

Genocidios indígenas en América Latina

COMPILADORES

Carlos Salamanca Villamizar · Alcida Rita Ramos



BENAVIDES MORA BENITES BOLAÑOS DÍAZ BRAVO GUTIÉRREZ BRIONES COLLAZOS DIENG
JIMENO LANGDON MADARIAGA MAPELMAN MARIZ MAIA RAMOS MENDONÇA RODRIGUES
MONTERO DE LA ROSA PALOMO SALAMANCA VILLAMIZAR SILVA SOTTO MAIOR CRUZ



**GENOCIDIOS INDÍGENAS
EN AMÉRICA LATINA**

GENOCIDIOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

Carlos Salamanca Villamizar y Alcida Rita Ramos
Compiladores



Universidad
Nacional
de Rosario



Salamanca Villamizar, Carlos

Genocidios indígenas en América Latina / Carlos Salamanca Villamizar; Alcida Rita Ramos; compilación de Carlos Salamanca Villamizar; Alcida Rita Ramos - 1ª ed. - Rosario: UNR Editora; Quito: ABYA YALA; Bogotá: ICANH; Copenhague: IWGIA, 2023.

396 p.; 23 x 16 cm.

ISBN impreso 978-987-702-623-8

1. Genocidio. 2. Pueblos Originarios. 3. América Latina. I. Ramos, Alcida Rita. II. Título.

CDD 304.66308

Diseño interior Nora Zorzoli

Diseño de tapa Joaquina Parma, Pedro Joffily

Corrección ortotipográfica Editorial Abya-Yala

Diseño de pagina web Clarisa Chervin

ISBN impreso 978-9942-09-880-1

ISBN digital 978-9942-09-882-5

© EDICIONES ABYA-YALA

ISBN impreso 978-628-7512-41-2

ISBN digital 978-628-7512-42-9

© EDICIONES ICANH

Todas las contribuciones de este libro, incluyendo la introducción y la conclusión, fueron sometidos a un proceso de revisión por pares anónimos llevado a cabo por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)



UNR Editora

Editorial de la Universidad Nacional de Rosario

Secretaría de Extensión Universitaria

Urquiza 2050 - S2000AOB / Rosario, República Argentina

www.unreditora.edu.ar / editora@sede.unr.edu.ar

ÍNDICE

Agradecimientos.	9
Introducción	11
Experiencia antropológica Alcida Rita Ramos	
PANORAMA JURÍDICO	
Mensaje introductorio	21
Adama Dieng	
Genocidio de Pueblos Indígenas: denuncias ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos	25
Isabel Madariaga Cuneo	
Haximú. Fue genocidio	41
Luciano Mariz Maia	
ARGENTINA	
Pasados que no pasan: irradiaciones contemporáneas de la “Conquista del Desierto”	69
Claudia Briones	
Genocidio del pueblo Pilagá. Un recorrido desde el monte hasta los tribunales	93
Valeria Mapelman	
Noolé Palomo, una mujer al frente de la Federación de Comunidades del pueblo Pilagá	117
Valeria Mapelman	

Entre el panóptico y la intemperie. Geografías y memorias chaqueñas del desastre y de la vida	129
Carlos Salamanca Villamizar	

COLOMBIA

Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los pueblos indígenas en Colombia	167
Óscar David Montero De La Rosa, Carlos Alberto Benavides Mora, Yaid Ferley Bolaños Díaz y Carlos Arturo Bravo Gutiérrez	

Tejiendo caminos para volver al origen: el pueblo indígena kakatwkwa entre luchas y genocidio en Colombia	197
Óscar Montero De La Rosa	

La construcción de comunidades emocionales: relatos públicos de violencia, sufrimiento y resistencia en Colombia	219
Myriam Jimeno y Lisinia Collazos	

BRASIL

El genocidio Guaraní-Kaiowá en curso	247
Tonico Benites	

El genocidio y la restitución de la identidad xetá: contribuciones del hacer antropológico colaborativo	267
Carmen Lucia da Silva y Esther Jean Langdon	

El poder inmoral y el genocidio indígena en el Araguaia Medio ..	309
Patrícia de Mendonça Rodrigues	

Pueblos indígenas en Brasil, genocidio y disputas conceptuales ..	347
Felipe Sotto Maior Cruz	

A modo de cierre. Genocidios indígenas en América Latina. Conceptos y métodos de exploración	369
Carlos Salamanca Villamizar	

Sobre los autores y las autoras	385

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a los autores y las autoras que participaron de este proyecto a pesar de las dificultades de diverso tipo que trajo consigo la pandemia COVID-19, complejizando desde la presencia en los territorios como las prácticas mismas de la escritura. Agradecemos también el compromiso con el que asumieron la elaboración de cada uno de los capítulos que aquí se presentan después del encuentro que celebramos en la Universidad de Brasilia del 25 al 27 de septiembre de 2019. Cada uno, a su modo, se sumó a este proyecto, polifónico y diverso, en el que se ofrecen narraciones en primera persona no solo de las prácticas genocidas, sino de las formas del recuerdo y de los orígenes de las demandas de justicia; análisis antropológicos, históricos y sociológicos de una práctica masiva de violencia extendida en el tiempo y en todo el continente; llamados a revisar los principios coloniales sobre los que están construidas algunas prácticas de justicia y reparación; conceptos, metodologías, gramáticas y perspectivas analíticas para trabajar la temática. A todas y todos los participantes, muchas gracias por su compromiso con este proyecto que, al reconocer la multidimensionalidad de factores que permiten y habilitan los genocidios indígenas, no pretende la unicidad e impulsa más bien las múltiples perspectivas.

Queremos agradecer también a Alejandro Parellada del *International Work Group of Indigenous Affairs* (IWGIA), que apoyó este proyecto en su proceso de preparación y edición. A Nicolás Manzi de UNR Editora, la editorial de la Universidad Nacional de Rosario, al igual que a Fanny Cabrera y Milagros Aguirre de la Editorial Abya Yala, todos fundamentales en el trabajo editorial. Los comentarios y sugerencias de los evaluadores anónimos del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) fueron de suma importancia para precisar y hacer más claros los argumentos de muchos de los capítulos que aquí se reúnen, así como de aspectos editoriales. Agradecemos a Margarita Chávez, Laura Morales González y Andrea Leiva por sus comentarios críticos y apoyo en la gestión editorial.

Como en sordina, este libro propone la necesidad de trabajar en el plano de las imágenes, el arte, las cartografías y las representaciones. Creemos necesario y urgente el trabajo por elaborar narrativas con la potencia suficiente para lograr alcanzar audiencias cada vez más amplias frente a un fenómeno que, como reiteramos a lo largo del libro a pesar de estar tan presente en todo el continente americano, las naciones del mismo parecen dispuestas a responder con silencio, olvido e impunidad. En ese sentido, queremos agradecer a todas las personas, organizaciones e instituciones que contribuyeron a enriquecer este libro en esa dimensión, permitiéndonos utilizar algunas de sus imágenes de archivo.

Agradecemos a la Organización Nacional Indígena de Colombia, al Cabildo Indígena Kankuamo y a la Organización Indígena Kankuama (Colombia). Al archivo del Museo Paranaense de Paraná (Brasil), al Archivo General de la Nación (Argentina) y al Centro Nacional de Memoria Histórica (Colombia). También a Tomas Quiroga, Julieta Dorin, Sofía Loviscek, Luciana Mignoli, Daniel Sarmiento, Michael Von Bergen, Vincent Carelli y Luciana Oliveira por permitirnos utilizar sus fotografías que provienen, en su gran mayoría, de largas trayectorias de involucramiento con los pueblos indígenas. El proyecto “Inakayal Vuelve” es una interesante muestra de las formas en que las prácticas artísticas ofrecen un terreno de indagación, pero también de construcción de nuevos sentidos en torno a los legados del horror. A sus integrantes, muchas gracias por permitirnos utilizar sus fotografías. Finalmente, agradecemos a Clarisa Chervin por la elaboración de los mapas y de la página web que acompaña este proyecto.

Por consecuencias diversas en las que sobresale un racismo estructural del que también damos cuenta en esta publicación, numerosos indígenas, muchos de ellos grandes líderes y defensores de la vida y cultura de sus pueblos, murieron como consecuencia de la pandemia. Sea este también el momento de evocar su memoria.

INTRODUCCIÓN EXPERIENCIA ANTROPOLÓGICA

Alcida Rita Ramos

El tema de este volumen es el crimen continental sobre el que se fundan *todas* las naciones americanas, ya sea en América del Norte, Central o del Sur, desde Alaska hasta Tierra del Fuego. Sin excepción, los 36 países que conforman América se construyeron sobre los escombros de múltiples y variados mundos indígenas. En algunos de ellos, la apropiación de estos escombros por parte de los colonos europeos es literal, flagrante, material, visible y se convirtieron en atractivos turísticos, como las iglesias superpuestas a los restos de construcciones aztecas e incas.

Al transformarse en América, *Abya Yala*, el gran universo indígena del verdadero Occidente, descubrió un tipo de conquistador contra el que no estaba preparado y del que sufrió la carnicería secular que aún lo aqueja. Con toda probabilidad, ese desastroso evento fundacional de más de 500 años le trajo una experiencia de alteridad inédita. Una otredad cargada de contagios letales, rapacidad, actos de violencia sin precedentes, irrespeto, abuso e intolerancia. *Abya Yala* nunca volvió a ser la misma. Por otro lado, Europa también ha cambiado. Aquella diminuta Europa del apogeo musulmán había creado un imaginario de monstruos para poblar la imaginación y disimular su ignorancia sobre cómo sería el *non plus ultra*. El siglo XV la llevó a la Anecúmene y, a partir de entonces, le dio la certeza de ser el centro del mundo civilizado.

Europa estaba asombrada. Esperaba encontrar monstruos y se topó con gente como nosotros. Sus fantasías domésticas sobre lo desconocido no coincidían con lo que los marineros veían, escuchaban y sentían. Para ellos también, eso era una otredad inusual. El súbito asombro de encontrar antípodas con la apariencia perfecta de seres humanos se convirtió también rápidamente en la certeza de que eran humanos, pero incompletos, pues les faltaba la Fe, el Rey, la Ley. Para ello, se convocó apresuradamente a profesionales especializados en transformar gentiles en cristianos. Y así intentaron matar el alma indígena. No lo lograron. Luego intentaron matar el cuerpo indígena, terminando el trabajo incompleto de las pandemias que, digamos,

sin querer provocaron. Casi lo logran, pero no esperaban enfrentarse a un ave fénix que ha resistido a todo y a todos. Todavía sufre. Todavía resiste. Todavía nos sorprende.

* * *

Esta colección es una prueba de que hacer antropología es un acto político (Ramos, 1999-2000). Aquí hay indígenas en estrecha sintonía con no indígenas, ya sean profesionales de la antropología o de otras áreas, todos comprometidos con el Estado de derecho y la defensa de los pueblos indígenas. Característica reconociblemente latinoamericana, el compromiso político de la antropología nació de la preocupación por fenómenos como el colonialismo interno, la discriminación, el prejuicio y el racismo contra los pueblos originarios de países que, a su vez, sentían el malestar de la desigualdad global. Hoy, categorías como *Global North* y *Global South* intentan, sin mucho éxito, actualizar el legado de Immanuel Wallerstein (1976) y Andre Gunder Frank (Frank y Gills, 1993) sobre la miseria del Sistema-Mundo moderno. Si seguimos esta línea más reciente, ¿podríamos tipificar a los pueblos originarios del “Nuevo Mundo” como el Sur del Sur!?

Mientras que en el *Norte Global* (que incluye países del sur como Australia y Nueva Zelanda) la crítica indígena a la antropología es recurrente y en ocasiones feroz, hacia abajo de Río Grande, en el llamado *Sur Global* (que incluye el nortño México), a pesar de las eternas críticas a la antropología como hija del colonialismo, se reconoce la coparticipación de indígenas y antropólogos en favor del objetivo común de defender los derechos primordiales de los pueblos originarios, legítimos dueños de la tierra.

“No existe una indagación puramente académica: lo que existe es la posibilidad retórica y la inclinación personal de excluir de nuestros escritos los aspectos interactivos, políticos, morales y éticos del trabajo de campo” (Ramos, 1990, p. 454). Escribí esta frase hace más de dos décadas y, en mi opinión, sigue vigente. No hay teoría antropológica capaz de ocultar el compromiso, o su ausencia, con el destino de las personas que aportaron conocimientos preciosos para nuestro crecimiento profesional y para la propia antropología. (In)ciertos “científicos” del Norte llaman a esto “anticiencia”, en un lamentable alarde de miopía e ilusión, al no admitir que no existe ciencia en el vacío social, y mucho menos en el campo de la antropología.

Tan bizarra como la disputa entre ciencia versus anticiencia es el intento de establecer una división ineludible entre los “estudios amerindios” con énfasis en las dinámicas internas de una determinada cultura y el mal llamado “contactualismo”, visto como un esfuerzo intelectual menor dedicado a la política del contacto interétnico. En Brasil, como en América Latina en general, el compromiso político no socava el rigor y la calidad del trabajo

académico (Ramos, 1990). Por el contrario, plantea cuestiones etnográficas centrales que de otro modo permanecerían en silencio.

Disculpándome por la autorreferencia, traigo mi propio caso para señalar cuán inapropiado es tratar de dividir la experiencia etnográfica en compartimentos estancos: cultura indígena y relaciones interétnicas. Sin uno, el otro se mutila.

