

**ALIANZAS AFECTIVAS Y TRADUCCIONES TERRITORIALES: LA
MASACRE TICUNA (1988) EN EL *PROGRAMA DE ÍNDIO***

**AFFECTIVE ALLIANCES AND TERRITORIAL TRANSLATIONS: THE
TIKUNA MASSACRE (1988) IN *THE INDIAN PROGRAM***

Christian Elguera Olortegui

Marist College

christian.elgueraolortegui@marist.edu

<https://orcid.org/0000-0003-1209-9370>

DOI: <https://doi.org/10.36286/mrlad.v3i6.225>

Fecha de recepción: 07.07.24 | Fecha de aceptación: 09.10.24

RESUMEN

El *Programa de Índio* —un programa de radio creado por la União das Nações Indígenas (UNI)— dedicó numerosos episodios a informar sobre la Masacre de Capacete, un atentado en contra del pueblo Ticuna en 1988. Asimismo, el programa cubrió las sesiones del Tribunal Ticuna, en las cuales un grupo de abogados denunciaron el ataque. Considerando este panorama, sostengo que las transmisiones del *Programa de Índio* pueden ser entendidas como alianzas afectivas en una dimensión política. Para comprender este tipo específico de alianzas, propongo el concepto de traducciones territoriales. En resumen, las traducciones territoriales, difundidas a través de las ondas radiales, buscaron transmitir códigos culturales indígenas para producir relaciones entre poblaciones Amerindias y agentes sociales alrededor del país. Mediante la producción de tales alianzas, el *Programa de Índio* trató de proteger las vidas y los derechos territoriales de los pueblos indígenas en la Amazonia Brasileña.

PALABRAS CLAVE: Alianzas afectivas, traducciones territoriales, Masacre de Capacete, Ailton Krenak, *Programa de Índio*.

ABSTRACT

Programa de Índio —a radio show created and produced by the Union of Indigenous Nations (UNI)— dedicated numerous episodes to inform about the Capacete Massacre, an ambush led by colonizers against Ticuna subjects in 1988. The program also covered the sessions of the Ticuna Court, in which lawyers condemned the onslaught. In light of this, I contend that the Indian Program's transmissions could be understood as affective alliances in a political dimension. To comprehend this specific type of alliance, I coin the term Territorial Translations. In sum, the territorial translations, diffused by the radio broadcast, sought to transmit Indigenous cultural codes for forging tight relationships between Amerindian populations and social agents across the country. Through the production of such alliances, *Programa de Índio* tried to protect the lives and territorial rights of Native peoples in the Brazilian Amazon.

KEYWORDS: Affective Alliances, Territorial Translations, Capacete Massacre, Ailton Krenak, *Programa de Índio*.

Seria interesante perceber alguns detalhes que os Ticuna trouxeram agora e que ajudam a compreender bastante a realidade da Amazônia onde o povo Ticuna habita e onde ocorreu esse conflito. A gente Ticuna ocupa um território tradicional as margens de um rio muito grande, que é o Rio Solimões, e que tem uma infinidade de lagos, uma região de muitos lagos onde a gente não indígena, os ribeirinhos que moram perto do Solimões sempre pescaram junto com os Ticuna. E também é uma região que tem a seringa e os trabalhadores não-índios daquela região faziam estrada da seringa, também tiraram seringa na terra dos Ticuna, junto como os Ticuna, e isso nunca foi motivo de conflito, de guerra entre os Ticuna. Não existe na realidade, ali no Solimões, nenhum clima de hostilidade assim racial ao Povo Ticuna, inclusive porque eles são maioria [...], por tanto a gente Ticuna que ao longo desses municípios às margens do Solimões eles são a maioria expressiva, eu um povo que tem uma cultura muito intensa, eles são muito percebidos pela população regional e esse conflito agora ele foi muito manipulado, foi manipulado por estruturas de poder local que tem interesse nas terras Ticuna, que tiram madeira, que devastam floresta nas áreas Ticuna, que invadem os lagos de pesca dos Ticuna.¹

Con estas palabras, Ailton Krenak, líder indígena y presentador del *Programa de Índio*, explicaba las causas que provocaron el atentado contra el pueblo Ticuna el 28 de marzo de 1988. Este acto de violencia fue conocido como la masacre de Capacete. Krenak remarcó que, en la vida cotidiana de la región, los Ticuna mantenían una cercana y dinámica relación con personas no-indígenas, tales como los *ribeirinhos* y *seringueiros*. Sin embargo, esta interacción social fue interrumpida por el inicio de prácticas extractivistas; así, el aumento del extractivismo causó la invasión de tierras, la destrucción de ecosistemas y el homicidio de pobladores indígenas. El clímax de esta tensión ocurrió en aquel marzo de 1988, específicamente en uno de los ríos que cruza el municipio de Benjamin Constant (provincia de Amazonas en Brasil). Se trató de una emboscada liderada por Oscar de Almeida Castelo Branco, quien manejaba un barco desde el cual veinte hombres armados dispararon a un grupo de indígenas de origen Ticuna. El saldo fue la muerte de 14 miembros del pueblo, además de 23 heridos. En aras de denunciar este ataque, el *Programa de Índio* —un programa de radio creado por la União das Nações Indígenas (UNI)— dedicó numerosos episodios a informar sobre los motivos de este atentado y cubrió el desarrollo del Tribunal Ticuna, en el cual los miembros de este pueblo presentaron una denuncia oficial en contra del Gobierno brasileño de esa época. Considerando este panorama, propongo que la cobertura del *Programa de Índio* sobre la masacre de Capacete puede considerarse un caso específico de alianza afectiva. Al respecto, las reflexiones de Ailton Krenak son esenciales para mi lectura. Describiendo las redes nacionales y globales que fue creando entre 1980 y 1990, Krenak subraya que

¹ Cito las declaraciones de los participantes del programa respetando y siendo fiel a su forma de hablar.

esto fue posible gracias a una producción de redes o alianzas afectivas entre sujetos indígenas y aliados estratégicamente elegidos, que bien podían ser miembros de organizaciones humanitarias o los *punks* de Alemania e Inglaterra (Krenak, 2015, p. 252). En la presente pesquisa, me centro en lo que considero un tipo concreto de alianza afectiva que llamo traducción territorial, y que tuvo por objetivo la defensa de vidas y tierras amerindias en la Amazonia brasileña.²

Es importante precisar que mi concepción de traducción excede los marcos de una comprensión lingüística. No entenderé aquí la traducción como una actividad que transita entre una lengua de llegada y una lengua de partida. Más bien, entiendo por traducción territorial una forma de alianza afectiva que se basa en la transmisión de códigos indígenas —desde las aldeas amazónicas hacia los centros urbanos— a fin de promover la producción de interacciones con una variedad de agentes sociales. Para producir alianzas, en el terreno sociopolítico, con instituciones brasileñas e internacionales y para expandir las demandas indígenas a escala nacional e internacional, es preciso trasladar/traducir tradiciones y saberes amerindios.

Fue a través de alianzas afectivas —entendidas en su espesura política, es decir, como traducciones territoriales— que Krenak y la UNI recibieron apoyo político y financiero desde diversas partes de Brasil y del mundo. La extensión geográfica de las alianzas se debió al uso de recursos y plataformas que activaron la difusión de las voces indígenas. Ailton Krenak, como uno de los fundadores de la UNI, identificó tempranamente la importancia de medios de comunicación occidentales para fortalecer los clamores de las poblaciones amerindias en la década de 1980. Este contexto histórico —el retorno a la democracia en 1985— fue además un momento clave para expandir y empoderar la labor de líderes indígenas luego de la hegemonía indigenista y las legislaciones dictatoriales impuestas sobre las comunidades amerindias.³ Así las cosas, el *Jornal Índigena* fue el primer intento de Krenak por divulgar las demandas de estos pueblos al público brasileño entre 1984 y 1985. Posteriormente, en aras de transmitir su

² El concepto de traducción territorial fue propuesto por Christian Elguera en su tesis doctoral *Traducciones territoriales: la defensa de territorios indígenas en Perú y en Brasil* (The University of Texas at Austin, agosto 2020). Para una comprensión de este concepto, tanto en su dimensión onto-epistémica, su horizonte de diplomacia política y su impacto social en contextos de colonización, ver Elguera (2021, 2023).

³ En *Brazil Imagined*, Sadlier (2008) ofrece un panorama de las numerosas representaciones indígenas realizadas por intelectuales brasileños no-indígenas tanto en los periodos del romanticismo y el modernismo. Por su parte, en su libro *Native and National in Brazil*, Tracy Devine Guzman (2013) propone hablar de «post-indigenismo» para entender cómo intelectuales indígenas luchan por su soberanía cultural y política en el Brasil contemporáneo.

mensaje a una audiencia mucho más amplia, Krenak y la UNI crearon el *Programa de Índio* en junio de 1985.

