comissão de Anistia) e indireta (documento) de toda informação extraída do acervo pesquisado, e da necessidade de respeitar as regras de manuseio de processos informadas pelo Setor de Arquivo e Memória.

Finalmente, declaro estar ciente que este termo de responsabilidade passa automaticamente a integrar os autos do processo acessado.

Caruaru, 26 de abril de 2019

  
NOME

**Informações de Registro:**

Processo ou documento acessado: \_\_\_\_\_

**Dados do requisitante:**

Documento de Identificação: \_\_\_\_\_ Contato (telefone): \_\_\_\_\_

Endereço: \_\_\_\_\_