Desde que comencé a estudiar antropología en un curso dictado por Roberto Cardoso de Oliveira en el Museo Nacional de Río de Janeiro en 1960, absorbí la urgencia de enfocarme en las situaciones de opresión en las que vivía la mayoría de los pueblos indígenas de Brasil. Sin embargo, por varias razones, terminé haciendo mi investigación doctoral entre los Sanumá, el subgrupo más septentrional de la gran familia lingüística yanomami, un grupo que hoy podría verse como “aislado”, con muy poco contacto con el exterior. Sin embargo, como todos los “aislados”, su universo abarcaba más de lo que los ojos extraños podían ver. Tuve el privilegio de ser la primera mujer blanca que una de sus comunidades había visto. Pero me recibieron calurosamente y me guiaron sabiamente para que aprendiera el idioma y las costumbres locales. Una vez más, se confirmaba la lapidaria frase de Lévi-Strauss (1993, p. 14): *se abrían al Otro*. Si alguna vez hubo un paraíso para la investigación etnográfica, encontré una versión casi perfecta en las sierras brasileño-venezolanas.

Apenas sospechaba que el paraíso estaba a punto de ser destruido. Dos décadas después de mi primera y larga estadía en el campo, la locura de la fiebre del oro en tierra yanomami traería muerte y caos a la vida indígena, víctimas de repetidas epidemias de malaria provocadas por la invasión de más de 40 000 mineros ocupados en extraer el mineral ilegalmente. Una de las consecuencias de la gran movilización política que siguió fue la clara demostración del papel fundamental de la investigación etnográfica clásica en la defensa de los derechos indígenas. El mundo miró a Brasil, perplejo por la negligencia del país ante la aniquilación de uno de sus mayores pueblos indígenas, por un puñado de oro (De hecho, desde entonces hasta ahora se han extraído toneladas de oro de la Tierra Indígena Yanomami)¹.

Después de todo, lamentablemente, no fue necesario recorrer el pedregoso camino de la fricción interétnica para justificar mi elección de campo etnográfico. Si sirve de consuelo, antes de la invasión garimpeira hubo tiempo para hacer un amplio y profundo cuadro etnográfico de los Yanomami que nos ayudó inmensamente a asegurarles sus derechos territoriales con la demarcación de la Tierra Indígena Yanomami (TIY) en 1991.

¹ La narración que sigue se basa ampliamente en la discusión presentada en Ramos (2010).

Los textos que Bruce Albert y yo escribimos y publicamos en más de 20 años de demandas por esta demarcación fueron fundamentales para respaldar los argumentos culturales, sociales y legales sobre la necesidad de garantizar un área de tamaño suficiente para la vida y reproducción del pueblo Yanomami. Queríamos evitar que los Yanomami vivieran los males que sufrieron tantos otros pueblos indígenas durante el medio milenio que siguió a la invasión de Brasil por lo que la historia alaba sin vacilar como “la era de los grandes descubrimientos”, la Ilustración, el ascenso de Europa.

Sin embargo, siempre sentí que me debía a mí misma la experiencia de ejercer mi conciencia crítica en la antropología. Poco a poco, casi sin sentirlo, me fui involucrando con las vicisitudes de otros indígenas. Era la década de 1980, Brasil estaba a punto de salir de una dictadura militar que duró casi un cuarto de siglo. El movimiento indígena entraba en su fase heroica, surgían líderes indígenas en todo el país, la sociedad se movilizaba en torno al tema indígena contra el totalitarismo y el país se preparaba para redactar una nueva constitución.

A partir de entonces, seguí de cerca los desarrollos del movimiento indígena en Brasil y en los países vecinos, como Argentina y Colombia. El campo del indigenismo ayudó a mitigar mi malestar inicial por haber dedicado mi primer gran esfuerzo etnográfico a lo que ahora me arriesgaría a llamar “comodidades académicas”, es decir, investigar y escribir sobre temas antropológicos en la tranquilidad y el confort de una situación de campo libre de choques y la virulencia del contacto interétnico descontrolado. Hoy, más de medio siglo después, incluso me felicito por haber hecho lo que hice. Después de todo, sin una inmersión profunda en la intimidad cultural de un pueblo, el estudio del indigenismo no tendría la densidad que solo se puede adquirir a través de la experiencia vivida.

El motivo académico que me guió al indigenismo está ligado a mi consternación por los pequeños debates en los estudios etnográficos, casi siempre alejados de mi experiencia vivida. Aunque ya no, varias veces me quedé perpleja con preguntas como: ¿Realmente los Sanumá tienen linajes, o el etnógrafo siguió el modelo equivocado? Poco a poco perdí el interés por florituras intelectuales hechas con jirones de comprensión de algún mundo indígena triturado en conceptos, modelos, teorías. Perdí la paciencia con las discusiones estériles sobre detalles microscópicos de algún sistema de parentesco que, inexplicablemente, no había seguido alguna profecía *levistraussiana*. Cada vez más consciente de nuestras debilidades y convencida de que el oficio de antropólogo merece ser mejor fertilizado, llegué a la conclusión de que, al fin y al cabo, la etnografía era algo demasiado serio para dejarlo solo en manos de etnógrafos académicos (Ramos, 2008, p. 476). Quisiera que dejáramos de monopolizar el espacio etnológico y convocáramos a los indígenas a

la tarea común de renovar la antropología, sea en Brasil o en otros lugares, si les apetece y conviene. La propuesta de esta colección responde, entre otras cosas, a este deseo.

El volumen tiene su origen en el Seminario Internacional sobre Indígena en América del Sur, que se llevó a cabo en la Universidad de Brasilia del 25 al 27 de septiembre de 2019. Participaron profesionales de tres países –Argentina, Brasil y Colombia– destacando la presencia de cinco indígenas, además de cinco antropólogos no indígenas, una escritora y realizadora, un fiscal federal y el entonces Asesor Especial para la Prevención del Genocidio del Secretario General de la ONU. Al final de cada día de presentaciones, un jurista brasileño comentó sobre los temas tratados. Todas las contribuciones provienen de las presentaciones del Seminario, salvo la de la abogada Isabel Madariaga, experta en el trabajo de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y quien fuera invitada posteriormente a participar de este volumen. En su trabajo Madariaga realiza un repaso por las denuncias presentadas contra los Estados miembros de la Organización de los Estados Americanos (OEA), por acciones u omisiones que han generado un riesgo de genocidio cultural, etnocidio o genocidio de pueblos indígenas, en situaciones que están habitualmente asociadas a la falta de protección y de reconocimiento por parte de los Estados de su derecho al territorio.

El Seminario tuvo como objetivo recoger testimonios sobre situaciones que se caracterizan como genocidio contra los pueblos indígenas. La intención inicial era mostrar al público brasileño casos emblemáticos de genocidio dentro y fuera del país y, así, promover un ejercicio de comparación antropológica y jurídica que sacara a la luz contextos sociopolíticos de extrema violencia contra los indígenas del continente y las formas en que cada país enfrenta legalmente casos de masacres en su territorio.

La situación política extremadamente delicada que atraviesa Brasil le dio al Seminario un carácter de urgencia, que se agravaría poco después con el estallido de la pandemia del coronavirus. Fue una oportunidad para exponer y reflexionar sobre el proceso en curso de irrespeto a los pueblos indígenas y sus derechos que amenaza con alcanzar niveles sin precedentes de inseguridad territorial y riesgo de exterminio. Comparar la situación brasileña con la de los países vecinos es fundamental para llegar a una comprensión amplia y esclarecida de uno de los momentos más críticos en la historia de las relaciones interétnicas en América del Sur. ¿Qué es común a todos y qué es particular a cada país? ¿Qué “estilos” de violencia se destacan de la desigualdad cotidiana que deprime la etnicidad? ¿Cómo reacciona ante la culpa raramente admitida que cada país tiene por la aniquilación indígena del continente? Temas gigantescos que el Seminario solo abordó, abriendo camino para futuros análisis.

Todo el continente americano podría ser objeto de nuestro escrutinio. Cualquier país de estas latitudes podría realizar una investigación comparativa sobre la práctica del genocidio indígena. ¿Por qué entonces centrarse en los tres países? La elección fue, como se dice en lenguaje musical, “incidental”, es decir, estaba al servicio de otro proyecto. Es el proyecto sobre indigenismo comparado que presenté al CNPq (Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico) en 1994 y finalicé en 2019². El corte es, por lo tanto, arbitrario, como suelen ser los límites que definen el alcance de una investigación.

* * *

El propósito de esta colección no es seguir o generar teorías sobre el tema del genocidio. Nuestro objetivo es crear un conjunto de casos concretos de abusos indecibles sufridos por el avance desenfrenado de sociedades que se formaron sobre los escombros de otras sociedades que ya existían en los territorios nacionales de América Latina, representadas aquí por tres países sudamericanos. Sobre el espinoso tema del genocidio indígena, cualquier otro país daría resultados similares pues en todas las Américas transita un denominador común lo que los califica como usurpadores del gran mundo de Abya Yala que les precedió. Por lo tanto, la intención de los textos no es académica, sino abiertamente política. Las descripciones y los análisis aquí presentados están destinados a un público amplio, no académico –aunque la academia es muy bienvenida– que incluye a los propios pueblos indígenas que dan sentido al libro.

El volumen se divide en cuatro partes. El primero, Visión General Legal, incluye una presentación de Adama Dieng, el entonces Asesor Especial del Secretario General de las Naciones Unidas para la Prevención del Genocidio, quien amablemente inauguró el evento con un mensaje de video, apoyando el evento y alentando a los participantes a participar en la lucha contra genocidio étnico. El capítulo de la abogada chilena Isabel Madariaga constituye un interesante panorama de algunas demandas indígenas de justicia por crímenes de genocidio cursadas ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. La última contribución de esta primera parte es del ex fiscal general adjunto de la República de Brasil, Luciano Mariz Maia, quien presenta su experiencia al caracterizar la masacre que sacudió a la nación yanomami en 1993 como genocidio y las lecciones aprendidas de ese caso.

La segunda parte está dedicada a Argentina. Contamos con el relato de la antropóloga Claudia Briones, quien muestra la crudeza de lo que se llamó

² Los principales resultados de esa investigación fueron publicados como libros, compilaciones, y artículos; entre ellos: Ramos, 1998, 2012.

“La Conquista del Desierto”, la larga campaña militar que desintegró al mundo mapuche a principios del siglo XX. En segundo lugar, Valeria Mapelman, autora del impactante libro *Octubre Pilagá* (2015).

Posteriormente presentamos una entrevista realizada por Valeria a Cipriana Palomo, lideresa pilagá. Ambos textos se refieren a la atroz masacre de “Rincón Bomba”, ocurrida en 1947 y que recientemente llamó la atención de la justicia argentina.

Cierra este apartado Carlos Salamanca Villamizar con un texto sobre las masacres de Napalpí y de Rincón Bomba, en la región del Chaco en contra de los indígenas Qom y Moqoit en 1924 y 1947 respectivamente.

La tercera parte está dedicada a Colombia. Óscar Montero, líder kankuamo, aportó un artículo propio y un texto conjunto con otros integrantes del movimiento de derechos humanos por los Pueblos Indígenas en Colombia, denunciando hechos de extrema violencia perpetrados tanto por el Estado como por diversos grupos armados. También contamos con el artículo escrito en coautoría por la antropóloga Myriam Jimeno y Lisinia Collazos, lideresa nasa, sobreviviente de la masacre del Alto Río Naya, también cometida por el ejército y uno de los grupos armados que infestan el interior de Colombia.

La cuarta parte presenta el caso de Brasil, a través del relato sufrido de Tónico Benites, antropólogo de la etnia guaraní-kaiowá, quien nos muestra la histórica y trágica saga de su pueblo de la mano devastadora de la agroindustria.

Las antropólogas Carmen Lucia da Silva y Jean Langdon nos ofrecen el conmovedor caso del pueblo Xetá, declarado extinto en la década de 1960 y que, como un ave fénix, a través de los pocos sobrevivientes del exterminio estatal, resurgió de las cenizas de la mano de la antropología, para reconstruirse como una etnia viva.

Patrícia de Mendonça Rodrigues, en un estilo cristalino, presenta la violencia con la que el Estado brasileño trata a los pueblos del Medio Oeste, como Avá-Canoeiro y Xavante, Karajá, Javaé y Tapirapé.

Finalmente, Felipe Tuxá, también antropólogo, analiza la trayectoria del concepto de genocidio y sus repercusiones en los derechos de los Pueblos Indígenas. Patrícia de Mendonça Rodrigues, en un estilo cristalino, presenta la violencia con la que el Estado brasileño trata a los pueblos del Medio Oeste, como Avá-Canoeiro y Xavante.

Finalmente, las antropólogas Carmen Lucia da Silva y Jean Langdon nos ofrecen el conmovedor caso del pueblo Xetá, declarado extinto en la década de 1960 y que, como un ave fénix, a través de los pocos sobrevivientes del exterminio estatal, resurgió de las cenizas de la mano de la antropología, para reconstruirse como una etnia viva.

En las conclusiones, Carlos Salamanca Villamizar, co-organizador de esta colección, propone algunas líneas de exploración abiertas por las invaluable lecciones que las distintas contribuciones presentan sobre el tema del genocidio indígena.

Referencias bibliográficas

- Frank, A. G., Gills, B. y Gills, B. K. (eds.) (1996). *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* Psychology Press.
- Mapelman, V. (2015). *Octubre Pilagá: Memorias y archivos de la masacre de La Bomba*. Tren en Movimiento. <https://www.goodreads.com/es/book/show/56040560-octubre-pilag>
- Mendes, M. I. B. de Souza y Pereira, W. F. (2008). Sentir, olhar, ler, escutar: Claude Lévi-Strauss, Maurice Merleau-Ponty, narradores do sensível. *Revista Cronos*, 9(2).
- Ramos, A. R. (1990). Ethnology Brazilian style. *Cultural Anthropology* 5(4), 452-472. <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/can.1990.5.4.02a00080>
- Ramos, A. R. (1998). *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. University of Wisconsin Press.
- Ramos, A. R. (1999-2000). Anthropologist as political actor. *Journal of Latin American Anthropology* 4(2), 172-189. <https://doi.org/10.1525/jlca.1999.4.2.172>
- Ramos, A. R. (2008). Disengaging anthropology. En D. Poole (Ed.), *A Companion to Latin American Anthropology* (pp. 466-484). Blackwell Plub.
- Ramos, A. R. (2010). Da etnografia ao indigenismo: Uma trajetória antropológica. *Anuario Antropológico*. 35(1), 43-56. <https://doi.org/10.4000/aa.773>
- Ramos, A. R. (2012). Indigenismo, un Orientalismo americano. *Desacatos. Revista de Antropología Social* 39, 163-175.
- Wallerstein, I. (1976). *The Modern World-System. Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. Academic Press.