En efecto, *Programa de Índio* significó una ampliación de contactos culturales entre las propias comunidades indígenas, de tal modo que representantes de los pueblos Yanomami, Macuxi, Kayapó, entre otros, participaron en los episodios.⁴ De igual modo, las transmisiones radiales incluyeron entrevistas con antropólogos, políticos y académicos brasileños. Esta diversidad de participantes revela que la interacción con aliados fue una práctica constante del *Programa de Índio*. En tal sentido, considero que cada programa es un caso de traducción territorial que consistió en la producción y articulación de una cadena de agentes heterogéneos que, a su vez, abarcan desde el uso de soportes tecnológicos hasta negociaciones con académicos y abogados. Para entender las transmisiones del *Programa de Índio* como traducciones territoriales, considero útil dialogar también con los trabajos de Bruno Latour (2005) y Michel Callon (1984). Ambos autores franceses son considerados los fundadores de la Teoría del Actor-Red, la cual propone que las relaciones sociales son un ensamblaje de agentes humanos y no-humanos. Un caso ejemplar de esta teoría la encontramos en el artículo «Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay» (1984). En este trabajo, Michel Callon plantea un modelo de traducción que se basa en un incesante acoplamiento entre pescadores, larvas, oleajes y moluscos,⁵ lo cual revela la multiplicidad de los agentes imbricados en un proceso de traducción. Siguiendo este modelo, propongo que los episodios del *Programa de Índio*, dedicados a la masacre de Capacete, deben ser entendidos como una articulación/negociación de agentes sociales. Esto puede apreciarse con mayor claridad en la transmisión del Tribunal Ticuna. Dichos episodios reprodujeron tanto los testimonios de sobrevivientes nativos como las denuncias leídas por los letrados que defendían a este pueblo.

Ahora bien, el presente trabajo se divide en cuatro secciones. Primero, brindo información sobre el origen y el contexto del *Programa de Índio*, lo que permitirá comprender su rol esencial en la lucha de los pueblos indígenas por exigir derechos

⁴ Es importante subrayar que el origen de la UNI se debió a estas interacciones entre miembros de diversas comunidades amerindias. Como anota Seth Garfield (2001), «a group of Terena, Xavante, Bororo, Pataxó and Tuxa students studying in Brasilia formed the União das Nações Indígenas» (p. 567).

⁵ Bruno Latour (2005) ha explicado que el origen de la Teoría del Actor-Red se basa en una concepción social de la traducción.

políticos y defender sus tierras amenazadas por el colonialismo en Brasil.⁶ Segundo, ofrezco una explicación del concepto de traducción territorial, como un tipo específico de alianza afectiva. Tercero, analizo los sucesos de la masacre de Capacete y las formas en que el *Programa de Índio* difundió este ataque y apoyo a los sobrevivientes Ticuna. Finalmente, subrayo las concepciones territoriales del pueblo Ticuna —explicadas durante las transmisiones del *Programa de Índio*— con el objeto de aclarar que la masacre de Capacete fue un conflicto medioambiental que también reflejaba las tensiones entre extractivismo y saberes ancestrales.

LA LUCHA DEL PROGRAMA DE ÍNDIO

Desde mediados de 1980, el Núcleo de Cultura Indígena de la União das Nações Indígenas, comenzó una defensa de los derechos de los pueblos amerindios en Brasil. A través del uso de diarios y medios radiales, la UNI ayudaba a resguardar la integridad de las naciones Yanomami, Ticuna, Kaiowá, entre otras. Al respecto, hay que enfatizar en el rol de Ailton Krenak. Este activista e intelectual, oriundo del pueblo Krenak, de Minas Gerais, es uno de los principales defensores de las tierras y vidas de los pueblos originarios en Brasil. Actualmente, es reconocido a nivel mundial como un dirigente, un ambientalista y un escritor cuyas obras son leídas y estimadas, tales como *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), *A vida não é útil* (2020) y *Futuro ancestral* (2022). Entre 1985 y 1991, Krenak se dedicaba a presentar, una vez por semana, el *Programa del Índio*. Transmitido por las emisoras de la radio de la Universidade de São Paulo (USP), dicho programa fue un dispositivo esencial para denunciar las violencias estatales y extractivistas contra las tierras y las vidas indígenas, así como para crear un imaginario de comunidad intertribal. Debido a su experiencia periodística, María Angela Pappiani fue la productora y encargada de las ediciones de cada episodio. En un inicio, las transmisiones se realizaban en el estudio de la USP; luego, el Instituto Sedes Sapientiae ofreció una oficina a la UNI para que, desde allí, pudieran grabarse los programas. Así, las transmisiones persistieron en su esfuerzo por «amansar o branco», frase acuñada por Krenak para explicar cómo la UNI intentaba generar diálogos con la esfera pública brasileña. En tal sentido, el historiador Manuel Coelho Albuquerque (2012) ha anotado que: «O programa trazia, acima de tudo, uma intencionalidade educativa: informar, cativar, ganhar afetosamente Índios e não Índios, convidar os ouvintes para um

⁶ Para más información sobre el *Programa de Índio*, revisar los trabajos de Pappiani (2012), Albuquerque (2012) y Elguera (2022).

mergulho no universo indígena, sensibilizá-los pela conversa informal» (p. 10). Fue un gesto desafiante educar a los colectivos «brancos». Se buscaba demostrar que los sujetos indígenas eran dueños de conocimientos y sistemas políticos propios, que eran capaces de hablar con la nación, de criticar a sus autoridades y defender sus derechos. En estos aspectos reside la importancia del título de esta plataforma radial. Considerando la tradición de violencia ante las naciones indígenas en Brasil, la expresión «de índio» se refiere a una actividad mal hecha, estropeada y tiene un sentido extremadamente peyorativo. Entonces, este nombre, *Programa de Índio*, fue escogido para desafiar el colonialismo promovido por la dictadura brasileña en contra de las poblaciones amerindias.⁷

Sobre esta violencia dictatorial, mencionemos algunos ejemplos. En 1969, los militares crearon el reformatorio Krenak, donde los sujetos indígenas recluidos eran explotados y sometidos a diversas torturas. Asimismo, la dictadura promovió el exterminio del pueblo Waimiri Atroari en 1974. En *Victims of the Miracle*, Shelton H. Davis recuerda que la construcción de la carretera Trans-Amazónica entre 1970 y 1974, como parte de las políticas desarrollistas de la dictadura, provocó la destrucción de aldeas Parakanã y Kreen-Akarore (1977, p. 76). Finalmente, el presidente João Baptista Figueiredo, en 1983, firmó la exposición de motivos N.º 055 que incentivaba el avance de la industria minera en territorios nativos. La UNI confrontó estas prácticas de colonización y buscó demostrar, en el contexto del retorno a la democracia, que los sujetos indígenas podían participar en la vida política del país, organizaban protestas, viajaban a Europa y Estados Unidos; de tal manera, afirmaba que no eran, y nunca fueron, unas «crianças», sino ciudadanos con derechos.⁸

Programa de Índio creó un frente de alianzas y solidaridades capaces de confrontar las políticas coloniales del estado brasileño tanto en el periodo del tránsito hacia la democracia como durante el gobierno de José Sarney. Es decir, la radio ayudó a reforzar la agencia del movimiento indígena en un periodo de transformaciones políticas en el país. En ese orden de ideas, *Programa de Índio* se dedicó a producir alianzas

⁷ Las políticas indigenistas de la dictadura buscaron la integración/aculturación de los pueblos indígenas a la sociedad brasileña. Como bien apunta Michelle Reis de Macedo (2023): «para a Ditadura Civil-Militar, os modos de vida indígena eram considerados empecilhos ao progresso do país e precisavam ser superados» (p. 10).

⁸ Durante la dictadura, la noción de *criança* fue usada para negar los derechos de los sujetos indígenas. Sobre el estatuto legal de los pueblos amerindios durante la dictadura militar, es indispensable revisar el libro *Os direitos do Índio*, editado por Manuela Carneiro da Cunha en 1987.

afectivas, esto es, redes construidas mediante contactos estratégicos, negociaciones e inclusiones que tenían como prioridad fortalecer y difundir los reclamos indígenas. Krenak (2015) explica este proceso en la siguiente cita:

A gente foi qualificando esses aliados, buscava aliar esses tipos de competência que achava importante para nós, e sabia também que os índios não iam fazer isso. Nenhum de nós ia virar especialista e ficar na Europa fazendo opinião pública, mas íamos ter aliados que fariam isso na Europa, na língua deles, no país deles. A gente sabia que éramos poucos e não tinha gente para ocupar todos os espaços, então tivemos que nós replicar nos nossos aliados. (pp. 250-251)

En este trabajo considero que las traducciones territoriales son una forma de producir alianzas afectivas, según lo planteado por Krenak. Como una expresión de las alianzas afectivas, las traducciones territoriales difundidas por el *Programa de Índio* se basaban en dos ejes. Primero, cada discurso de Krenak, cada sección musical, cada entrevista y grabación, buscaba transmitir epistemes y prácticas basadas en las relaciones de los pueblos indígenas y sus territorios. Segundo, el objetivo de dicha transmisión era forjar redes con aliados a escala nacional y así fortalecer las demandas indígenas, especialmente durante el proceso de la Asamblea Constituyente en Brasil.