PANORAMA JURÍDICO

MENSAJE INTRODUCTORIO

CEREMONIA DE APERTURA SEMINARIO SOBRE GENOCIDIO INDÍGENA Brasilia, Brasil, 25 de septiembre de 2019

Adama Dieng¹

Apreciados colegas, distinguidos participantes, señoras y señores.

Muchas gracias por su invitación a hacer los comentarios de apertura en este evento. Agradezco no solo porque está directamente vinculado a un tema frente al que soy muy sensible –la vulnerabilidad de los Pueblos Indígenas, sino también porque me permite plantear estos temas de la mano con el Ministerio Público y con otros aliados abarcando así los países involucrados en este seminario. En la lucha por la protección y contra el genocidio, todos debemos estar comprometidos. Todos nosotros, organizaciones internacionales, instituciones nacionales, el mundo académico y la sociedad civil, tenemos un papel que desempeñar.

He visto de cerca los desafíos que las comunidades indígenas están enfrentando en los países sobre los cuales estarán debatiendo y que suscitan mi preocupación. Para mí es muy claro que la prevención del genocidio y otros crímenes atroces es hoy de suma importancia para la situación de los Pueblos Indígenas en estos países y en todo el mundo.

Si bien mi mandato es progresivo y se centra en la prevención y no puede determinar cuándo y dónde se cometió el genocidio, debo enfatizar que la forma en que se describe el pasado impacta el presente y el futuro. La rendición de cuentas por las acusaciones de genocidio y crímenes atroces es importante no solo para hacer justicia a las víctimas, sino también para generar confianza en la justicia y las instituciones de seguridad. Esto es extremadamente importante para la prevención. Además de esto, la adopción de medidas de rendición de cuentas es fundamental para demostrar que todas las comunidades, cualquiera que sea su identidad, tienen futuro en sus países.

¹ Consejero Especial del Secretario General para la Prevención del Genocidio de Naciones Unidas.

Algunos dirán que es mejor dejar que los historiadores e investigadores se ocupen del pasado porque, después de todo, no se puede cambiar. Rechazo esta noción. Es la posición de quienes no sufrieron. Para las víctimas, sus amigos y familiares, el sufrimiento del pasado está muy vivo en su existencia en el presente y seguirá igual de vivo en el futuro. Lidar con el pasado es afrontar el presente y el futuro. La rendición de cuentas es esencial para proteger físicamente a las comunidades del riesgo de futuros delitos.

La protección de los pueblos indígenas es una responsabilidad fundamental de los Estados e implica la obligación de protegerlos no solo del genocidio, sino también de los crímenes de guerra, depuración étnica y crímenes de lesa humanidad, así como su aliento e inventivo.

Invité a todos los Estados miembros a cumplir con sus obligaciones en virtud del derecho internacional. Me refiero, sobre todo, al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, que entró en vigor en 1991, y a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007. También solicité la plena aplicación de las medidas relativas al consentimiento previo, libre e informado. Los pueblos indígenas deben participar plenamente en las decisiones que les afectan, en particular aquellas que pueden tener un impacto directo en el medio ambiente en el que viven y del que dependen. Cuando este no es el caso, aumenta el riesgo de violencia derivada de disputas territoriales, en las que las comunidades indígenas son siempre las más vulnerables. Desafortunadamente, en estos escenarios, los grupos indígenas pueden verse obligados a luchar entre sí como resultado de la escasez de tierras o el desplazamiento.

Para mí es claro que las autoridades nacionales a nivel ejecutivo tienen la responsabilidad directa de prevenir atrocidades mediante el desarrollo y la implementación de políticas nacionales. Aliento a los Estados a ser proactivos en el desarrollo o fortalecimiento de instituciones, mecanismos y políticas que protejan los derechos de todas las poblaciones sin discriminación. Los Estados tienen la responsabilidad de llevar a cabo frecuentemente evaluaciones de riesgos y de desarrollar respuestas apropiadas cuando los mismos sean identificados. También pueden crear sistemas efectivos de alerta temprana y acciones apropiadas. Los gobiernos nacionales son responsables de adoptar e implementar estándares internacionales, así como de garantizar el respeto del Estado de derecho. Deben buscar ayuda y aprender de la experiencia y el conocimiento de los demás.

Soy plenamente consciente de que en Brasil la vulnerabilidad de los pueblos indígenas resulta de los déficits de largo plazo en la implementación de las obligaciones legales internacionales y nacionales en relación con el consentimiento previo, libre e informado relacionado con la extracción de recursos naturales. También es consecuencia de los cambios que se están

produciendo y propuestos en el aparato constitucional, legal y regulatorio en materia de demarcación de tierras indígenas. Del mismo modo, sé que existe una fuerte evidencia de que el lenguaje despectivo contra las comunidades indígenas ha contribuido a crear un espacio de impunidad, lo que ha llevado no solo a la violencia física sino también a un aumento significativo de las actividades extractivas. Esto representa una amenaza directa para la supervivencia de estas comunidades. Algunos de estos desafíos también están presentes en los otros países discutidos en este seminario.

Al reflexionar sobre los casos de Argentina, Colombia y Brasil, los animo a que utilicen las lecciones apropiadas para aumentar la resiliencia de las sociedades ante el riesgo de crímenes atroces contra los pueblos indígenas.

Queridos colegas, distinguidos participantes, señoras y señores,

Soy plenamente consciente de que los desafíos para proteger a los pueblos indígenas son universales y es necesario hacer mucho más. Los animo a trabajar con mis colegas en los Sistemas de las Naciones Unidas, pero también a fortalecer su compromiso de trabajar con las instituciones nacionales para fortalecer los mecanismos de prevención. De esta manera, seguiré pidiendo a todos los Estados miembros que den prioridad a este compromiso como un asunto de extrema urgencia.

Muchas gracias.

GENOCIDIO DE PUEBLOS INDÍGENAS: DENUNCIAS ANTE EL SISTEMA INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS

Isabel Madariaga Cuneo¹

El Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH), cuyos órganos son la Comisión Interamericana (CIDH) y la Corte Interamericana (Corte IDH), ha recibido a través del sistema de peticiones (casos) y del sistema de protección (medidas cautelares y provisionales) una serie de denuncias contra los Estados miembros de la Organización de los Estados Americanos (OEA), por acciones u omisiones de éstos, que han generado un riesgo de genocidio cultural también llamado etnocidio o directamente la extinción o genocidio de Pueblos Indígenas, situaciones habitualmente asociadas a la falta de protección y de reconocimiento por parte de los Estados de su derecho al territorio.

En los primeros años de funcionamiento del SIDH (CIDH creada en 1959 y la Corte IDH instalada en 1979), fueron escasas las denuncias presentadas por violaciones a los derechos de los pueblos indígenas, situación que a mediados de los años noventa comenzó lentamente a cambiar, marcándose a partir del año dos mil un incremento de denuncias. Denuncias que han sido presentadas por organizaciones de la sociedad civil y por las propias organizaciones indígenas. Como expresó una lideresa garífuna hace algunos años: “Al sistema interamericano de derechos humanos no solo los abogados pueden llegar, no solo los doctores pueden llegar, sino también los pueblos indígenas pueden llegar” (CIDH. Relatoría sobre Derechos de los Pueblos Indígenas).

En el año 1972 la CIDH sostuvo que, por razones históricas, principios morales y humanitarios, era un compromiso sagrado de los Estados proteger especialmente a los pueblos indígenas². En su labor, ha dictado

¹ Abogada chilena, experta en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Correo electrónico: madariagaisabel@gmail.com

² CIDH, Resolución sobre “Protección especial de las poblaciones indígenas. Medidas para combatir el racismo y la discriminación racial”. Informe Anual de 1972.

medidas cautelares de protección en su favor, emitido informes de admisibilidad, fondo y de solución amistosa, elaborado informes temáticos, celebrado audiencias, visitado comunidades indígenas, entre otras acciones. Asimismo, ha presentado ante la Corte IDH casos para su conocimiento y solicitudes de medidas provisionales. En el año 1990, creó la Relatoría Especial sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, con el objeto de brindar atención a los pueblos indígenas de América que se encuentran especialmente expuestos a violaciones de derechos humanos por su situación de vulnerabilidad. Por su parte, la Corte IDH ha emitido una serie de sentencias en casos donde se alegaba vulneración de los derechos de comunidades y pueblos indígenas y ordenado medidas provisionales para su protección (Madariaga Cuneo, 2020)³.

La primera sentencia de la Corte IDH sobre pueblos indígenas fue en el caso Comunidad Mayagna (Sumo) de Awas Tingni Vs. Nicaragua (2001) que marcó un hito en la protección de los territorios indígenas, estándares que se fueron profundizando en las sucesivas sentencias cuya demanda central era la falta de protección de los territorios indígenas, entre ellas, las siguientes: Comunidades Indígenas Yakxe Axa (2005), Sawhoyamaxa (2006) y XákmokKásek (2010), todas Vs. Paraguay; Pueblo Saramaka Vs. Suriname (2007); Pueblo Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador (2012); Pueblos Indígenas Kuna de Madungandí y Emberá de Bayano y sus miembros Vs. Panamá (2014); Comunidades Garífunas de Triunfo de la Cruz (2015) y de Punta Piedra (2015) ambas Vs. Honduras; Pueblos Kaliña y Lokono Vs. Suriname (2015) y, la más reciente en temas de territorio indígena, la sentencia del Caso Comunidades Indígenas miembros de la Asociación Lhaka Honhat Vs. Argentina (2020).

En repetidas oportunidades, la CIDH a través de sus diferentes mecanismos, ha llamado a los Estados miembros de la OEA a cumplir con sus obligaciones de protección, respeto y reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, en especial la protección de sus territorios porque de ello depende su supervivencia cultural y física. Efectivamente, el SIDH ha reconocido en reiteradas decisiones que la relación de los pueblos indígenas con su territorio ancestral es esencial para mantener sus estructuras culturales y su supervivencia étnica y material.

La Corte IDH ha determinado en sus sentencias que la cultura de los miembros de las comunidades indígenas corresponde a una forma de vida particular de ser, ver y actuar en el mundo, constituido a partir de su estrecha relación con sus tierras tradicionales y recursos naturales, no solo por ser

³ ILO Convention 169 in the inter-American human rights system: consultation and consent. *The International Journal of Human Rights*, 24, 2-3, 257-264. <https://doi.org/10.1080/13642987.2019.1677622>

estos su principal medio de subsistencia, sino además porque constituyen un elemento integrante de su cosmovisión, religiosidad y, por ende, de su identidad cultural⁴.

En conjunto, la CIDH y la Corte IDH han desarrollado estándares de protección y un interesante escenario jurisprudencial en materia de derechos de los pueblos indígenas, en los cuáles se hace énfasis en la necesidad de protección de los territorios de los pueblos indígenas como una condición para asegurar su supervivencia física y cultural.

Crímenes contra el derecho internacional

La CIDH ha señalado en reiteradas oportunidades que los crímenes contra el derecho internacional como genocidio, crímenes de lesa humanidad y crímenes de guerra constituyen una gravísima ofensa a la dignidad humana y una negación flagrante de los principios fundamentales consagrados en las Cartas de la Organización de los Estados Americanos y de las Naciones Unidas, por lo que la comisión de estos no debe quedar impune⁵.

Respecto del genocidio en Guatemala contra el pueblo maya, a través del sistema de peticiones, el SIDH ha recibido denuncias por masacres cometidas durante el conflicto armado guatemalteco (1962 a 1996), que se realizaron en el período más cruento del conflicto (1978 y 1984). En este período los operativos militares se concentraron en Quiché, Huehuetenango, Chimaltenango, Alta y Baja Verapaz, la costa sur y ciudad de Guatemala⁶ y se produjo el 91%⁷ de las violaciones registradas por la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH)⁸. La CEH estimó que, durante el conflicto hubo más de doscientas mil las víctimas de ejecuciones arbitrarias y desaparición

⁴ Corte IDH. Caso Comunidad Indígena Yakye Axa Vs. Paraguay. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 17 de junio de 2005. Serie C N° 125, párr. 135. Corte IDH. Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaya Vs. Paraguay, párr. 118.

⁵ CIDH. Resolución N° 1/03. Sobre juzgamiento de crímenes internacionales. 24 de octubre de 2003.

⁶ CIDH, Quinto Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Guatemala, 6 de abril del 2001.

⁷ CEH, Guatemala-Memoria del Silencio, Conclusiones y Recomendaciones, Tomo V, Capítulo Cuarto, párr. II.82.

⁸ Establecida mediante el Acuerdo de Oslo del 23 de junio de 1994, suscrito por el Gobierno de la República de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) con el objeto de esclarecer con objetividad, equidad e imparcialidad las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia vinculados con el enfrentamiento armado, durante el período transcurrido entre el inicio del enfrentamiento armado (1962) y la suscripción del Acuerdo de Paz Firme y Duradera (1996). CEH, Memoria del Silencio, Tomo V, Conclusiones y Recomendaciones, p. 11.

forzosa y que en términos étnicos, los miembros del pueblo maya representaron el 83% de las víctimas⁹.

En este contexto, la CEH registró 626 masacres cometidas mediante actos de crueldad excesiva¹⁰ por las fuerzas del Estado, principalmente el Ejército, apoyado por estructuras paramilitares tales como las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC), los Comisionados Militares y los Judiciales. El 95% de las masacres fueron perpetradas entre 1978 y 1984 y el 90% ejecutadas en áreas habitadas por el pueblo maya¹¹. La razón porque la mayoría de las víctimas de las masacres fueron miembros del pueblo indígena maya y se cometieron en sus propios territorios, se explica porque el Ejército identificó, fundado en la Doctrina de Seguridad Nacional del Estado, a los mayas en el concepto de enemigo interno, al considerar que constituían o podían constituir la base de apoyo a la guerrilla¹². La CEH estableció que las causas del conflicto fueron múltiples, una de ellas el racismo:

El racismo expresado como doctrina de superioridad y manifestada en el actuar del Estado guatemalteco fue una de las causas del conflicto armado y constituye un factor fundamental para explicar la especial saña e indiscriminación con que se realizaron las operaciones militares contra centenares de comunidades mayas en el occidente y noroccidente del país, en particular entre 1981 y 1983, cuando se concentraron más de la mitad de las masacres y acciones de tierra arrasada en su contra¹³.

Los casos de comunidades mayas masacres que tienen decisión de fondo de la CIDH y sentencia de la Corte IDH son: Masacre de Plan de Sánchez; Masacres de Río Negro y; Miembros de la Aldea Chichupac y comunidades vecinas del Municipio de Rabinal. En los tres casos el Ejército de Guatemala, con el apoyo de estructuras paramilitares, ejecutó las masacres, las ejecuciones extrajudiciales, torturas, desapariciones forzadas y violaciones sexuales en contra de los miembros de las comunidades maya. Con posterioridad a las masacres, los sobrevivientes continuaron siendo

⁹ CEH, Guatemala-Memoria del Silencio, Conclusiones y Recomendaciones, Tomo V, Capítulo Cuarto, párr. I.1.

¹⁰ CEH, Guatemala-Memoria del Silencio, Conclusiones y Recomendaciones, Tomo V, Capítulo Cuarto, párr. II.87

¹¹ En especial en los departamentos de Quiché, Huehuetenango, Chimaltenango, Alta y Baja Verapaz.

¹² CEH, Guatemala-Memoria del Silencio, Tomo V, Conclusiones y Recomendaciones, p. 49.

¹³ CEH, Guatemala-Memoria del Silencio, Conclusiones y Recomendaciones, Tomo V, Capítulo Cuarto, párr. I.33.

perseguidos, tuvieron que refugiarse en las montañas y quienes volvieron a los caseríos y pueblos fueron obligados a vivir en condiciones indignas al lado de los victimarios.

En análisis de los casos, la CIDH determinó que los hechos se enmarcaron en un contexto general de masacres en Guatemala, las cuales fueron planificadas por agentes estatales dentro de una política de “tierra arrasada” dirigida por el Estado guatemalteco contra el pueblo Maya, calificado como “enemigo interno”, en un contexto de discriminación y racismo, en violación de los derechos humanos fundamentales de la persona humana. Asimismo, determinó en los tres casos que los actos cometidos contra los miembros de las comunidades formaban parte del genocidio cometido contra el pueblo Maya¹⁴.

Ante la Corte IDH, en los tres casos la CIDH y los representantes de las víctimas alegaron que las violaciones perpetradas constituían genocidio. Sobre tales alegaciones, la Corte respecto de la competencia temporal, determinó que podía conocer de los actos o hechos que hayan tenido lugar con posterioridad a la fecha del reconocimiento de su competencia por parte del Estado de Guatemala y que hayan generado violaciones de derechos humanos de ejecución instantánea y continuada o permanente. Asimismo, determinó que tenía competencia para conocer de violaciones de derechos humanos de carácter continuado o permanente, aunque el primer acto de ejecución haya tenido lugar antes de la fecha del reconocimiento de competencia contenciosa de la Corte, si dichas violaciones persistían con posterioridad a dicho reconocimiento, puesto que se continúan cometiendo, de manera que no se infringe el principio de irretroactividad¹⁵.

Respecto a la competencia sobre la materia, determinó en los casos Masacre de Plan de Sánchez y Masacres de Río Negro que tenía solo competencia para declarar violaciones de la Convención Americana sobre Derechos Humanos y de otros instrumentos del sistema interamericano de protección de derechos humanos que se la confieren. No obstante, señaló que:

¹⁴ CIDH. Caso 11.763. Informe de Fondo N° 25/02. Masacre de Plan de Sánchez, Guatemala. 28 de febrero de 2002, párr. 100; CIDH. Caso 12.649. Informe de Fondo 86/10. Masacres de Río Negro, Guatemala. 14 de julio de 2010, párr. 100; CIDH. Informe de Fondo. Miembros de la Aldea de Chichupac y Comunidades Vecinas del Municipio de Rabinal, Guatemala. 5 de agosto de 2014, párr. 228 y 229.

¹⁵ Corte IDH. Caso Masacre Plan de Sánchez Vs. Guatemala. Fondo. Sentencia de 29 de abril de 2004. Serie C N° 105. Párr. 51. Corte IDH. Caso Masacres de Río Negro Vs. Guatemala. Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 4 de septiembre de 2012. Serie C N° 250, párr. 37; Corte IDH. Caso Miembros de la Aldea Chichupac y comunidades vecinas del Municipio de Rabinal Vs. Guatemala. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 30 de noviembre de 2016. Serie C N° 328. Párr. 250, párr. 24.

Hechos como los señalados, que afectaron gravemente a los miembros del pueblo maya achí en su identidad y valores y que se desarrollaron dentro de un patrón de masacres, causan un impacto agravado que compromete la responsabilidad internacional del Estado¹⁶.

En el Caso Miembros de la Aldea de Chichupac y Comunidades Vecinas del Municipio de Rabinal, la Corte IDH tuvo presente que el Estado de Guatemala ratificó la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio (CPSDG) el 13 de enero de 1950, es decir, con anterioridad a los hechos del caso. Con fundamento en ello, determinó que el Estado incumplió su obligación de investigar las graves violaciones de derechos humanos ocurridas y/o alegadas, inclusive, la alegada comisión de violencia y violación sexual, trabajos forzosos, torturas, crímenes de lesa humanidad, crímenes de guerra y actos de genocidio¹⁷. En consecuencia, al momento de establecer las reparaciones sobre investigación completa, determinación, enjuiciamiento y eventual sanción de los responsables materiales e intelectuales, ordenó al Estado de Guatemala investigar de oficio las denuncias de genocidio¹⁸.

Desplazamiento forzado, amenazas, asesinatos y riesgo de extinción de los pueblos indígenas

El SIDH ha observado que en la actualidad el desplazamiento forzado es una de las principales causas de riesgo de extinción de los pueblos indígenas, a lo que se suman las amenazas y asesinatos contra sus líderes y lideresas.

El desplazamiento forzado de los pueblos indígenas fuera de su comunidad o bien de sus integrantes, les puede colocar en una situación de especial vulnerabilidad, que “[p]or sus secuelas destructivas sobre el tejido étnico y cultural [...], genera un claro riesgo de extinción, cultural o físico, de los pueblos

¹⁶ Corte IDH. Caso Masacre Plan de Sánchez Vs. Guatemala. Fondo. Sentencia de 29 de abril de 2004. Serie C N° 105. Párr. 51; Corte IDH. Caso Masacres de Río Negro Vs. Guatemala. Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 4 de septiembre de 2012. Serie C N° 250, párr. 233-234.

¹⁷ Corte IDH. Caso Miembros de la Aldea Chichupac y comunidades vecinas del Municipio de Rabinal Vs. Guatemala. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 30 de noviembre de 2016. Serie C N° 328, párr. 250. Párr. 245, 250, 252, 255, 257.

¹⁸ Corte IDH. Caso Miembros de la Aldea Chichupac y comunidades vecinas del Municipio de Rabinal Vs. Guatemala. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 30 de noviembre de 2016. Serie C N° 328, párr. 285.

indígenas”, por lo cual es indispensable que los Estados adopten medidas específicas de protección considerando las particularidades propias de los pueblos indígenas, así como su derecho consuetudinario, valores, usos y costumbres para prevenir y revertir los efectos de dicha situación¹⁹.

Desplazamientos forzados que se producen esencialmente por actividades extractivas y de desarrollo que se realizan en los territorios de los pueblos indígenas, sin su consentimiento previo, libre e informado. A los que se suman las actividades ilegales permitidas por los Estados o no erradicadas, como es el narcotráfico, la minería, la deforestación y/o la ocupación o el despojo de sus territorios por terceros. Como ha señalado la CIDH:

Muchas de las actividades extractivas y de desarrollo en el hemisferio son implementadas en los territorios ocupados históricamente por los pueblos indígenas y las comunidades afro-descendientes, los cuales coinciden de forma frecuente con áreas que albergan una gran cantidad de recursos naturales²⁰.

En este contexto, el SIDH ha recibido un gran número de denuncias que refieren a amenazas, agresiones y asesinatos de comuneros, líderes y lideresas, autoridades tradicionales indígenas y de defensores de los derechos de los pueblos indígenas. Como señaló la CIDH en el año 2003, la “práctica constante de ataques dirigidos en contra de sus líderes rompe la cohesión de los pueblos indígenas en torno a la defensa de sus derechos, en especial el derecho a la vida, a la autonomía y al territorio”²¹.

En el Informe sobre Derecho a la Libre Determinación, la CIDH concluyó que un obstáculo considerable para el pleno goce de la libre determinación y otros derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales era la situación de violencia que enfrentan a raíz de la presencia e invasión de sus tierras por terceros, ya sea personas involucradas en actividades madereras, mineras, ganaderas o narcotráfico. Asimismo, concluyó que situaciones de conflicto armado, o en otros casos sus secuelas, continúan siendo fuentes de grave riesgo y amenaza contra la supervivencia física y cultural de dichos pueblos en diversos países del continente lo que dificulta el goce de sus derechos a sus

¹⁹ Corte IDH. Caso Chitay Nech y otros Vs. Guatemala. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 25 de mayo de 2010, Serie C. N° 212, párr. 147.

²⁰ CIDH. Pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y recursos naturales: protección de derechos humanos en el contexto de actividades de extracción, explotación y desarrollo. 2015, párr. 2

²¹ CIDH. 31/03 - CIDH repudia asesinato de miembros del pueblo indígena Kankuamo en Colombia. Washington, D.C., 30 de octubre de 2003.

tierras, territorios, espiritualidad, prácticas culturales y libre discriminación. Al respecto, señaló que ello era particularmente grave cuando situaciones de violencia, amenaza y muerte afectan a líderes, lideresas y otras personas de liderazgo en la vida social, cultural y espiritual de sus pueblos o comunidades. Así como de igual preocupación era la estigmatización y criminalización contra autoridades e integrantes de los pueblos en contexto de defensa de sus territorios, lo que supone impactos diferenciados para las mujeres de estos pueblos²².

En relación con graves realidades que han vivido y viven los pueblos indígenas, a continuación, se hará referencia a situaciones en Colombia, Brasil y Argentina.

Colombia

En reiteradas oportunidades, a través de informes y comunicados de prensa, la CIDH se pronunció sobre la grave situación de los derechos humanos en Colombia y la violencia sistemática y generalizada de que era parte de la vida diaria de la población civil, afectada por el conflicto interno que se extendió por más de cuatro décadas. En dichos pronunciamientos, la Comisión realizó una serie de acciones encaminadas a otorgar medidas de protección a pueblos indígenas y/o a observar en terreno la situación de comunidades y mujeres indígenas, con el objeto de hacer público sus hallazgos y realizar recomendaciones al Estado colombiano.

En este contexto, en el año 2003, la CIDH manifestó su preocupación por “los asesinatos, desapariciones, masacres y desplazamientos forzados de los que han sido objeto los miembros de los pueblos indígenas en Colombia”²³. Respecto del pueblo Kankuamo señaló que aproximadamente 50 de sus miembros habían sido asesinados por grupos armados ilegales durante el año 2003, y más de 180 desde el año 1993²⁴. Al respecto, como se mencionó, ello producía graves efectos en la cohesión de los pueblos indígenas. En la misma nota de prensa, la CIDH reiteró al Estado colombiano su preocupación por la situación de vulnerabilidad en que vivían los pueblos indígenas, especificando que: “Los constantes actos de violencia perpetrados en contra de los pueblos indígenas que reclaman el respeto y la protección de sus derechos fundamentales amenazan no solo la vida

²² CIDH. Derecho a la libre determinación de Pueblos Indígenas y Tribales. 28 de diciembre de 2021, p. 165.

²³ CIDH. 31/03-CIDH repudia asesinato de miembros del pueblo indígena Kankuamo en Colombia. Washington, D.C., 30 de octubre de 2003.

²⁴ Sobre las violaciones a los derechos humanos al pueblo Kankuamo, ver Montero de la Rosa en este volumen.

e integridad personal de sus miembros sino también su existencia como pueblos”²⁵.

De hecho, la Corte IDH requirió al Estado colombiano en el año 2004 que adoptara, sin dilación, las medidas que fueran necesarias para proteger la vida e integridad personal de todos los miembros de las comunidades que integran el pueblo indígena Kankuamo²⁶.

Asimismo, las amenazas a la existencia misma de los pueblos indígenas durante el conflicto armado interno fueron registradas directamente por la CIDH a través de testimonios de mujeres indígenas, durante una visita realizada a Colombia en el año 2006. En la oportunidad, las mujeres indígenas señalaron que los territorios ancestrales eran lugares esenciales para su existencia, su cultura y el desarrollo de sus familias y consideraban por tanto “que, su seguridad y la existencia misma de los pueblos a los que pertenecen continuará en peligro mientras su integridad territorial se vea amenazada por el conflicto”²⁷. En el Informe “Las Mujeres frente a la violencia y la discriminación derivadas del conflicto armado en Colombia”²⁸, la Comisión expresó que la situación de las mujeres indígenas era especialmente crítica “debido a la historia de discriminación y exclusión sobre la base de su condición de mujeres y de indígenas, y a los graves efectos del conflicto armado” determinó que la presión que ejercían los grupos armados sobre los territorios indígenas, sea por razones de estrategia militar o por razones económicas, impactaba en la vida de las mujeres indígenas en forma especialmente grave.