Como primera prioridad, la UNI y el *Programa de Índio* tejieron alianzas entre los propios pueblos indígenas de Brasil, de modo que pudieran articularse diferentes experiencias culturales y diversas exigencias políticas. En cada *show* radial se difundieron las tradiciones, canciones y conflictos de los Suruí, Macuxi, Xavante, Kaxinawá o Maxakali, entre otros. Se trataba de crear un sentido comunitario de indigenidad para reforzar las demandas de cada pueblo.⁹ Por ello, esta experiencia radial posibilitó un proceso de visibilidad y audibilidad de los conflictos territoriales que numerosas naciones amerindias venían sufriendo ante los proyectos de desarrollo nacional y el colonialismo liderado por *fazendeiros*, *madeireiros* y *garimpeiros*. Miembros de las poblaciones Yanomami, Krenak, Kayapo, por ejemplo, pudieron traducir/transmitir sus propias tradiciones, sus propios afectos y agendas políticas para confrontar prácticas de exterminio, tales como invasiones, masacres o genocidio cultural. A través de cada programa, los oyentes que escuchaban las traducciones conocían la crueldad de la colonización en las *aldeias* y, en paralelo, percibían otras concepciones territoriales y

⁹ Para la UNI, fue preeminente que los miembros de cada pueblo amerindio pudieran conocerse. Con este fin, apoyaron una serie de encuentros, tales como un congreso de pueblos indígenas de Minas Gerais en 1984.

otras formas de ocupación ancestral basadas en las relaciones entre colectivos humanos y no-humanos.

Asimismo, para lograr defender sus tierras, los organizadores del *Programa de Índio* reconocieron que era primordial no rechazar las interacciones con grupos no-indígenas. Por el contrario, cada transmisión buscaba producir alianzas con la esfera pública brasileña e internacional en diálogo con corrientes académicas de la antropología, con discursos ecológicos o indigenistas. La forma en que la UNI y el *Programa de Índio* se acoplaron a estos lineamientos destaca la creatividad de los líderes indígenas para aprehender y resemantizar a su favor códigos culturales de raíz occidental a fin de confrontar jerarquías de poder.¹⁰ En el caso que analizaré en este artículo, los sobrevivientes Ticunas de la masacre de Capacete pudieron expandir sus denuncias gracias al formato radial, la grabación de entrevistas y la transmisión de sus declaraciones. De esta manera, los programas radiales fueron una herramienta que les permitió transmitir sus memorias del atentado y diseminar sus formas de sentir, comprender y habitar sus territorios. La finalidad de este proceso fue promover alianzas con las audiencias brasileñas, generar una comunidad de aliados que sintieran el dolor, pero también las resistencias del pueblo Ticuna.

ALIANZAS AFECTIVAS O CÓMO CREAR REDES CON AGENTES SOCIALES

¿Cómo entender la producción de negociaciones políticas y relaciones diplomáticas desde una toma de posición indígena? Para formular una respuesta me baso en la noción de red expuesta por Ailton Krenak y que él llamó «alianzas afectivas». Durante una entrevista con Sergio Coh en 2013, titulada «Eu e minhas circunstâncias», Krenak explicó la dinámica de las alianzas afectivas en la década de 1980 y cómo éstas potenciaban su lucha, protegían su seguridad y se basaban en un principio de confianza:

Eu já experimentava a atuação em rede, porque sabia que estava no Brasil, no Mato Grosso, mas tinha um cara na Holanda que não falava português, nem eu holandês, mas que sabia que eu estava fazendo aquela trajetória e ele estava divulgando aquilo. Eu tinha certeza que ele estava fazendo isso, e que aquilo resultava em potência para o que eu

¹⁰ Analizando el trabajo de Denilson Baniwa en años recientes, Jamille Pinheiro Dias, con agudeza, observa lo siguiente acerca de cómo artistas indígenas desafían discursos y prácticas de poder. En un notable pasaje, Dias (2022) acota: «While it may look as a contradiction, the fact that Baniwa and other Indigenous artist in Brazil are using museums —the very spaces that have historically excluded them from the art canon— as platforms to showcase their works is a conscious effort to subvert the authority of dominant forms of representation» (p. 151). A pesar de esta lectura, cabe preguntarse si las obras de artistas indígenas como Baniwa no terminan replicando un discurso multicultural de inclusión en los museos occidentales, lo que Silvia Rivera Cusicanqui (2010) llama —hablando de las elites bolivianas— «un discurso retórico y esencialista, centrado en la noción de ‘pueblos originarios’» (p. 58).

estava fazendo. Isso é rede. Na mesma hora que eu estava indo para uma situação de risco, que amanhã eu poderia estar preso ou morto, tinha um cara levantando fundos lá na Holanda para eu continuar fazendo hoje, amanhã e depois de amanhã. Isso é rede, cara. E não tinha contrato, protocolo. Era uma relação de confiança, que eu chamei de alianças afetivas (Krenak, 2015, p. 251).

En esta cita es importante advertir cómo Krenak acentúa que estas alianzas contribuyeron a conservar su seguridad personal en los años de 1980. La frase «amanhã eu poderia estar preso ou morto» hace alusión, por un lado, al control bajo el que vivieron los pueblos indígenas dentro de un régimen dictatorial de 21 años, siempre vigilados y tutelados según estamentos legales;¹¹ por otro lado, estas palabras resumen los numerosos ataques que recibió Krenak a lo largo de su trabajo en la UNI, siempre viviendo entre amenazas y represiones que tenían por objetivo impedir o disminuir el empoderamiento amerindio en aquellos años.¹² Además, resulta necesario detenerse en la expresión «uma relação de confiança». En consecuencia, Krenak no buscaba tejer las alianzas con la ciudadanía brasileña de un modo impersonal, como si tratara con entidades abstractas, ni tampoco reproducir las relaciones jerárquicas que los pueblos indígenas habían mantenido con instituciones estatales, verbigracia la FUNAI.¹³ Finalmente, el adjetivo «afetivas» remarca la forma en que se producían estas alianzas: para establecer lazos era indispensable cimentar una relación de cercanía y solidaridad.

En una conversación con Eugênio Bucci y Alípio Freire en 1989, titulada «Receber sonhos», Ailton Krenak detalla una lista de aliados que apoyaron las luchas de la UNI, y destaca los casos de Sedes Sapientiae y el Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. En la misma entrevista leemos esta importante acotación de Krenak sobre las características de las alianzas afectivas: «as alianças afetivas são feitas com base em outros princípios: identidade, conhecimento, respeito mútuo, amizade e uma profunda

¹¹ Álvaro Tukano (1984), fundador de la UNI y uno de los líderes indígenas más respetados en Brasil, indicó que: «A união entre os Índios é necessário, porque somos muito avistados pela civilização» (p. 2). Ser «avistados» se refiere aquí a la forma en que la dictadura observaba a las naciones indígenas para controlarlas. La dictadura buscó un control basado en la producción de archivos, de tal modo que pudieran conocer cada actividad sobre los pueblos indígenas. Al respecto, recordemos que «[O]ne of the divisions of the Conselho de Segurança Nacional (National Security Council) conducted studies, elaborated reports, and formulated policy on matters concerning indigenous populations, Amazonian settlement, and land conflicts» (Garfield, 2001, p. 142).

¹² En la entrevista citada, Krenak (2015) confiesa: «O governo começou a criminalizar algumas dessas lideranças indígenas. Eu mesmo, em vários momentos, sofri constrangimento. Se existisse a palavra bullying, eu diria que era bulinado o tempo todo, porque quase todo gol que eu tentava fazer, vinha um cara me canelando. Eu recebia cartão vermelho, canelada e tudo» (p. 253).

¹³ La FUNAI ha sido una entidad que ha ejercido relaciones paternalistas con los pueblos amerindios de Brasil, ya que dicha institución surgió para legitimar y fortalecer el rol tutelar del gobierno en las comunidades indígenas. Sobre este punto, João Pacheco de Oliveira (2014) enfatiza que «[A] tutela é uma forma de dominação» (p. 130).

compreensão do outro» (1989, p. 10). Considerando tales palabras sobre su lucha en los años 80, es plausible sostener que los episodios del *Programa de Índio* son casos de alianzas afectivas en una dimensión sociopolítica, vale decir, una modalidad específica que llamo traducción territorial. En resumen, entiendo por traducción territorial a una práctica de transmisión cultural que tuvo por objetivo una interacción política entre pueblos indígenas y la esfera pública brasileña. La traducción territorial —entendida como una expresión política de las alianzas afectivas— buscó reforzar y difundir la lucha de los pueblos indígenas por derechos constitucionales y la demarcación de sus tierras. De esta manera, en el caso específico del *Programa de Índio*, los episodios aspiraban a que el público sintiera una proximidad hacia los pueblos indígenas, que cada oyente pudiera percibir los efectos de sus reclamos y acaso sentirse animado a apoyar su causa. Dichos aspectos demuestran el espesor sociopolítico de las alianzas afectivas, tal como Krenak enfatizaba recordando su trabajo en los años 80. Como ejemplos podemos mencionar las transmisiones en las que Davi Kopenawa describió sus viajes a Europa (Elguera 2016), las entrevistas con Apolônio Xocó sobre los conflictos territoriales de su pueblo y las conversaciones con Biraci Yawanawá acerca de su participación en el Congresso do Instituto Indigenista Interamericano (New Mexico, USA).