Con posterioridad a la firma del Acuerdo de Paz en Colombia, la dinámica de la violencia se ha perpetuado en forma alarmante, focalizándose, en especial, en los territorios de los pueblos indígenas, y han continuado los desplazamientos forzados, las masacres y los asesinatos de líderes, lideresas indígenas. Las cifras son alarmantes y dolorosas. De acuerdo con información del Instituto de Estudios para el Desarrollo de la Paz (INDEPAZ), desde el año 2016 hasta el 7 de diciembre de 2021, han sido asesinados 448 líderes y lideresas indígenas, 423 de los asesinatos se cometieron después del 24 de noviembre de 2016, día que se firmó el Acuerdo de Paz²⁹. Detrás de cada

²⁵ CIDH. 31/03-CIDH repudia asesinato de miembros del pueblo indígena Kankuamo en Colombia. Washington, D.C., 30 de octubre de 2003.

²⁶ Corte IDH. Asunto Pueblo Indígena Kankuamo respecto Colombia. Medidas Provisionales. Resolución de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de 5 de julio de 2004.

²⁷ CIDH. Informe Las Mujeres frente a la violencia y la discriminación derivadas del conflicto armado en Colombia. 2006.

²⁸ CIDH. Informe Las Mujeres frente a la violencia y la discriminación derivadas del conflicto armado en Colombia. 2006.

²⁹ INDEPAZ. Líderes afrodescendientes asesinados. 13 de agosto de 2020. INDEPAZ.

persona asesinada están quienes pretenden apoderarse de sus territorios y recursos naturales.

En septiembre del año 2021, la Organización Indígena de Colombia (ONIC) denunció que los Pueblos y Naciones Indígenas estaban atravesando por una situación muy delicada, de asesinatos, estigmatización, amenazas, confinamientos permanentes en sus territorios. Además, que estaban viviendo un genocidio, una tragedia humanitaria, especialmente para los 70 pueblos que se encuentran en vía de extinción física y cultural de los 115 existentes en Colombia³⁰.

[E]stamos viviendo un genocidio, una tragedia humanitaria para los pueblos ancestrales, especialmente para los 70 Pueblos que se encuentran en vía de extinción física y cultural de los 115 existentes en nuestro país³¹.

A estos graves hechos, se suman situaciones como la que vive el pueblo Wayúu, respecto del cual la CIDH ha otorgado una serie de medidas cautelares porque sus miembros, en especial, los niños, las niñas, las mujeres embarazadas y las personas mayores se encuentran en grave riesgo debido a la falta de acceso a agua potable y a atención médica, así como por un estado generalizado de desnutrición.

El 11 de diciembre de 2015, la CIDH decidió solicitar la adopción de medidas cautelares a favor de niños, niñas y adolescentes de las comunidades de Uribí, Manaure, Riohacha y Maicao del pueblo Wayúu, en el departamento de la Guajira, Colombia. El 26 de enero de 2017, la Comisión decidió ampliar las medidas cautelares a favor de las mujeres gestantes y lactantes del pueblo Indígena Wayúu en los municipios de Manaure, Riohacha y Uribí, en Colombia. El 1 de diciembre de 2017, se amplió la medida cautelar a favor de aproximadamente 3000 personas mayores Wayúu en los municipios de Manaure, Riohacha y Uribí³².

Al respecto, la Corte Constitucional de Colombia realizó el 4 de junio de 2021 una sesión técnica de seguimiento a la sentencia T-302 de 2017 sobre “Acción de tutela para proteger los derechos fundamentales a la salud, al agua y a la alimentación de los niños y niñas del pueblo wayuu

Líderes sociales y defensores de derechos humanos asesinados en 2020. INDEPAZ. Líderes sociales, defensores de DD.HH. y firmantes de acuerdo asesinados en 2021.

³⁰ ONIC. Pueblos y Naciones Indígenas de Colombia nuevamente en la mira de los actores armados por incumplimiento de los acuerdos de paz. 22 de septiembre de 2021.

³¹ ONIC. Pueblos y Naciones Indígenas de Colombia nuevamente en la mira de los actores armados por incumplimiento de los acuerdos de paz. 22 de septiembre de 2021.

³² CIDH. Decisiones sobre otorgamientos de medidas cautelares.

del departamento de la Guajira”³³. En la oportunidad, el Magistrado José Fernando Reyes Cuartas señaló que la sentencia constató que “existía una vulneración generalizada e injustificada y desproporcionada de los derechos fundamentales al agua, a la alimentación, a la seguridad alimentaria, a la salud, sin justificación de los niños y niñas del pueblo Wayuu”.

Agregó que “queda la sensación de que necesitamos voluntad para cumplir”, que la sentencia no puede convertirse en “papel mojado”, que desde el gobierno no se toman en serio su cumplimiento y que no se ha avanzado en los estándares mínimos señalados en la sentencia. El Magistrado concluyó la sesión señalando que:

El grado de civilización de un país también puede medirse por el nivel de importancia que ese país otorga a la alimentación y a la salud de sus niños y sobre todo de los más vulnerables. Cada niño Wayuu muerto por hambre nos degrada como Nación, nos muestra como país indolente, atrasado y sin ninguna perspectiva decente de futuro³⁴.

Brasil

En los últimos años en Brasil se han emitido una serie de proyectos de decreto y de ley que representan un grave retroceso en los derechos de los pueblos indígenas. Entre ellos, el Decreto Legislativo 177/2021 que autoriza al Presidente de la República a denunciar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales; el Proyecto de Ley 3729/2004 que flexibiliza y extingue las exigencias ambientales para emprendimientos agropecuarios y energéticos; el Proyecto de Ley 191/2020 que libera las actividades mineras, de hidrocarburos y el uso de los recursos hídricos en los territorios indígenas; el Proyecto de Ley 490/07 que enmienda la Constitución para restringir la demarcación de tierras indígenas, permitiendo que sean consideradas para instalar bases, unidades y puestos militares, ampliación de la red vial y exploración de alternativas energéticas estratégicas, entre otras acciones; el Proyecto de Ley 2633/20 que regulariza tierras públicas ocupadas ilegalmente, motivando con ello la potencial invasión o la consolidación de las invasiones en los territorios indígenas; el Proyecto de Ley 4348/2019 que privatiza las tierras destinadas a la reforma agraria y permite que ocupantes irregulares de lotes de asentamientos destinados a la reforma obtengan la titularidad de las tierras ocupadas³⁵.

³³ Corte Constitucional de Colombia. Sesión técnica. 4 de junio de 2021.

³⁴ Corte Constitucional de Colombia. Sesión técnica. 4 de junio de 2021.

³⁵ CIDH. 236/21-CIDH expresa preocupación ante proyectos de ley en Brasil que

Al respecto, la CIDH instó al Estado a abstenerse de adoptar medidas que sean contrarias a sus obligaciones internacionales y observar su deber de proteger tierras, territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas, mediante acciones previamente consultadas y consentidas por los mismos. Asimismo, reiteró su preocupación el desarrollo y aplicación de la tesis jurídica conocida como “marco temporal” por parte del Supremo Tribunal Federal, en virtud de la cual, en las demandas sobre el derecho a la propiedad colectiva, los pueblos indígenas solo tendrían derecho a aquellos territorios que estuvieran ocupados en el momento de la promulgación de la Constitución Federal de 1988³⁶.

En relación con los pueblos indígenas Yanomami y Munduruku, la Comisión junto con la Oficina Regional de América del Sur del Alto Comisionado de Naciones Unidas expresaron su extrema preocupación por los hechos de violencia que los han afectado y urgieron al Estado a cumplir con su deber de proteger la vida, la integridad personal, los territorios y los recursos naturales de esos pueblos³⁷. De igual forma, el 4 de enero de 2020, la Comisión adoptó su Resolución 1/2021, mediante la cual otorgó medidas cautelares en favor de los pueblos indígenas Guajajara y Awá, este último en aislamiento voluntario, de la Tierra Indígena Araribóia, en virtud de la situación de extrema vulnerabilidad, no solo por la pandemia COVID-19, sino por una alegada situación histórica de violencia hacia integrantes de los pueblos indígenas Guajajara y Awá debido a actividades de defensa de sus derechos³⁸.

De la misma forma, la Comisión fue informada sobre el incremento de la situación de riesgo de los pueblos indígenas beneficiarios de las medidas cautelares MC-563-20 (Pueblo Yanomami y Pueblo Ye'kwana); MC-679-20 (Pueblo Munduruku) y; MC-754-20 (Pueblo Guajajara e Awá) por la presencia de invasores en sus tierras, lo que implica un aumento de contagio por enfermedades como COVID-19 y contaminación por mercurio, derivado de la minería ilegal. En la oportunidad, el Estado reconoció que persistían los desafíos en la implementación de las medidas cautelares e informó sobre

podrían constituir retrocesos en materia de derechos humanos de los pueblos indígenas. Washington, D.C., 9 de septiembre de 2021.

³⁶ CIDH. 219/21-La CIDH reitera su preocupación por la tesis jurídica del “marco temporal” en Brasil y su impacto en los derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales. Washington, D.C., 23 de agosto de 2021.

³⁷ CIDH. 129/21-La CIDH y la Oficina Regional de América del Sur del ACNUDH urgen a Brasil a garantizar la protección integral de los pueblos indígenas Yanomami y Munduruku. Washington, D.C./Santiago, 19 de mayo de 2021.

³⁸ CIDH. 9/21-La CIDH adopta medidas cautelares en favor de miembros de los Pueblos Indígenas Guajajara y Awá de la Tierra Indígena Araribóia en Brasil. Washington, D.C., 13 de enero de 2021.

operaciones policiales de combate a la minería ilegal en tierras indígenas y sobre acciones de protección a los territorios. La CIDH expresó preocupación por el incremento de la violencia por la presencia de terceros no autorizados en los territorios indígenas, por lo que llamó al Estado a fortalecer sus esfuerzos para enfrentar esta situación³⁹.

Argentina

Sobre Argentina, es notable la sentencia del año 2019 del Tribunal Federal, confirmada en el año 2020 en el caso “Federación de comunidades indígenas del Pueblo Pilagá c/ pen s/ daños y perjuicios”. En la demanda, presentada en el año 2005, los recurrentes interpusieron una acción de conocimiento por resarcimiento civil a consecuencia de la violación de derechos humanos por los crímenes de lesa humanidad, contra el Estado Nacional, Poder Ejecutivo Nacional perpetrados por y a través de material y personal perteneciente al Estado Nacional, Gendarmería Nacional, es decir fuerzas de seguridad nacionales y civiles, acaecido entre el 10 y 30 de octubre del año 1947, del cual fueron víctimas integrantes del Pueblo Indígena del Pueblo Pilagá, en el paraje “Rincón Bomba”, entonces Territorio Nacional de Formosa, genocidio conocido históricamente como la “Masacre de Rincón Bomba”. Los recurrentes solicitaron indemnización de daños y perjuicios, lucro cesante, daño emergente, daño moral y determinación de la verdad histórica.

En la sentencia del año 2019, el Tribunal Federal se refirió a la situación de vulnerabilidad de los pueblos originarios en los siguientes términos:

No hay dudas que la situación de los pueblos originarios se halla entre las aquellas áreas de mayor vulnerabilidad que, en consecuencia, mayor exigencia plantean a los Estados miembros del Sistema interamericano de Derechos Humanos, que se agigantan en el caso del Estado argentino atento que los derechos de las comunidades originarias se hallan también contenidas en el propio texto constitucional nacional⁴⁰.

Sobre los hechos alegados en la demanda el Tribunal expresó que fueron ignorados por la historia oficial:

³⁹ CIDH. Audiencia Pública. BR: MC-563-20-Pueblo Yanomami y Pueblo Ye'kwana; MC-679-20-Pueblo Munduruku; & MC-754-20-Pueblo Guajajara e Awá respecto de Brasil. 1 de julio de 2021.

⁴⁰ Sentencia Tribunal Federal. “Federación de comunidades indígenas del Pueblo Pilagá c/pen s/daños y perjuicios”. 4 de julio de 2019.

Los hechos de La Bomba fueron masivamente ignorados por la historia oficial y borrados de la cultura de la sociedad blanca, sin embargo, los mismos se hallan grabados en la memoria colectiva del pueblo Pilagá⁴¹.

Previo al genocidio de octubre de 1947, se acreditó en el juicio la decisión de la autoridad de trasladar en forma forzada al pueblo Pilagá:

Cabe también tener por acreditado que existió por parte de las autoridades la decisión de “reducir” a la población asentada en La Bomba mediante su traslado a la Colonia Aborigen Bartolomé de Las Casas. Y ello es trascendente a los fines de reconocer legitimidad a los actos de resistencia de la población indígena que no aceptó esta pretensión de ser reducidos y trasladados a una reducción⁴².

Sobre el ataque contra el pueblo Pilagá y la posterior persecución de quienes sobrevivieron aquel día, el tribunal determinó lo siguiente:

El ataque del día 10 de octubre de 1947 que las fuerzas federales dirigieron contra la población asentada en La Bomba-Las Lomitas –Provincia de Formosa, constituyó el punto central de un plan organizado y sistemático del Estado Nacional contra la población civil por la circunstancia de ser parte de una etnia minoritaria, y constituyó un acto de “Persecución de un grupo o colectividad con identidad propia fundada en motivos... , étnicos, culturales, religiosos,” realizado con ensañamiento por “motivos universalmente reconocidos como inaceptables con arreglo al derecho internacional” (Artículo 7º del Estatuto de Roma) que se concretó mediante el ataque con ametralladoras contra la población civil causando un número no determinado, pero relevante, de muertos, heridos y desaparecidos.