En escritos y entrevistas recientes, Ailton Krenak ha resaltado que las alianzas afectivas también ocurren entre colectivos humanos y los múltiples seres que habitan los territorios indígenas, de ahí que pueda hablarse de alianzas afectivas con los ríos. En una entrevista reciente, Krenak remarca este punto:

As possibilidades de aliança não se dão só no plano das relações sociopolíticas, no plano das idéias, no que é possível estabelecer de colaboração entre uma nação e outra, entre uma sociedade e outra. Quando eu vou a um riacho, a uma fonte, naquela nascente eu estabeleço uma relação com ela [...] e uma dádiva maravilhosa, que me conecta com outras possibilidades de relação com as pedras, com as montanhas, com a floresta. (2017, p. 64)

En el cuarto capítulo de *Futuro ancestral* (2022), Krenak propone que las alianzas afectivas son una alternativa ante las alianzas propias de un sindicato o un partido en la sociedad occidental. Plantear este contraste le permite afirmar lo siguiente:

fui experimentar a dança das alianças afetivas, que envolve a mim e uma constelação de pessoas e seres na qual eu desapareço: não preciso mais ser uma entidade política, posso ser só uma pessoa dentro de um fluxo capaz de produzir afetos e sentidos. (p. 42)

De acuerdo con este planteamiento, las alianzas afectivas carecerían de un horizonte político (en el sentido de *polis*) o, más exactamente, su búsqueda ya no sería construir redes políticas solo en la esfera pública. Más bien, esta nueva concepción de alianza se basa en interacciones ontológicas que hacen posible «experimentar o encontro com a montanha não como uma abstração, mas como una dinâmica de afetos» (2022, p. 42).

Sitúo esta investigación en la línea de las alianzas afectivas que tienen un objetivo sociopolítico y que he llamado traducción territorial en diálogo con las declaraciones de Krenak en 1989. Traducir saberes tiene una finalidad concreta en el campo de las relaciones de poder, a saber: establecer negociaciones con las clases intelectuales y políticas del país, tal como demostraré en las siguientes páginas. Así, las alianzas —en su amplitud política— fueron fundamentales para empoderar la participación de los líderes indígenas en el giro democrático del país. Daniel Munduruku, en *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*, enfatiza que las alianzas fueron primordiales para la obtención de derechos territoriales y ciudadanos. Acota Munduruku (2012) que: «Está claro que, sem o apoio das entidades de classes ou das instituições religiosas, o Movimento Indígena não teria acontecido com a força e continuidade necessárias para fazer frente às suas demandas sociais» (p.188). La necesidad de producir alianzas fue también resaltada por Jorge Terena. Durante la segunda reunión de la «Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias» (9 de abril de 1987), Terena señaló que:¹⁴

nós [Índios] não temos nenhum representante legítimo aqui dentro desta Casa [o Congresso], mas nós temos vários aliados, tanto deputados como Senadores, porque realmente nós precisamos de um maior número de aliados aqui dentro, para que nós possamos realmente conseguir colocar dentro da constituição os nossos direitos. (como se cita en Lacerda, 2008, p. 56)

Siguiendo las palabras de este líder, considero que la traducción territorial —como un tipo de alianza afectiva— fue una práctica urgente en un contexto de jerarquías de poder a nivel político. Recordemos que, en las elecciones de la Cámara Federal de 1986, ningún candidato indígena fue elegido. La UNI había lanzado las candidaturas de Mário Juruna, Idjahuri Karajá, Marcos Terena, Álvaro Tukano, Biraci Yawananá, Gilberto Macuxi y Davi Yanomami. A pesar de contar con el apoyo del Partido dos Trabalhadores,

¹⁴ Esta Sub-Comisión estaba encargada de redactar los capítulos constitucionales concernientes a los derechos indígenas.

la campaña de estos líderes, bajo el lema «Votar no Índio é um ato de legítima defesa», no logró ningún resultado. Teniendo en cuenta este panorama, la UNI comenzó a crear redes de negociación con una variedad de agentes para tener injerencia en las decisiones de la recién formada Asamblea Constituyente.

Es en este punto que la traducción territorial no debe ser entendida solo como una transmisión cultural, epistémica y ontológica, pues, para forjar alianzas, no solo basta compartir saberes y afectos. Como demuestran las actividades de la UNI, y los episodios del *Programa de Índio* en los momentos del debate constitucional, los sujetos indígenas identificaron que era preciso forjar negociaciones concretas con múltiples agentes sociales que pudieran defender y hacer visibles sus derechos. En aras de entender este proceso, considero pertinente dialogar con los conceptos propuestos por Bruno Latour y Michael Callon sobre la sociología de la traducción. La traducción, desde este marco, es entendida como una cadena de interacciones con diversos actantes que pueden ser tanto humanos y no-humanos. Dentro del corpus teórico construido por Latour, la traducción es entendida como una relación que «induces two mediators into coexisting» (2005, p. 108). Se trata, como bien explica este autor francés, de «an association between entities which are in no way recognizable as being social in the ordinary manner, except during the brief moment when they are reshuffled together» (p. 65). Cuando Latour habla de una asociación, allende lo que se entiende por «lo social» de modo convencional, se refiere al tipo de contacto entre agentes. Los actantes sociales no existen aislada o estáticamente, sino que funcionan dentro de combinaciones heterogéneas que generan un ensamblaje. Para Latour, las relaciones entre agentes no son momentáneas o no solo influyen en un único individuo, sino que cada agente participa dentro de una cadena de transformaciones. Por ello, comentando el trabajo de Callon citado líneas arriba, Latour enfatiza que: «Scallops make the fisherman do things just as nets placed in the ocean lure the scallops into attaching themselves to the nets and just as data collectors bring together fishermen and scallops in oceanography» (2005, p. 107). Estamos ante una cadena de contactos que va modificando a cada uno de los actantes involucrados y produce nuevas relaciones, las cuales no son casuales o efímeras.

El episodio del *Programa de Índio* transmitido el 5 de junio de 1988 explica, con claridad, cómo los pueblos amerindios produjeron alianzas en un sentido político, es decir, traducciones territoriales. Este episodio celebró que los derechos indígenas habían sido aprobados en la Asamblea Constituyente y que pronto serían reconocidos en la nueva

constitución brasileña. Parte esencial de este logro fue que los sujetos indígenas activaron una cadena de negociaciones con un *corpus* diverso de agentes sociales. Primero, consideremos la movilización de comitivas indígenas que viajaron desde sus aldeas hacia el Planalto de Brasilia, sede donde los políticos del país discutían sobre la nueva carta magna. El programa de ese día (5 de junio) comienza con un canto Kayapó de festejo. La inserción de este sonido ritual al inicio cumple la función de mostrar la presencia de estos sujetos en los espacios donde se debatían las leyes de la nueva constitución, no dentro del Planalto, sino en sus alrededores. Posteriormente, Krenak explica que delegados de los pueblos amerindios se instalaron en la ciudad capital brasileña para tener noticias e interactuar con miembros del Congreso. A continuación, Krenak nos transporta hacia los momentos exactos en que los grupos indígenas interactuaron entre ellos y también con políticos del país antes de aprobarse la constitución. En aquella transmisión, recuerda lo siguiente:

num setor de chácaras, próximo do centro de Brasília [...] nós instalamos uma aldeia ali, e dali nos deslocávamos diariamente para o Congresso. À noite, nos reuníamos permanentemente também pra discutir, pra avaliar, conseguimos até levar alguns deputados ao nosso acampamento para ouvir a opinião de algumas das lideranças que vieram para Brasília, pra debater conosco. (*Programa de Índio*, 5 de junio de 1988, s/p)

Se advierte en la cita cómo estos grupos nativos propiciaron una fluida y continua cadena de asociaciones con una variedad de diputados, a quienes incluso invitaron a participar de sus reuniones. Rosane Lacerda (2008) confirma esta interacción en su libro *Os povos indígenas na constituinte*. Según la autora, un día antes de la votación en la asamblea —el 24 de mayo de 1988—, «no Congresso Nacional os índios formaram um corredor polonês à entrada do plenário da Câmara, abordando os constituintes que chegavam com a distribuição de material em favor das emendas e destaques favoráveis a seus direitos» (p. 122). Resaltemos que el contacto es aquí mucho más próximo, pues involucra una cercanía corporal (la imagen del corredor polonês) y una presentación de documentos específicos a los aliados. Por lo tanto, considero que *Programa de Índio* del 5 de junio de 1988 buscó mostrar a la audiencia brasileña que la constitución aprobada, y más específicamente la sección dedicada a los pueblos originarios, fue el resultado de una producción de alianzas afectivas, esto es, un proceso de traducciones territoriales basado en las negociaciones entre mediadores indígenas y aliados.

EL TRIBUNAL TICUNA: TRADUCCIÓN TERRITORIAL COMO CADENA DE INTERACCIONES

Un caso histórico de exterminio denunciado por el *Programa de Índio* se trató de la masacre del pueblo Ticuna en la localidad de São Leopoldo (Benjamin Constant, Amazonas), y que fue conocida como la masacre de Capacete, ocurrida el 28 de marzo de 1988. Las muertes de 14 sujetos Ticuna, además de 27 desaparecidos y 23 heridos, fue el resultado del proyecto de exterminio de los madereros ubicados en aquella región. Luego de la masacre, el *Programa de Índio* dedicó diversos episodios para denunciar los asesinatos y difundir las memorias y los reclamos de los Ticuna contra esta emboscada. El soporte radial posibilitó fortalecer las acusaciones de los Ticuna y facilitó la producción de alianzas con políticos e intelectuales brasileños.

El episodio del 10 de abril de 1988 tuvo por objetivo transmitir a la sociedad civil la brutalidad del ataque. Aquel día, Krenak comenzó su transmisión con estas palabras: «Bom dia, ouvintes, *Programa de Índio* está chegando aqui hoje com um tema um pouco pesado, que é o caso que envolveu a gente Ticuna, lá do rio Solimões no Amazonas» (*Programa de Índio*, 18 de abril de 1988, s/p). El presentador explicó que un grupo de madereros, contratados por el colono Oscar Castelo Branco, emboscó por sorpresa a un grupo de Ticunas que, desarmados, navegaban el río Solimões en São Leopoldo.

De acuerdo con Krenak, este asesinato se debió a la negligencia de las autoridades oficiales por demarcar tierras indígenas. En efecto, a pesar de las movilizaciones de la UNI, los miembros de la FUNAI seguían retrasando o interrumpiendo la demarcación de muchas tierras indígenas. Motivados por esta ineficiencia estatal, numerosos colonos iniciaron sus invasiones dentro de estos territorios sin recibir ninguna penalidad. La raíz de la masacre, entonces, se encuentra en las invasiones de los colonos que buscaban explotar recursos naturales en esta región amazónica y cuya violencia era avalada por la ideología desarrollista del Estado brasileño.¹⁵ Tal como explicó Ailton Krenak, en la emisión del día citado, las muertes Ticuna:

¹⁵ El gobierno de José Sarney promovió el *Projeto Calha Norte* en 1985. Debido a esta medida, numerosas tierras ancestrales perdieron su estatus legal y los colonos de la zona se vieron libres de organizar invasiones y matanzas. Sarney, además, aprobó las leyes N.º 94.606 (07/14/1987) y N.º 97.507 (02/13/1989), las cuales legitimaban operaciones extractivistas en los territorios de los pueblos Waimiri-Atroari y Yanomami. Estas leyes, firmadas en tiempos de democracia, repetían el modelo del cenáculo dictatorial toda vez que vulneraban los derechos territoriales de las poblaciones indígenas. En su libro *Memory's Turn: Reckoning with Dictatorship in Brazil*, Rebecca J. Atencio (2014) advierte que Sarney fue cercano a las políticas dictatoriales y que nunca marcó distancia con los crímenes de la dictadura brasileña.

tem uma origem na questão das terras, tem uma origem nos conflitos de interesse que se abatem sobre os territórios indígenas, e que como o governo não tem tomado medidas, as medidas necessárias para assegurar essas reservas indígenas, isso abre um espaço para o conflito. A omissão da FUNAI, a indefinição do governo em quanto ao reconhecimento das áreas de ocupação indígenas, elas propiciam a aventura de madeiras, de mineradoras, de garimpeiros. (*Programa de Índio*, 18 de abril de 1988, s/p)

En aras de denunciar las causas y a los culpables de este conflicto, delegados del pueblo Ticuna viajaron desde Manaus hacia Brasilia. Este viaje fue el punto de partida de una serie de alianzas entre sujetos indígenas y miembros de la esfera pública brasileña. El 6, 7 y 8 de abril de 1988, una delegación Ticuna, con el apoyo de la UNI y en compañía de Ailton Krenak, pudo explicar los motivos de sus denuncias y logró obtener el apoyo de políticos como Paulo Brossard (el ministro de Justicia) y João Alves (ministro del Interior). El *Programa de Índio* del 10 de abril de 1988 compartió las demandas del líder Pedro Ticuna, quien recalcó que los verdaderos responsables del ataque eran los colonos que no respetaban los derechos territoriales de su pueblo. Según Pedro: «o culpado é o próprio civilizado que se encontra dentro de uma área que já é decretada» (*Programa de Índio* del 10 de abril de 1988, s/p). Para evitar mayores invasiones y asegurar la vida de los Ticuna, solicitó «que sejam analisadas e que sejam realizadas a demarcação da terra» (s/p). El programa de aquella fecha también transmitió la respuesta del ministro João Alves, quien prometió proteger las tierras y enjuiciar a los homicidas. Observamos aquí un claro ejemplo de alianza en su espesor político, esto es, una traducción territorial que abarca la transmisión de las perspectivas Ticuna sobre el atentado y sus tierras, así como una mirada de interacciones materiales e históricas con autoridades políticas del país.

Cabe precisar que la delegación Ticuna también tuvo un encuentro con el presidente de la Asamblea Constituyente, Ulysses Guimarães, a quien presentaron un documento con una lista de peticiones. Los encuentros con aliados en Brasilia, los documentos presentados, las interacciones entre líderes indígenas y estadistas del Planalto, también son ejemplos de traducciones territoriales, ya que revelan una cadena de alianzas. Un punto de partida lo encontramos en la movilidad de los Ticuna hacia Brasilia; luego debemos tener en cuenta cómo la UNI brindó apoyo emocional y logístico a sus parientes. Las negociaciones con dirigentes de la política brasileña fueron un siguiente paso. Finalmente, las denuncias de Pedro Ticuna pudieron ser escuchadas por un público amplio gracias al soporte radial. Esta cadena de interacciones, que conforman una traducción territorial, tuvo como finalidad ganar aliados para la lucha de las víctimas

indígenas. Como resaltó Pedro Ticuna, «o espírito do Ticuna deposita sua confiança nas autoridades que afirmaram que vão resolver o nosso caso» (*Programa de Índio*, 17 de abril de 1988, s/p).

Posteriormente, la delegación Ticuna, siempre contando con el apoyo de la UNI, organizó un evento que sería conocido como el Tribunal Ticuna. Ocurrido en los predios de la Facultad de Derecho de la Universidad de São Paulo, este juicio puede ser considerado uno de los casos más exitosos de una traducción territorial indígena en Brasil. Para Nino Fernandez, el líder Ticuna, este tribunal fue de gran importancia porque permitió reconocer los derechos y las estrategias políticas de los pueblos indígenas para defenderse. Cada uno de los procesos judiciales fue difundido por el *Programa de Índio*. Dicha transmisión fue un gesto de resistencia indígena en contra de un contexto mediático que solo favorecía a los grupos dominantes. Cada programa buscaba que los oyentes pudieran conocer los hechos de la masacre desde la propia experiencia de los Ticuna, más allá de cualquier subalternización en los medios de comunicación. En diálogo con los trabajos de Terence Turner (2002) y Luis Cárcamo-Huechante (2013), considero que la transmisión radial del tribunal Ticuna hizo audibles reclamos que eran ignorados o tergiversados por los medios hegemónicos en Brasil, lo cual brindó un vehículo para canalizar sus reclamos por seguridad y demarcación de tierras.¹⁶

Cabe remarcar que los centros mediáticos siempre fueron hostiles al movimiento indígena, ya sea caricaturizando los modos de hablar de Juruna durante sus discursos públicos (Graham, 2011) o creando una campaña en contra de la autodeterminación indígena defendida por la UNI.¹⁷ Por ejemplo, periódicos como *Correio Braziliense* y *Folha de São Paulo* distorsionaron las luchas nativas por demarcación y ciudadanía. Recordar esta situación es fundamental para entender no solo el gesto de resistencia que significó cada transmisión del *Programa de Índio*, sino también su importancia en la obtención de derechos y fortalecimiento de las demandas indígenas en un contexto de colonialismo interno.¹⁸ Las voces que escuchamos en aquel tribunal hubieran

¹⁶ Por un lado, Turner ha analizado el empoderamiento del pueblo Kayapó mediante la producción de videos. Por otro lado, Cárcamo-Huechante (2013) ha explorado cómo intelectuales del pueblo Mapuche desafían «la colonización acústica» impuesta por medios de comunicación en Chile.

¹⁷ En la entrevista arriba mencionada de 1989, Krenak crítica al programa televisivo *Fantástico* (uno de los más populares en Brasil) por representar a poblaciones indígenas no contactadas como si fueran «indios da idade de pedra» (p. 9).

¹⁸ El concepto de colonialismo interno fue propuesto por Pablo González Casanova (1963). Aplicado al caso que nos compete, el colonialismo interno se refiere a la opresión que ha ejercido la nación brasileña

permanecido olvidadas de no ser por las grabaciones del *Programa de Índio*. Entonces, la traducción/transmisión cobra una dimensión de rescate de los afectos, de los saberes y de las negociaciones encabezadas por los propios sujetos Ticuna.