Los actos posteriores de persecución de las civiles en fuga, realizada por diferentes medios que incluyeron el uso de una avión artillado con ametralladoras para la ocasión, acreditan la finalidad de exterminio de la población Pilagá, la cual se realizó mediante los actos de persecución que tuvieron como efecto que hombres y mujeres; niños y niñas; ancianos y ancianas; fueron empujados a huir hacia el monte agreste sin medio alguno de subsistencia y en condiciones extremas de sobrevivencia, lo cual produjo la muerte de los individuos más débiles, por las duras condiciones que pre-

⁴¹ Sentencia Tribunal Federal. “Federación de comunidades indígenas del Pueblo Pilagá c/ pen s/ daños y perjuicios”. 4 de julio de 2019.

⁴² Sentencia Tribunal Federal. “Federación de comunidades indígenas del Pueblo Pilagá c/ pen s/ daños y perjuicios”. 4 de julio de 2019.

seña la geografía formoseña (montes tupidos y espinosos, escasas fuentes de agua, escasas fuentes de proteínas). Innumerables personas murieron como consecuencia de esos actos de persecución absolutamente injustificados, pues en este tramo ni siquiera intentan las autoridades esbozar una justificación para dar razón a estos actos de persecución de la población civil inermes, que no sea su traslado forzoso a la reducción, acto ilícito en sí mismo⁴³.

El tribunal en la sentencia declaró que los hechos sucedidos en La Bomba-Las Lomitas, actual territorio de la Provincia de Formosa, el día 10 de octubre de 1947 y hechos posteriores descritos en la sentencia, “constituyen crímenes de lesa humanidad violatorios del Estatuto de Roma, y generan responsabilidad civil por los daños causados, los cuales deben reparados por el Estado nacional argentino”⁴⁴.

Al momento de decidir sobre las reparaciones que correspondían por los hechos en Rincón Bomba ocurridos en 1947, el Tribunal consideró lo determinado en la materia por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

Palabras finales

No existe sentencia ni reparación que aplaque el dolor de los sobrevivientes de los genocidios cometidos contra los pueblos indígenas. Asimismo, después de siglos de masacres y persecuciones, continúan las acciones contra los pueblos indígenas, encaminadas a apoderarse de los territorios y recursos naturales que han logrado conservar.

Los testimonios de los sobrevivientes del genocidio guatemalteco y argentino parten el alma y nos hace preguntarnos una y otra vez ¿cómo es posible? ¿cómo es posible que un Estado planifique y ejecute la más terrible de las atrocidades, un genocidio contra un pueblo indefenso? La respuesta está en los hechos y no fueron situaciones excepcionales ni aisladas. América tiene una historia de exterminio y un presente en el cual el SIDH continúa recibiendo denuncias de genocidio cultural y extinción de pueblos indígenas.

En este contexto, el rol de la CIDH como organismo que vela por el respeto y la protección de los derechos humanos en el continente es fundamental, tanto en la prevención como en la investigación de los casos que

⁴³ Sentencia Tribunal Federal. “Federación de comunidades indígenas del Pueblo Pilagá c/ pen s/ daños y perjuicios”. 4 de julio de 2019.

⁴⁴ Sentencia Tribunal Federal. “Federación de comunidades indígenas del Pueblo Pilagá c/ pen s/ daños y perjuicios”. 4 de julio de 2019.

afectan gravemente la situación de los pueblos indígenas, quienes han sido víctimas históricas de violaciones a sus derechos humanos fundamentales. Muchos pueblos indígenas continúan en riesgo de extinción o bien sufriendo procesos de vulneración de tal magnitud que si bien, no los extinguen físicamente, los menoscaban de tal forma en sus derechos que rompen su cohesión y los dejan vulnerables a los intereses de los Estados o de terceros.

El SIDH da respuesta a estas vulneraciones. Sin embargo, muchas veces son procesos lentos, que generan largas esperas en las víctimas y con ello se diluye el rol de prevención. Los desafíos para el SIDH continúan, no solo en la agilidad procesal sino también en la comprensión integral de los daños profundos que siguen produciendo las actividades de los Estados o de terceros en los pueblos indígenas y sus territorios ancestrales. Para ello, es fundamental que, además de señalarse en informes temáticos, las decisiones del SIDH (medidas cautelares y provisionales, recomendaciones en casos concretos y sentencias) incorporen en plenitud el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, derecho que está reconocido expresamente en el derecho internacional de los derechos humanos, en los siguientes términos: *Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación y en virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.*

HAXIMÚ. FUE GENOCIDIO¹

Luciano Maríz Maia²

Introducción

Las historias de pueblos y naciones registran diversos tipos de violencia practicada en guerras de conquista, rediseños territoriales o luchas internas fratricidas, en busca de poder y riqueza. Masacre es una palabra recurrente en los informes de hechos como tales. La organización destructiva llevada a cabo por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial, que diezmó a 6 000 000 de judíos, 600 000 gitanos, y miles de personas con discapacidad, homosexuales y otros grupos vulnerables, fue de tal proporción que llevó al jurista Raphael Lemkin a confirmar “el crimen sin nombre” de *genocidio*.

Sus esfuerzos llevaron a las Naciones Unidas a adoptar la Convención para la Prevención y Represión del Delito de Genocidio el día antes de la proclamación de la Declaración Universal de Derechos Humanos, revelando así el consenso internacional construido en torno a la prohibición –con el deber de criminalizar– la conducta de destruir intencionalmente, total o parcialmente, un grupo nacional, étnico, racial o religioso.

La Convención para la Prevención del Genocidio no logró evitar que “millones de niños, hombres y mujeres” hayan “sido víctimas de atrocidades inimaginables que conmocionan profundamente la conciencia de

¹ Los únicos casos reconocidos oficialmente como actos de genocidio en Brasil son conocidos como la masacre de Capacete contra el pueblo Tikuna y la masacre de Haximú contra el pueblo Yanomami, ambas perpetradas en 1993. El texto del Procurador de la República, Luciano Maríz Maia, documenta detalladamente la masacre de Haximú y concluye que fue sin duda un genocidio contra el pueblo yanomami. El texto fue originalmente divulgado en la Colección *Documentos Yanomami*, N° 1 en 2001, editada por la Comisión pro-Yanomami (CCPY). Traducción: Carlos Salamanca Villamizar. Todas las fuentes que se citan en este capítulo pertenecen al expediente judicial del caso.

² Procurador General de la República en la 1ª Región. Profesor de Derechos Humanos en la UFPB. Máster en Derecho Público (Londres, 1995). Correo electrónico: lucianomariz-maia@uol.com.br

la humanidad”, por lo que, una vez más, los Estados se organizaron en torno al Estatuto de Roma, para la creación de una Corte Penal Internacional, con competencia para juzgar el crimen de genocidio; crímenes contra la humanidad; crímenes de guerra; y el crimen de agresión. Estas cuatro categorías de delitos también se conocen como atrocidades masivas.

En la Convención para la Prevención del Genocidio y en el Estatuto de Roma, las conductas que constituyen genocidio son el homicidio –homicidio de miembros del grupo; causar daño grave –daño grave– a la integridad física o mental de los miembros del grupo; someter intencionalmente –sujeción intencional– al grupo a una condición de existencia capaz de causar su destrucción física total o parcial; adoptar –imponer– medidas destinadas a prevenir los nacimientos dentro de un grupo; Efectuar el traslado forzoso –traslado, por la fuerza– de niños del grupo a otro grupo.

Algunas de estas conductas tienen el potencial de ser clasificadas como crímenes de lesa humanidad, cuando se cometen como parte de un ataque general o sistemático contra cualquier población civil, con conocimiento de dicho ataque. Entonces, asesinato; exterminio; deportación o traslado forzoso de una población; persecución de un grupo o colectividad que pueda ser identificada, por razones políticas, raciales, nacionales, étnicas, culturales, religiosas o de género, especialmente cuando se cometan otros actos inhumanos de similar naturaleza, que intencionalmente provoquen un gran sufrimiento, o afecten gravemente a la integridad física integridad o la salud física o mental del grupo.

Como puede verse, existe una fuerte intersección entre las formas de cometer genocidio y crímenes de lesa humanidad. En una situación u otra, uno se enfrenta a atrocidades masivas. El objetivo principal de la construcción de marcos normativos internacionales no es llevar a la jurisdicción internacional las violaciones graves de los derechos humanos practicadas en los Estados miembros. Más bien, el gran esfuerzo es asegurar que los Estados miembros de los tratados internacionales sean capaces de prevenir que tales actos atroces se lleven a cabo en territorios bajo su jurisdicción o, si esto no ha sido posible prevenir, poder investigar, sancionar y reparar.

Gregory Stanton³ identificó diez etapas que suelen estar presentes en los procesos que derivan en genocidios: clasificación, simbolización, discriminación, deshumanización, organización, polarización, preparación, persecución, exterminio y negación. Advirtiendo que las etapas no son lineales, ni ocurren necesariamente en todas las situaciones, su observación permite la identificación de señales de alerta temprana.

³ Stanton, Gregory, H. (2016[1986]). *The Ten Stages of Genocide*: <http://genocidewatch.net/genocide-2/8-stages-of-genocide/>. Último acceso: 7/12/2021.

Por otro lado, James Waller⁴ identifica cuatro factores de riesgo que, cuando están presentes, tienen el potencial de desencadenar violencia que puede calificarse como actos de atrocidades y genocidio. Son la gobernanza, la historia de los conflictos, las condiciones económicas y la fragmentación social.

Este enfoque introductorio ayudará a comprender los hechos y circunstancias del caso específico que se discutirá en profundidad, la masacre de Haximú, identificada por los más altos tribunales brasileños como un crimen de genocidio, y los perpetradores condenados con las penas previstas para ese delito.

Los pueblos indígenas de Brasil en general, y los Yanomami en particular, continúan en alto riesgo de sufrir nuevos ataques genocidas, siendo sometidos a condiciones de existencia equiparables a atrocidades masivas, calificadas como crímenes de lesa humanidad⁵. Los informes y comentarios que siguen ayudarán a reflexionar sobre el (in)cumplimiento, por parte del Estado brasileño, de su deber de proteger (R2P)⁶, al tiempo que documentan las respuestas dadas a violaciones anteriores, constituyendo un proceso de memoria y memorialización.

⁴ Profesor de Estudios sobre Holocausto y el Genocidio. Entre otras obras, es autor de: *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*. Oxford University Press 2002 (*Nota del traductor*).

⁵ En el Informe Final del CPI sobre la Pandemia se encuentra el siguiente registro: “Los pueblos indígenas sufren discriminación y falta de asistencia adecuada, además de ser acosados por invasores que codician los recursos naturales de sus tierras. En los últimos años, los ataques armados contra los pueblos indígenas han aumentado y victimizado a varios líderes, mientras el gobierno prepara medidas para erosionar el concepto jurídico de tierra indígena y abrir posibilidades para su explotación económica por agentes externos, incluso mediante el arrendamiento y la legalización de la minería”. Ver https://www12.senado.leg.br/noticias/arquivos/2021/10/26/relatorio_final-26102021-12h40-1.pdf, p. 571. Asimismo, “tanto las omisiones como las campañas de desinformación continúan aún hoy, siendo ostensiblemente auspiciadas por el Presidente de la República, avaladas o consentidas por los jefes de ministerios y demás instancias relevantes, hasta producir sus efectos con el contagio y muerte de Pueblos indígenas. En una administración donde, notoriamente, un comandante y otros obedecen, el nexo causal entre el anti-indigenismo del máximo representante y el daño sufrido por los pueblos originarios es claro, aunque no haya asesinado directamente a nadie” (pp. 579, 580).

⁶ En el marco de las Naciones Unidas, la *Responsabilidad de Proteger* (*Responsability to Protect*) “se basa en tres pilares igual de importantes: la responsabilidad de cada Estado de proteger a sus poblaciones (primer pilar); la responsabilidad de la comunidad internacional de ayudar a los Estados a proteger a sus poblaciones (segundo pilar); y la responsabilidad de la comunidad internacional de proteger a las poblaciones de un Estado cuando es evidente que este no logra hacerlo (tercer pilar)”. Šimonović, Ivan. SF. *La responsabilidad de proteger*: <https://www.un.org/es/chronicle/article/la-responsabilidad-de-proteger>. Último acceso: 7/12/2021 (*Nota del traductor*).

Antecedentes

Ha sido suficientemente estudiado que los Yanomami⁷ son un pueblo indígena que habita tradicionalmente en una región montañosa y selvática en la frontera entre Brasil y Venezuela. Su hábitat natural es la región de las cabeceras de los ríos Orinoco (*Hwaraú*, en su lengua) y Casiquiare, en Venezuela, y de los ríos Branco y parte del río Negro, en Brasil. Para 1991 se contaba con informes de la existencia de, aproximadamente, 22 500 indígenas, siendo que 9636⁸ son habitantes viviendo en las selvas situadas en los Estados del Amazonas (2304) y Roraima (7332) al norte del Brasil. Son, en suma, un grupo étnico, en el sentido que Fredrik Barth⁹ le da al término.

Los Yanomami han enfrentado circunstancias y situaciones extraordinariamente penosas para sí, especialmente a partir del contacto con un grupo social, que, ilusionado por la promesa de un rápido progreso económico, y urgido por la pobreza en sus Estados de origen, viene en busca de oro, o de otros minerales que signifiquen lograr los mismos objetivos (casiterita, por ejemplo). Los *garimpeiros*. Estos provocaron la invasión de las tierras Yanomami a partir de 1987. Con esto, contaminan los ríos, destruyen la fauna y la flora, llevan enfermedades (especialmente la malaria) y muerte (por enfermedades, hambre y violencia).