Como puede escucharse en la transmisión del *Programa de Índio* del 4 de diciembre de 1988, en este tribunal:

estiveram presentes as pessoas Ticunas vítimas desse atentado, que estiveram ali como testemunhas de acusação; esteve o doutor Hermann Baeta, ex-presidente da ordem dos advogados do Brasil, realizando a defesa; Carlos Frederico Marés, jurista, como testemunha ou como advogado de acusação; e presidindo o júri, o doutor Fábio Konder Comparato; nos jurados nós tivemos o deputado Fábio Feldmann, Fernando Gabeira, e o escritor Márcio Souza, amazonense, vizinho e parente do povo Ticuna. (s/p)

La corte se convirtió en un espacio de alianzas donde se imbricaron tomas de posición política, memorias y epistemes. El primer viaje hacia Brasilia y los primeros contactos con políticos del país ahora cobraban mayor espesura y se contaba con la asistencia de abogados y jueces que habían decidido defender la causa Ticuna. De tal modo, el tribunal en tanto espacio puede ser entendido como un ensamblaje donde convergen códigos culturales indígenas junto con protocolos del sistema judicial occidental. Los sobrevivientes de la masacre tradujeron/transmitieron sus heridas y recuerdos de la sanguinaria emboscada. Considerando sus declaraciones en la corte, propongo llamarlos traductores territoriales, cuya labor refleja esa doble articulación indígena de la que hablan Bruce Albert (1995) y Laura R. Graham (2002). En sus declaraciones públicas y en los diálogos con Krenak, estos traductores combinan sus propias experiencias culturales (para demostrar su indigenidad enfatizan sus tradiciones) y sus conocimientos de la cultura dominante (hablan en portugués y reconocen la importancia de cargos políticos como ser elegido concejal).¹⁹

Es importante advertir que, a lo largo de este proceso, los sujetos Ticuna mantuvieron su propia autonomía, lejos de los discursos indigenistas que durante años trataron de controlar u oprimir sus voces.²⁰ Por ello, es necesario no perder de vista la consciencia, la voluntad y el despliegue de estrategias de los traductores territoriales del

sobre las vidas y territorios de los pueblos amerindios en Brasil, ya sea a partir de una lógica paternalista o una economía desarrollista.

¹⁹ En una entrevista en el *Programa de Índio*, Nino Fernandez —líder del pueblo Ticuna— enfatizó que la elección de sujetos indígenas como concejales fortalecía la participación política de su pueblo.

²⁰ Poner de relieve que los traductores indígenas controlan sus propias negociaciones es esencial para confrontar el modelo indigenista que representa a los sujetos nativos como ingenuos y manipulables. Este es el modelo que Bolsonaro promovió al afirmar que el cacique Raoni había sido manipulado por ONG europeas (ver su discurso en la ONU el 23 de septiembre de 2019).

pueblo Ticuna en los viajes a Brasilia, en los episodios del *Programa del Índio* y durante el desarrollo del tribunal. En el transcurso de interacciones con aliados indígenas y no indígenas, los Ticuna ejercieron control de sus alianzas afectivas. Sobre este punto, es importante detenerse en la decisión Ticuna de ser grabados en el *Programa de Índio*, ya que sabían que mediante estas transmisiones radiales su voz podría expandirse, hacerse más concreta y generar interacciones más íntimas con una variedad de oyentes.

De esta manera, podemos percibir cómo el *Programa de Índio* fue una plataforma esencial para la producción de alianzas afectivas con una tonalidad sociopolítica. En otras palabras, las traducciones territoriales producidas durante entrevistas y declaraciones en el tribunal tuvieron por objetivo transportar afectos que se inscribieran en los cuerpos del público, así como sensibilizar a cada radioescucha creando relaciones de cercanía y camaradería. En este caso, las interacciones generan un sonido que transporta afectos. Al respecto, recordemos estas palabras de Latour (2005): «without transformations or translations no vehicles can transport any effect» (p. 214). El sonido de las voces, entendido como el vehículo que hace posibles las alianzas, cumple también la función de materializar, de hacer sensibles los cuerpos Ticuna. Como Jean-Luc Nancy (2007) y R. Murray Schafer (2012) han demostrado, el sonido tiene la capacidad de colocar una presencia delante de nosotros, vale decir, de encarnar o personificar a otro y de aproximarnos a esa corporalidad. Escuchar a los sujetos Ticuna en la corte paulista generó, y aún genera, reacciones en cada radioescucha, que van desde la compasión a la solidaridad.

En la transmisión del tribunal, el 4 de diciembre de 1988, Constantino Ticuna detalló que el motivo de la masacre fue una disputa por tierra, dado que Oscar Almeida Castelo Branco no quería abandonar los territorios indígenas ya demarcados. Según Constantino, este maderero afirmaba que «ele era o dono da terra, que os Índios não tinham nada ali, que tudo era dele» (*Programa de Índio*, 4 de diciembre de 1988, s/p). Durante el ataque a los Ticuna, tal como recuerda este testigo, los madereros estaban armados «com espingarda, calibre 16, com munição, com facão do lado» (s/p), mientras que sus parientes no tenían armamento ninguno. Como consecuencia, Constantino especifica que las víctimas recibieron balas «no braço, no peito, no abdômen, na coxa, na perna, na cabeça, no rosto, em todo canto» (s/p). Sin embargo, la violencia de los colonos no concluyó con la masacre. Pedro Méndez, secretario del Conselho Geral da Tribo Ticuna, informó en el tribunal que, después del atentado, las relaciones con la población

no-indígena se tornaron más hostiles con su pueblo. Tal como observa Méndez, la sociedad blanca de la región no reconocía los derechos indígenas de los Ticuna y afirmaban que «ninguém é mais Índio» (s/p) en la región del Alto Solimões. Asimismo, Méndez sostuvo que los colonos usaron la masacre como «um terror para nós [os Ticuna], como para nos fazer temer [...] para nos deixar na mão as nossas terras, os nossos lagos» (s/p). Se aprecia así que aquel ataque no fue un accidente momentáneo, sino el índice de un plan de exterminio legitimado por el Gobierno federal, el cual no mostró ningún interés en solucionar conflictos que ya habían sido denunciados ante la FUNAI y el INCRA.²¹

Como Ailton Krenak detalló, el primer programa sobre el tribunal (4 de diciembre) estuvo dedicado a escuchar, principalmente, las voces indígenas, mientras que el siguiente episodio (11 de diciembre) se centró en las intervenciones de los aliados legales. Ante la negligencia de las autoridades estatales, los Ticuna buscaron producir alianzas mediante el tribunal para proteger sus vidas y territorios. Los traductores de esta nación pudieron obtener el apoyo de profesores universitarios, diputados y profesionales del poder judicial como Herman de Assis Baeto, Flavio Feldman y Carolina Bore, quienes dieron a sus reclamos una resonancia nacional. En tal sentido, escuchamos las acusaciones de Carlos Frederico Mares, abogado de las víctimas Ticuna, en contra del Estado brasileño. Es necesario recordar que dichas acusaciones fueron leídas en la Faculdade de Direito do Largo São Francisco, grabadas en el Tribunal y luego transmitidas por el *Programa de Índio*. A través de las ondas sonoras, oímos a este abogado subrayar que la masacre de Capacete «significa clara e evidentemente o etnocídio, significa o genocídio de uma população» (*Programa de Índio*, 11 de diciembre, s/p). Con tono categórico, Mares aseveró:

Eu acuso ao governo brasileiro, especialmente representado agora por aqueles que o dia 28 de março tinham o poder, o dever de cumprir a constituição então vigente, as leis e os tratados internacionais, e não fizeram e por não fazerem permitiram que um exército armado privado massacre Índios indefesos. (*Programa de Índio*, 11 de diciembre de 1988, s/p)

Mares argumentó que este atentado era especialmente chocante porque había acontecido en tiempos democráticos y en medio de la escritura de la nueva constitución de 1988. El abogado no solo encontraba las raíces de la masacre en la incompetencia de

²¹ En el Tribunal, João Pacheco de Oliveira indicó que, entre 1985 y la fecha de la masacre, el pueblo Ticuna había presentado cinco documentos advirtiendo sobre los conflictos con los colonos en el Alto Solimões. Estas demandas fueron ignoradas por las autoridades nacionales.

la FUNAI y en los intereses económicos de los madereros, sino también en la lógica de la seguridad nacional, según la cual los Ticuna podían propiciar invasiones del territorio nacional. Es importante notar que, para Mares, aun en la vuelta a la democracia, pervivían preceptos dictatoriales que seguían perjudicando los derechos indígenas.²² Por último, concluyó diciendo «eu peço a condenação do governo brasileiro» (*Programa de Índio*, 11 de diciembre de 1988, s/p). Posteriormente, el jurado Antonio Augusto Arante declaró: «eu concordo com a acusação feita ao governo brasileiro do doutor Carlos Frederico Mares pois tratasse de um crime de etnocídio contra os Ticuna» (s/p).