La demarcación de las tierras en 1991 resolvió el problema jurídico, pero no apartó la agresión permanente de los invasores. Para tener noción de la dimensión del problema, hace diez años, según el delegado Cutrim, el gobierno federal fue obligado por la justicia a retirar a los *garimpeiros* del área:

Debido a esto, por determinación judicial, el departamento de la Policía Federal en apoyo de la FUNAI colocó en ejecución el plan de “Operación Selva Libre” iniciado el 4 de enero de 1990 y que se extendió hasta el 20 de diciembre de 1990, cumpliendo, a lo largo de ese periodo, un trabajo gigantesco y complejo comprometiendo vidas humanas, destrucción de pistas y

⁷ Datos obtenidos del Dictamen N° 002 / CEA / 91, emitido en el Proceso FUNAI / BSB / 2192/04, identificando la Tierra Indígena Yanomami y Maiongong, publicado en la Sección del Boletín Oficial I, folio 14.831/14.832.

⁸ IBGE, Censo demográfico de 1991, In “Yanomami Urgente N° 19” publicación a cargo de la CCPY.

⁹ Barth, Fredrik, Los Grupos Étnicos y sus fronteras. El término grupo étnico es utilizado generalmente en la literatura antropológica para designar una comunidad que: (a) en gran medida se autopropaga biológicamente; (b) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; (c) integra un campo de comunicación e interacción y (d) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.

una enorme problemática social. La operación Selva Libre fue dividida en varias etapas y contó en su proyecto inicial con casi 300 hombres. Ese trabajo de enero a marzo alcanzó un área de más de dos millones de hectáreas localizado en los mayores focos de *garimpeiros*, como en Surucucus, en donde se encontraba la mayoría.

La primera preocupación de la Policía Federal fue con la tensión social reinante en la población de Boa Vista y en las regiones de extracción frente a la expectativa de la acción policial y también, el clima de inseguridad que los ciudadanos de Boa Vista dejaban traslucir ante la posibilidad de que millares de *garimpeiros* quedaran desalojados en las cercanías de la ciudad.

Transcurridos 72 días después de la operación se contabilizó la retirada de 9971 *garimpeiros*. Se estima que más de 10 000 saldrían espontáneamente¹⁰.

Inicio de las fricciones

Todo resulta de la convivencia y la aproximación entre indígenas y no-indígenas, de la llamada “fricción interétnica”. Dependiendo de la actividad que mueva el frente de expansión económica, el contacto con el blanco podrá significar el genocidio –su forma extrema, como la extinción del grupo en cuanto unidad biológica–, o el etnocidio-extinción de sus valores y patrones culturales.

El antropólogo francés Bruce Albert explica que la raíz y causa fundamental que resultó en la masacre de Haximú (*Hwaximëutheri*). Su análisis es extremadamente lúcido y merece ser conocido¹¹:

En el origen de la masacre de Haximú está una situación crónica de conflicto interétnico creado en el área yanomami por la presencia predatoria de las actividades *garimpeiras*. Desde el inicio de la gran fiebre de oro en Roraima, en agosto de 1987, varios asesinatos de indígenas ocurrieron y otros pudieron ocurrir nuevamente debido a las mismas causas. Por tanto, es preciso primero aclarar el contexto social y económico capaz de generar tales violencias. Al instalarse en un nuevo sitio dentro del área yanomami, los *garimpeiros* vinieron primero en pequeños grupos. Al ser pocos, se sintieron vulnerables frente a la población indígena. Temiendo una reacción negativa de los indígenas, intentan comprar su anuencia con gran distribución de bienes y comida. Los indígenas, por su parte, que tenían poca o ninguna experiencia con los blancos, toman esa actitud como una demostración de la generosidad que se

¹⁰ Informe conclusivo de la investigación policial 078/93-DPF/RR que sirvió de base para la denuncia y acompaña la acción criminal contra los *garimpeiros*.

¹¹ Texto publicado en *Folha de São Paulo* el 3 de octubre de 1993.

espera de cualquier grupo que quiere establecer vínculos de alianza intercomunitaria. En cuanto se desarrolla ese malentendido cultural, los indígenas aún no sentían el impacto sanitario y ecológico de las actividades de explotación minera y, a sus ojos, el trabajo de los garimpeiros parecía aún algo enigmático e irrelevante. Con ironía y condescendencia, los llamaban “comedores de tierra” al compararlos con una manada de pecaríes hurgando en el barro.

En un segundo momento, el número de los garimpeiros aumentó sustancialmente y ya no era preciso mantener aquella generosidad inicial. Los indígenas pasaron de amenaza a estorbo con sus insistentes demandas por los bienes que se habían acostumbrado a recibir. Los garimpeiros se irritan y se tientan con apartarlos de los campos de extracción con falsas promesas de regalos y actitudes impacientes o agresivas.

A esa altura, los indígenas ya comienzan a sentir un rápido deterioro en su salud y medios de subsistencia. Los ríos son contaminados, las presas huyen y mucha gente muere en constantes epidemias de malaria, gripe, etc. desestructurando la vida económica y social de las comunidades. De ese modo, los indios pasan a ver los bienes y la comida que viene de los garimpeiros como una compensación vital e incuestionable por la destrucción causada. Negada tal compensación, se crea a su entender una situación de hostilidad explícita. Los indígenas se vuelven dependientes de los garimpeiros en el momento exacto en que estos se disponen a dejar de comprar la buena voluntad indígena. Esta contradicción está en la raíz de todos los conflictos que envuelven a los indígenas y los garimpeiros en el área yanomami. Con ella se abre la posibilidad de que el menor incidente degenera en conflicto abierto. Como la disparidad de fuerzas entre indígenas y garimpeiros es enorme, la balanza de la violencia se inclina siempre en contra de los Yanomami. Este tipo de situación muestra claramente hasta qué punto la lógica de la economía garimpeira repele la participación de los indios y hasta su simple presencia. Los garimpeiros que utilizan técnicas mecánicas no tienen ningún interés en los indígenas, ni siquiera como mano de obra. En el mejor de los casos, son inconvenientes, o peor, solo una amenaza a su seguridad. Si con convites y promesas no consiguieron apartarlos, entonces la solución es intimidarlos o exterminarlos.

La promesa incumplida

La prueba de los actos da razón a la línea argumentativa seguida por el antropólogo João Neto y su cuñado Chico Ceará establecieron balsas en el río Taboca, afluente del río Orinoco, en Venezuela, e iniciaron su actividad garimpeira, teniendo bajo su orientación y dependencia, algunos garimpeiros, todos de origen y nacionalidad brasileira. Establecieron luego relaciones

de contacto con los *Hwaximèutheri* (entonces habitantes de Haximú, y antiguos *Bokarahutumètheri*)¹² que habitaban la región. Ocasionalmente, frecuentaban a los indígenas en los campamentos cuando en ocasiones recibían bienes alimenticios. En razón de algunos presentes y de muchas promesas, aquellos garimpeiros gozaban de la amistad de algunos indígenas¹³. En una ocasión, João Neto y Chico Ceará prometieron al *Tuxaua*¹⁴ Kerrero que les traerían ropa y una red¹⁵.

En el día acordado, a fines de mayo¹⁶ de 1993, el Tuxaua Kerrero fue, junto con un indígena Davi a visitar a João Neto, llevándole un presente. Fue hasta la pista de Sadam Hussein (en Venezuela) y, acompañado de Pedro Emiliano Garcia (Pedro Prancheta), el hermano de este, Adriano y Barbacena (garimpeiro al servicio de Pedro Prancheta), esperó la llegada de la comida y de los demás bienes necesarios para la manutención de la actividad.

Fueron desembarcados doce galones de combustible diésel, con 60 litros cada uno, pero no vinieron ni la ropa ni la red. El *Tuxaua* Kerrero se irritó y juntamente con el indígena que les hacía compañía, fueron directo al campamento de João Neto. Al no encontrarlo, pues se encontraba en Boa Vista, disparó un tiro en la dirección del garimpeiro Goaino Doido, que colapsó incólume en desenfundada carrera. Kerrero y su amigo Davi tomaron una radio del campamento y cortaron una red que allí encontraron.

Genocidio: primer acto

Lo ocurrido en el campamento de João Neto hizo crecer el sentimiento de hostilidad y rechazo a los indígenas por parte de los garimpeiros. Es en razón de esto que, el día 15 de junio¹⁷, 20 días después de aquella visita, llegaron otros indígenas¹⁸ al campamento. Venían todos desarmados, incluso sin armas ni flechas. Tan solo Paulo Yanomami portaba una escopeta.

Se dirigieron al campamento de Pedro Prancheta. Este los recibió con impostada amistad y, para ganar tiempo, escribió una nota¹⁹, remitiéndolos

¹² Relatoría de Bruce Albert, folio 80.

¹³ Acción Penal 242/93-RR, Testimonio de Juvenal Silva (Cururupu), folios 146.

¹⁴ Liderazgo político de los pueblos indígenas, el *tuxaua* es una figura que representa la sabiduría del pueblo. En tupi, el término *tuxaua* significa “el que lidera”. También se le conoce en portugués como jefe (*Nota del traductor*).

¹⁵ Ver también el testimonio de Silvânia Santos Menezes (Silvanha), folios 176.

¹⁶ Ver el testimonio de Paulo Yanomami, folio 100.

¹⁷ Ver el testimonio de Maria Dalva Elias Pinto, folio 234.

¹⁸ Esta vez verían a Paulo Yanomami, Reikim (o Rereira), Makuama (o Makoam), Geraldo (o Bauxi) y su Hermano Capeirano (Kaperiano o Kaperão), e hijo de Waythereoma.

¹⁹ La nota decía: “Saque buen provecho de estos otarios”. Él confesó haber escrito esa nota, en su testimonio de folio 214 aunque vehiculando otro tenor: “Eliézer, tome un poco de

al campamento de Eliézer. Los garimpeiros fueron al campamento de Pedro Prancheta y confirmaron la orientación del exterminio del grupo. Los seis indígenas siguieron su camino de regreso a la maloca, cuando pararon para comer un poco de *farinha*²⁰. No tardaron en llegar siete garimpeiros que los convidaron a cazar un anta.

Después de algunos minutos de caminata, Paulo Yanomami paró, entregó la escopeta a Geraldo (o *Baxi*) y pidió que continuasen porque él iría a hacer sus necesidades. Los garimpeiros no quisieron continuar. Aprovecharon el momento como propicio y uno de ellos se hizo a la escopeta de Geraldo (*Bauxi*) con una de sus manos, mientras que con la otra le disparaba abajo del pecho a Geraldo con la escopeta que él mismo portaba. Es de Paulo Yanomami, quien sobrevivió para contarla, la siguiente narrativa:

Un garimpeiro tomó por el brazo a Geraldo que estaba con la escopeta, y con la misma disparó contra él entre el tórax y el abdomen del lado derecho; que la escopeta utilizada para balear a Geraldo tenía dos caños cerrados; que otro garimpeiro también disparó contra la espalda de Geraldo y un tercer tiro disparado por el garimpeiro que estaba con la escopeta con el caño cerrado, estando en esa oportunidad Geraldo caído y los garimpeiros tomaron la escopeta de Geraldo y el informante se tiró de espaldas hacia el río y salió del otro lado y ese interín escuchó muchos tiros²¹.

En esta emboscada murieron los indígenas Geraldo (*Bauxi*), *Makua-ma* (*Makoam*), el hijo de *Waythereoma* y *Kaperiano* (o Capeirano o Kaperão (hijo de Jacó). *Reikim* escapó con vida y fue encontrado al día siguiente por Paulo Yanomami y otros indígenas que este había convocado. Se encontraba herido y fue orientado a volver a la maloca.

Caporal regresó al campamento de João Neto a la tarde del mismo día, llevando la noticia de la muerte de los indígenas. Los demás garimpeiros que participaron en la masacre procuraron habilitar el entierro de los indígenas muertos.

Reikim, antes de seguir su camino de regreso a la maloca describió a Paulo Yanomami y los demás indígenas de las dos malocas de *Hwaximëu-theri* donde los garimpeiros habrían enterrado a los indígenas. Aun enfren-tándose a un gran peligro, los indígenas siguieron buscando a sus parientes

rancho para los indígenas que a llegar yo te pago". Esta versión fue narrada por Basílio Ferreira, folio 146.

²⁰ La *farinha*, *farofa* o *fariña* de mandioca o yuca es un acompañamiento tradicional de la cocina brasileña cuyo ingrediente principal es la mandioca rallada (*Nota del traductor*).

²¹ Versión narrada por Basílio Ferreira, folio 102.

para llorar sus muertes y realizar los rituales funerarios, que incluyen la cremación de los cuerpos, el apilamiento de los huesos y el guardado las cenizas en calabazas.

Indígenas: contabilizando las pérdidas

Paulo Yanomami, junto con algunos hombres y mujeres indígenas de la maloca *Hwaximëú* se encargó de desenterrar los muertos, hacer las hogueras y realizar las cremaciones, llevando los huesos de Geraldo, *Makuama* y del hijo de *Waythereoma* para la maloca de *Hwaximëú*²².

Preparando la retaliación

Realizando la ceremonia funeraria intercomunitaria, los *Hwaximëutheri* tuvieron el recaudo de invitar guerreros de otras malocas para la expedición de retaliación. Acogieron la invitación y enviaron guerreros como representantes los *Homoxitheri*, los *Makayutheri* y los *Toumahitheri*²³.

Los indígenas partieron y después de dos días de marcha, llegaron al campamento de los garimpeiros. Uno de ellos, Fininho, cayó fatalmente herido por un tiro disparado por el indígena Macuxi. Los demás garimpeiros que se encontraban en el campamento huyeron²⁴. Ninguno fue tocado por los nuevos disparos, y consiguieron esconderse en la selva hasta que sus compañeros regresaran a la noche a socorrerlos. Dentro de una red fue cargado hasta la pista Raimundo Nenen viejo, para tomar un avión a Boa Vista²⁵.

Los indígenas *Hwaximëutheri* volvieron a sus malocas, pero percibieron el riesgo que estaban corriendo de permanecer allí. Las dejaron entonces con todos sus bienes y utensilios, yéndose a refugiarse en un descampado vecino, donde construían unos tapiris²⁶.