Flavio Feldman y Fernando Gaveira propusieron comprender la masacre como parte de una tradición nacional de violencia en contra de los pueblos indígenas. Para Feldman, el ataque era un reflejo clarísimo del carácter autoritario del Estado brasileño. Por su parte, Fernando Gaveira sugirió que los orígenes del conflicto estaban enraizados en la ideología dictatorial, por lo que planteó que la sociedad brasileña «é uma sociedade muito estranha que gosta de especular sobre lutas armadas hipotéticas que viram um dia com socialismo, mas ignora sistematicamente uma luta armada real que é feita contra os índios» (*Programa de Índio*, 11 de diciembre de 1988, s/p). El abogado aquí aludía, nuevamente, al discurso de seguridad nacional de la dictadura, el cual promovió una dura represión contra movimientos socialistas en el país. Pero frente a ese enemigo hipotético, Gaveira aclaraba que para el gobierno brasileño el pueblo indígena era un enemigo real, un enemigo que sufría la violencia estatal diariamente, razón por la que indicaba que el problema no solo era la masacre de Capacete, sino que «a nossa sociedade neste momento está maculada por uma serie de sentimentos homicidas» (s/p).

Por último, escuchamos a Fábio Konder Comparato, juez que presidió el tribunal, leer su veredicto. De modo categórico, leyó su sentencia para condenar la violencia en contra del pueblo Ticuna y culpó a los involucrados «pelo assassinio, pela ocupação ilegal da terra, e pela depredação da flora e da fauna do habitat desse grupo etnico, bem como

²² Si bien la tutela no fue una invención de la dictadura (sino que ocurrió con la fundación del SPI en 1911), lo cierto es que los militares usaron ese discurso como parte de su proyecto de seguridad nacional. Forjando la imagen de un indio tutelado, la dictadura buscaba impedir cualquier intervención externa o cualquier contacto con otras culturas extranjeras en la Amazonia. La tutela además era un óbice para las luchas políticas de los pueblos amerindios. En su participación en el Tribunal, Joao Pacheco de Oliveira sostuvo que la tutela del estado brasileño afectaba los derechos territoriales indígenas. En uno de los programas, escuchamos al antropólogo decir lo siguiente: «o exercício da tutela, especificamente no caso do Alto Solimões, tem sido sempre um mecanismo de inibimento, de inibição, da atuação dos índios em relação a defesa de seus direitos» (*Programa de Índio*, 4 de diciembre de 1988, s/p).

pela progressiva destruição da sua cultura» (*Programa de Índio*, 11 de diciembre de 1988). El fallo final determinó que los principales responsables:

por convivência ou negligência, dela continuidade dessa prática prolongada de extermínio físico e cultural, e responsáveis especificamente pelo massacre ocorrido na área do Capacete [...], são o senhor presidente da república José Sarney, o senhor ministro do interior João Alves, o senhor presidente da FUNAI, à época, Romero Jucá Filho. (*Programa de Índio*, 11 de diciembre de 1988)

PLURIVERSOS TICUNA: TRADUCCIÓN TERRITORIAL COMO TRANSMISIÓN ONTO-EPISTÉMICA

A lo largo de las coberturas sobre la masacre de Capacete y el Tribunal Ticuna, Ailton Krenak resaltaba que era preocupante solo ver el aspecto de las denuncias sin contemplar las visiones de la naturaleza de los propios Ticuna. Para él, era igualmente importante reconocer las formas en que los Ticuna se relacionaban con su territorio, pues el interés de este pueblo incluía también «assegurar a regio que eles habitam com os lagos, com a floresta, com os rios, que e o território sagrado do povo Ticuna» (*Programa de Índio*, 4 de diciembre de 1988). De esta manera, el *Programa de Índio* buscó difundir las traducciones territoriales de los Ticuna como una forma de explicar saberes ancestrales. En tal sentido, los traductores territoriales (los sujetos Ticuna entrevistados por Krenak en la radio) transportan una información amerindia que luego se adentra y expande en la esfera pública, hecho que desborda los moldes cognitivos de la sociedad brasileña.

En su declaración en el Tribunal Ticuna, transmitida en el programa del 4 de diciembre de 1988, Ailton Krenak buscó aclarar cómo la nación Ticuna concebía su territorio.²³ Puntualizó que sus parientes defendían sus tierras para preservar «sua maneira de viver nesse lugar»; además, subrayó que la demarcación:

não significa apenas assegurar aos Ticuna a propriedade física, a propriedade material de alguns hectares de terra, mas significa assegurar para o povo Ticuna as condições fundamentais para o estabelecimento da sua relação como um povo, de uma tradição e uma cultura específica e diferenciada de seus vizinhos. (*Programa de Índio*, 4 de diciembre de 1988)

²³ Los Ticuna que sobrevivieron a la masacre, con la ayuda del antropólogo Joao Pacheco de Oliveira, publicaron el libro *Ru Au I Ticunagu Aru Wu'I / A lagrima Ticuna é uma só* (AA.VV., 1988) para denunciar a los «atores sociais, e autoridades que articulam um discurso de justificação da chacina» (p. 3). Se trató de un documento histórico que detallaba, a través de testimonios y notas periodísticas, los ataques de los colonos en el territorio de las víctimas, y que mostraba cómo se ha producido y justificado la lógica del exterminio indígena en Brasil.

Remarcar que los Ticuna poseen una tradición que los distingue como pueblo no pretende romantizar las diferencias indígenas, como si se trataran de un *ethos* primitivo o una representación colonial de la naturaleza (Muyolema, 2001). Más bien, destacar esta noción de «cultura específica e diferenciada» (*Programa de Índio*, 4 de diciembre de 1988) permite entender los motivos de la intolerancia de esos vecinos, específicamente de madereros y pescadores industriales. Su incapacidad para comprender y respetar las relaciones de los Ticuna con sus tierras (y los múltiples habitantes que pueblan estos espacios) provocó numerosos conflictos étnicos en la región del Alto Solimões. Tal como resalta Krenak, en esta transmisión, «os vizinhos [os colonos] não conseguem perceber a relevância do povo Ticuna de preservar os seus lagos, a sua floresta» (*Programa de Índio*, 4 de diciembre de 1988). En efecto, se aprecia que el conflicto territorial, a nivel jurídico, también revela un conflicto ontológico en los modos de percibir y habitar los territorios amerindios en la Amazonia brasileña.

En referencia a cómo los pescadores no-indígenas venían apropiándose de sus territorios, Pedro Inacio, miembro del pueblo Ticuna, mencionó que «[eles] não conhecem a área, não conhecem nada de preservação, eles só pensam em destruir e acabar com tudo» (*Programa de Índio*, 11 de septiembre de 1988,). En este sentido, la lógica del exterminio refleja el desinterés total de los colonos por coexistir con otros mundos, principalmente con el mundo de los seres acuáticos (ríos y peces). Para ellos, solo existía una única realidad en la cual las tierras nativas solo importaban para ser explotadas, casi a la manera de cuerpos residuales que debía ser arrasados y contaminados. En contraste con estas prácticas de extractivismo, Pedro afirmó que la nación Ticuna preserva a los peces como una forma de proteger sus tierras y expresar, además, respeto por los agentes no-humanos que habitan los ríos.

En el *Programa de Índio*, Pedro Ticuna enfatizó el interés de su pueblo por proteger sus bosques, ríos y demás territorios. Señalaba así que «a ideia do Ticuna é preservar para que não acabe a natureza, é preservar isso para o futuro» (*Programa de Índio*, 17 de marzo de 1988). En consecuencia, los Ticuna tenían gran cuidado de no acabar con los peces y usaban la pesca solo para alimentarse dentro de la aldea. Por esto, Pedro resaltó que «não utilizamos a pesca assim para comercio, solo para consumo» (*Programa de Índio*, 17 de marzo de 1988). Finalmente, evocando la historia de su pueblo, recuerda además que la divinidad Motapa pescó a los Ticuna en el igarapé *Eware*. Por esto, él aclara a los radioescuchas que el verdadero nombre de su pueblo no es Ticuna

sino *Magüta* (o la gente pescada con sangre). Tal como puede apreciarse en las declaraciones públicas y escritos del líder y chamán Yanomami Davi Kopenawa, estas perspectivas Ticuna demuestran que los territorios indígenas no son solo hectáreas o propiedades, sino que son espacios relacionales donde múltiples agentes, tanto humanos y no-humanos, están en constante interacción. Por lo tanto, las explicaciones de Pedro buscaron traducir praxis y saberes Ticuna para una audiencia occidental, y el *Programa de Índio*²⁴ contribuyó a expandir la resonancia de esta traducción territorial. En este punto, percibimos que las alianzas acontecen entre sujetos indígenas, activistas, diputados y abogados, pero también los Ticuna como Pedro negocian con los peces y otros seres que habitan los ríos en el Alto Solimões. Esta es la dimensión ontológica y epistémica de las traducciones territoriales (Elguera, 2020).

CONCLUSIONES

Los miembros del *Programa de Índio* (verbigracia, Ailton Krenak) y el pueblo Ticuna actuaron como traductores territoriales, es decir, agentes que buscaron transmitir sus visiones de mundo y reclamos con radioescuchas del país para defender sus territorios y detener la violencia y consecuencias nefastas del extractivismo en la Amazonia brasileña. El uso de herramientas tecnológicas (la transmisión y edición radial), la movilidad del pueblo Ticuna (el viaje desde Benjamin Constant hasta São Paulo), las negociaciones con autoridades brasileñas (por ejemplo, Ulysses Guimarães, uno de los diputados brasileños más distinguidos) y con antropólogos (en especial, João Pacheco de Oliveira, quien escribiera un reporte sobre la masacre) confirman el carácter dinámico y múltiple de las traducciones territoriales como modalidades de alianzas afectivas. Al respecto, es importante advertir que estas pueden expresarse y surgir de diversos modos. Por ejemplo, un tipo de alianza afectiva que Ailton Krenak promovió y defendió, en la década de 1990, fue la colaboración entre la UNI y el Consejo Nacional dos Seringueiros.

En lo que aquí concierne, la traducción territorial es entendida como una forma de alianzas afectivas en dos niveles. Por un lado, la traducción es un traslado de códigos culturales amerindios que se expanden hacia diferentes esferas sociales. Por otro lado, es un encadenamiento de negociaciones concretas con diversos agentes sociales, lo que implica interacciones materiales entre mediadores políticos. La traducción territorial

²⁴ Para comprender la concepción territorial Yanomami es fundamental revisar el testimonio de Davi Kopenawa, titulado *La Chute du ciel (The Falling Sky / A queda do céu)* y publicado en colaboración con Bruce Albert por primera vez en 2010 (Kopenawa & Albert, 2015).

Ticuna, difundida a través del *Programa de Índio*, buscó una expansión de prácticas culturales y una producción de asociaciones estratégicas, y permitió condenar los crímenes de los colonos contra colectivos humanos y no-humanos. En primer lugar, los madereros invadían los territorios de los Ticunas, asentándose en ellos, para lo cual era necesario asesinar a sus pobladores. Poco les importaban los derechos de ocupación ancestral ni mucho menos los derechos humanos de aquel pueblo. En segundo lugar, los colonos que se dedicaban a la extracción de madera o a la pesca ilícita destruían las relaciones entre los Ticuna y las múltiples existencias que constituyen sus territorios (árboles y peces). El historiador Patrick Wolfe (2006) ha indicado que «[S]ettler colonizers come to stay» (p. 388); esto significa que los colonos llegaron con sus modos de vida, sus racionalidades, sus prácticas espaciales y marcos ontológicos, los cuales buscaron imponer sobre los territorios que invadieron. Por tal motivo, el colonialismo en tanto empresa extractivista no solo destruía para reemplazar una cultura por otra, una economía por otra, sino que aspiraba a reemplazar sistemas de poder, saberes y relaciones sociales basadas en las interacciones entre los sujetos Ticuna y sus tierras. De ahí que la violencia colonial interrumpía una cadena de interacciones entre los múltiples habitantes de los territorios indígenas de la Amazonía en Brasil. Así las cosas, las traducciones territoriales realizadas por los Ticuna, propagadas gracias al *Programa de Índio*, demostraron cómo, a pesar de las invasiones y del genocidio de los colonos, estos sujetos indígenas buscaban producir alianzas para defender sus territorios tanto a nivel político, judicial, ontológico y epistémico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA. VV. (1988). *Ru Au I Ticunagu Aru Wu'I / A lagrima Ticuna é uma só*. Magüta.
- ALBERT, B. (1995). *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Universidade de Brasília.
- ALBUQUERQUE, M. C. (2012). Programa de Índio: uma ponte sonora e educativa entre a aldeia e a mobilização étnica e política. *III Seminário Internacional de História e Historiografia*, (1), 20-21.
- ATENCIO, R. J. (2014). *Memory's Turn. Reckoning with Dictatorship in Brazil*. University of Wisconsin Press.
- BOLSONARO, J. (2019). Discurso do presidente Jair Bolsonaro na abertura da 74ª Assembleia Geral das Nações Unidas. *Ministério das Relações Exteriores*. <https://www.gov.br/mre/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/discursos-artigos-e-entrevistas/presidente-da-republica/presidente-da-republica-federativa-do-brasil>

discursos/discurso-do-presidente-jair-bolsonaro-na-abertura-da-74-assembleia-geral-das-nacoes-unidas-nova-york-24-de-setembro-de-2019

- CALLON, M (1984). Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay. *The Sociological Review*, 32(1), 196-233.
- CÁRCAMO-HUECHANTE, L (2013). Indigenous Interference: Mapuche Use of Radio in Times of Acoustic Colonialism. *Latin American Research Review*, 48, 50-68.
- CUNHA, M.C. (1987). *Os direitos do índio: ensaios e documentos*. Editora Brasiliense.
- DAVIS, S.H. (1977). *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil*. Cambridge University Press.
- DIAS, J. P. (2022). Environmental Thinking and Indigenous Arts in Brazil Today. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 31(1), 141-157. <https://doi.org/10.1080/13569325.2022.2089101>
- ELGUERA, Ch. (2016). El viaje como pasaje: movilidad y defensa de lugar en “The Falling Sky”, de Davi Kopenawa. *Amerika*, (14). <https://doi.org/10.4000/amerika.7158>
- ELGUERA, Ch. (2020). *Traducciones territoriales: la defensa de territorios indígenas en Perú y en Brasil (1960-2000)* (Tesis doctoral, The University of Texas at Austin).
- ELGUERA, Ch. (2021). “Manañan allpaykuna”: territorios y cosmopolíticas en los poemas quechua de José María Arguedas. En *Bibliografía sobre la poesía de José María Arguedas* (pp. 19-43). Vida Múltiple; Red Literaria Peruana.
- ELGUERA, Ch. (2022). “Os rios, os peixes, as matas, estão pedindo socorro”: Davi Kopenawa y las soberanías Yanomami en el *Programa de Índio*. *Revista de Estudios Brasileños*, 9(18), 33-46. <https://doi.org/10.14201/reb20229183346>
- ELGUERA, Ch. (2023). Traducciones territoriales en la poesía de Ch’aska Anka Ninawan, Dina Ananco, Gloria Cáceres y Dida Aguirre. En O. Estrada & C. Villacorta (Eds.), *Vivir la violencia en el Perú del nuevo milenio* (pp. 153-176). Ediciones MyL.
- GARFIELD, S. (2001). Beholding the Miracle. Xavante Indians and Economic ‘Development’ under Brazilian Military Rule. *The Americas*, 4(57), 551-580.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (1969). *Sociología de la explotación*. Siglo Veintiuno Editores.
- GRAHAM, L. R. (2002). How Should an Indian Speak? Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere. En Kay B. Warren &

Jean E. Jackson (Eds.), *Indigenous movements, self-representation, and the State in Latin America*, (pp. 181-228). University of Texas Press.

GRAHAM, L. R. (2011). Quoting Mario Juruna: Linguistic imagery and the transformation of indigenous voice in the Brazilian print press. *American Ethnologist*, 38(1), 164-183.

GUZMAN, T. D. (2013). *Native and National in Brazil: Indigeneity after Independence*. University of North Carolina Press.

KOPENAWA, D. & ALBERT, B. (2015). *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. Companhia das Letras.

KRENAK, A. (1989). Receber Sonhos. *Teoria e Debate*, (7), 3-13.

KRENAK, A. (2015). *Encontros*. Azougue.

KRENAK, A. (2017). *Ailton Krenak*. Tembetá.

KRENAK, A. (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.

LACERDA, R. (2008). *Os povos indígenas na constituinte: 1987-1988*. Conselho Indigenista Missionário.

LATOUR, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.

MACEDO, M. R. (2023). Mário Juruna: “o Governo Brasileiro tem medo de me deixar ir”. As estratégias político-jurídicas do indígena Xavante para participar do IV Tribunal Russell em 1980. *Revista Tempo e Argumento*, 15(40), 2-24.

MUNDURUKU, D. (2012). *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. Paulinas.

MUYOLEMA, A. (2001). De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento: Hacia una crítica del latinoamericanismo. En I. Rodríguez (Ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad* (pp. 37-364). Rodopi.

NANCY, J. L. (2007). *Listening*. Fordham University Press.

OLIVEIRA, J. P. (2014). Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. *Mana*, 20(1), 125-161.

PAPPIANI, A. (2012). Programa de Índio: criando uma ponte sonora entre as culturas. *Revista Novos Olhares*, 1(1), 107-118.

PROGRAMA DE ÍNDIO (1985-1991). Ikore. <http://ikore.com.br/programa-de-indio/>

- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- SADLER, D. J. (2008). *Brazil Imagined. 1500 to the Present*. University of Texas Press.
- SCHAFER, R. M. (2012) The Soundscape. En J. Sterne (Ed.), *The Sound Studies Reader* (pp. 95-103). Routledge.
- TUKANO, A. (1984). União das Nações Indígenas - UNI. *Jornal Indígena*, I(1), 2.
- TURNER, T. (2002). Representation, Polyphony, and the Construction of Power in a Kayapó Video. En Kay B. Warren & Jean E. Jackson (Eds.), *Indigenous movements, self-representation, and the State in Latin America* (pp. 230-250). University of Texas Press.
- WOLFE, P. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409.