Ya había pasado una semana que estaban los *tapiris*, cuando vinieron dos indígenas de la maloca del Simão (*Makayutheri*), convidándolos a

²² Las cremaciones de los indígenas muertos por los garimpeiros son testimoniadas por Paulo Yanomami (folio 103), Waythereoma Hwanxima (folio 94).

²³ De los *Hwaximëutheri* participaron Uelesi, Davi, Aburão, Kerrero y Paulo; dos *Homoxitheri* seguirían Macuxi, Abiana (I) y Abiana (II), el marido de Manihikethereyoma, Sabão (o Japão), Rurúa, Manoel, Barai; dos *Makayutheri* fueron Chico y Raimundo; y dos *Toumahitheri* Rihori y Kasikekoita. Testimonio de Paulo Yanomami, folio 103.

²⁴ Las informaciones fueron hechas por el propio Neguinho (folio 54), corroborado por el testimonio de Casagrande (folio 57); Pedro Prancheta (folio 216).

²⁵ Además de los testimonios citados, el garimpeiro Aldo José Morais (folio 150) dio la noticia de su salida, en esas condiciones.

²⁶ *Tapiri*: refugio provisorio en la selva, generalmente utilizado durante los campamentos de verano (*Nota del traductor*).

participar de una fiesta. En el mismo día, casi todos los hombres de Haximú partieron a la fiesta, dejando en los tapiris solo unas mujeres y unos niños.

Aunque los indígenas temían ser atacados, no se preocuparon en dejar solos a las mujeres y los niños, porque éstos nunca serían atacados por sus enemigos. Imaginaban que ocurriría lo mismo, aun si en esa oportunidad los enemigos fuesen los garimpeiros.

Genocidio: segundo acto

La audacia de los indígenas hizo eclosionar una furia indomable sobre el bando de los garimpeiros. Estos comenzaron a organizar una operación con el objetivo de barrer definitivamente del mapa a sus enemigos. João Neto y su cuñado Chico Ceará contrataron algunos sicarios²⁷ y dieron inicio a las reuniones para la definición del plan de exterminio de los *Hwaximëutheri*. Chico Ceará, João Neto, Eliézer, Cururupu y Pedro Prancheta adquirieron municiones y las distribuyeron entre los garimpeiros Goiano Doido, Pedão, Neguinho, Parazinho, Ceará Perdido, Goiano Boiadero, Japão, Boroca, Maranhão (Uriçado), Adriano, Paraná Aloprado, Barbacena, Goiano Barbudo y Silva²⁸. Pernoctaron en el campamento de Cururupu y, al día siguiente, Pedro Prancheta y esos garimpeiros, todos firmemente determinados a matar a todos los indígenas, salieron hacia Haximú portando 15 escopetas, siete revólveres, algunos machetes y cuchillos²⁹.

El grupo pasó dos días enteros por la selva, hasta alcanzar la primera maloca de Haximú, ya cuando había caído la noche. Vacía. No entendieron por qué. Sospecharon que todos estaban en la segunda maloca. También vacía. Decidieron entonces ocuparla y pasar allí la noche. Continuarían la búsqueda cuando el sol saliese. Amanecería el 23 de julio³⁰.

En los tapiris de la vieja chacra, no todos los *Hwaximëutheri* se encontraban, toda vez que los hombres, que habían ido a la fiesta en la maloca del Simão (Makayutheri) aún no habían regresado. Y buena parte de las mujeres del grupo y algunos niños habían ido a buscar ingá³¹. Varias mujeres y niños se encontraban allí refugiados en los tapiris. Paulo Yanomami, quien

²⁷ Manoel José Santos Soares menciona en su testimonio (folio 160). También Pedro Prancheta, folios 213 y 220, citando: Pedro, Parazinho, Boiadeiro y Carequinha.

²⁸ Mencionados en los testimonios de Pedro Prancheta, folio 216; Juvenal Silva (Cururupu) folio 228; Silvânia Santos Menezes (Silvinha) folios 178 y 232; y Maria Dalva Elias Pinto, folio 236.

²⁹ Testimonio de Pedro Prancheta (folio 221) y Silvânia Santos Menezes (Silvinha) folio 176.

³⁰ Pedro Prancheta, folio 218; Basilio Ferreira, folio 146; Relatoria de Bruce Albert, folio 82.

³¹ Testimonio de los sobrevivientes Paulo Yanomami, folio 105; Simão Yanomami, folio 118; corroborados por el testimonio de Waythereoma Hwanxima, folio 96.

ya había logrado escapar de la primera masacre y Simão Yanomami estaban entre los pocos hombres del grupo que permanecían en los *tapiris*, cuando los garimpeiros lanzaron el ataque.

Simão Yanomami cuenta:

Que aún se encontraba acostado, cerca de las 10:00 o las 11:00 cuando fueron sorprendidos por el ataque de los garimpeiros y el informante recibió un tiro del lado derecho recibiendo varias descargas de plomo en la costilla y el cuello y tres bien cerca unos de otros en la cara, cerca de la oreja en el lado derecho y las esquirlas aun no fueron retiradas, luego el informante corrió hacia la selva³².

Esta descripción guarda absoluta concordancia con lo dicho por Paulo Yanomami, también presente en el lugar del ataque y sobreviviente del mismo.

Que en el día siguiente, cerca de las 9:00 o 10:00, el informante estaba acostado en una hamaca de corteza [de árbol] y en el momento escuchó algunos tiros y un garimpeiro disparó en su dirección y él no consiguió evitar que el tiro pegase y en el momento en que el garimpeiro estaba cambiando el cartucho aprovechó para correr, quedando allí a distancia, escondido dentro del monte, aun en la chacra vieja y de ahí escuchó gritos y muchos disparos y al final escuchó a los garimpeiros diciendo “vamos, vamos, vamos”; que, enseguida el informante fue a buscar las mujeres, o sea, llegó hasta el lugar en donde se encontraba la mayoría de las mujeres y los niños que habían salido de los *tapiris* a la mañana para recoger frutos, ingas, etc.; que después que los garimpeiros hubieran salido, el informante retornó al lugar de los *tapiris* en busca de su escopeta y ya no la encontró pues los garimpeiros la habrían llevado y en aquél momento gritó al grupo de indígenas que estaba recogiendo inga, que vinieran hasta el lugar, habiendo observado que había muchos muertos con marcas de tiros y cortes de machete en la mayoría de ellos, incluso en las mujeres y en los niños; que entre los cuerpos estaba el de su hija que tendría entre tres o cuatro años³³.

Waythereoma Hwanxima, mujer indígena de los *Hwaximëutheri*, que se encontraba en el festejo en la maloca del Simão (*Makayutheri*) y fue avisada del ataque, cuenta lo que vio al llegar a los *tapiris*:

³² Testimonio, folio 118.

³³ Testimonio, folio 105.

Que con la noticia de que los garimpeiros atacaron los indígenas que se quedaron en los tapiris donde, según las mismas, había muchos muertos, en aquella oportunidad abandonaron la fiesta. Únicamente los *Hwaximëutheri* –incluyendo el informante, que habían dejado sus familiares en los tapiris, al anochecer llegaron cerca del lugar y acamparon. Y no fueron hasta el lugar a dormir, en vista de que no quería quedarse mirando los parientes muertos. Que el día siguiente, fueron hasta el lugar donde los cuerpos fueron todos identificados y enseguida incinerados en diferentes hogueras³⁴.

Waythereoma Hwanxima pudo constatar, incluso que “en los cuerpos de las víctimas había perforaciones de cuchillo, balas de revólver, golpes de machete y que casi todos ellos estaban cortados por casi todo el cuerpo”³⁵.

La narración de los hechos, por el lado de los indígenas, que fueron víctimas es absolutamente fidedigna, habiendo sido enteramente confirmada a partir del testimonio de los garimpeiros. El propio Pedro Prancheta, que participó de la masacre reveló:

Que al día siguiente, salieron alrededor de las 7:00 y solo regresaron después de tres días. El demandado conversó personalmente con “Japão” y este por su parte le contó que salían en dirección a las malocas, que eran dos, una próxima a la otra y que allá, llegando, no encontraron a ningún indígena, teniendo entonces ellos que dormir allí. Y que al día siguiente por la mañana salieron en busca de los indios y que después de tres horas de caminata encontraron unas pequeñas chozas en el medio del monte y que allí estaban los indios. Que habían unos niños jugando, ocasión en que los garimpeiros pusieron todos a un lado y les dispararon por algunos minutos matando a todos a los que allí se encontraban, habiendo sabido también, a través de “Japão” que “Goianodoido” metió su cuchillo en una niñita y él solo la escuchó gritar y luego después salieron todos corriendo con miedo de los otros indios en dirección de las malocas y en la ocasión las incendiaron. Antes, sin embargo, dispararon varios tiros en ollas y todo lo que vieron frente a ellos y en seguida regresaron a sus campamentos³⁶.

Silvânia Santos Menezes, conocida como *Silvinha*, cocinera del garimpeiro João Neto, confirma las palabras de Pedro Prancheta:

Que, cuando ellos regresaron dijeron que los demás garimpeiros, bien como la declarante que ellos habrían ido primero en la *chapona* [casa comunal

³⁴ Testimonio, folio 97.

³⁵ Testimonio, folio 97.

³⁶ Testimonio, folio 218.

Yanomami] y allá no habían encontrado a nadie y salieron de allí y encontraron a unos indígenas y que ellos mataron unos veinte, entre hombres, mujeres y niños; que, de acuerdo a ellos, el que empezó a disparar fue “Goiano Boiadero” y después todos dispararon; que le gustaría aclarar que escuchó a los garimpeiros decir que en la chapona arrumarían las ollas, dispararon varios tiros y después les prendieron fuego a las mismas y de allí salieron en busca de los indígenas; que escuchó a “Goiano Boiadero” decir: “que había una niña acostada en una red y que él enrolló a la niña en un paño y metió su cuchillo de un lado a otro”³⁷.

Realizada la misión de exterminio y destruidas y quemadas las dos malocas, los garimpeiros regresaron a sus campamentos, comunicando a quienes los aguardaban el “éxito” de la incursión asesina.

Los *Hwaximëutheri* volvieron de la recolección de frutos y de la fiesta en la maloca del Simão y cuidaron de identificar y de llorar a sus parientes muertos. No pudieron, una vez más, seguir el ritual del tratamiento acordado a los que mueren, pero prepararon las hogueras³⁸ e iniciaron los procesos de cremación.

Según narra *Waythereoma Hwanxima*:

Fueron hechas dos hogueras en el área de los tapiris y fueron cremados un hombre en una, y una mujer y su hija en otra, aclarando que la mujer ya era mayor, ciega y hermana del informante; que recogieron el resto de los cuerpos y caminaron media hora aproximadamente al pie del lugar en donde fueron muertos y allí hicieron otros tapiris, procuraron leña para hacer la cremación de los cuerpos, siendo seis hogueras en donde fueron cremadas las criaturas y una joven, y otra hoguera próxima en donde fue cremada una mujer más vieja, aclarando que en las seis hogueras fueron cremadas cinco criaturas y una joven. Que, en el lugar de las dos primeras hogueras, en donde fueron cremados el hombre, la anciana y la niña, dejaron el cuerpo sin cremar de la indígena *Homoxitheri*, que no tenía parientes, entre los que allí se encontraban, razón por la cual no fue cremada, recordándose que había orificios de balas en la cabeza y cortes en los brazos, barriga, pecho, cabeza y piernas. Había también un corte profundo del lado derecho mismo de la cara, habiendo quedado la cabeza abierta³⁹.

³⁷ Testimonio, folio 177.

³⁸ Davi Kopenawa Yanomami, de los *Wathoriketheri*, recuperó detalles de la fuga de los *Hwaximëutheri* y precisó los lugares donde fueron hechas las hogueras, todo constando en el mapa de folio 124.

³⁹ *Waythereoma*, testimonio, folio 98.

Veremos más adelante que la indígena olvidada llamada *Masena*, era hermana de *Ruruá*, y era miembro de la comunidad Yanomami de los *Homoxitheri*. Siendo visitante de los *Hwaximëutheri*, sin parientes que llorasen su muerte, se tornó, con su presencia sin vida, en el ¡más vivo recuerdo del genocidio!⁴⁰.

El éxodo

Los sobrevivientes de la masacre de Haximú cremaron algunos de sus muertos allí mismo en los tapiris e iniciaron su fuga. Sesenta y nueve sobrevivientes llegaron el día 25 de agosto de 1993 a la maloca de Makos, cerca de Toototobi, en territorio brasileiro.

Como muertos de la segunda masacre contabilizaron⁴¹: un hombre adulto de edad avanzada, dos mujeres de edad, una de ellas ciega; tres jóvenes, una joven mujer adulta, posteriormente identificada como *Masena*, la visitante de los *Homoxitheri*, tres niñas de 1, 7 y 8 años, dos niños de 7 y 8 años, además de varios heridos (Simão de 20 y dos niñas de 6 y 7 años).

La religiosa Luiza Pereira Leite, conocida por la designación de *Irmã Aléssia*, del puesto de la FUNAI de Xidéia (*Xiëtheri*), el día 17 de agosto de 1993, dirigió una carta al director de la FUNASA, Luis Eustorgio Pinheiro Borges, comunicando el relato hecho por el *Tuxaua* Antônio en el que hacía un registro pidiendo que fuese investigada la muerte de siete niños, cinco mujeres, dos hombres y la destrucción de la maloca⁴².

Garimpeiros en huida libre

La masacre adquirió conocimiento público solamente a partir del 18 de agosto de 1993; cuando se hizo la transmisión de tal noticia por empresas de radiodifusión en el Estado del Amazonas y también en Roraima, siendo cierto que solamente cuando los garimpeiros tomaron conocimiento de que el acto había sido descubierto, a través de la Radio Nacional de la Amazonía, iniciaron su dispersión, huyendo desde la pista clandestina Raimundo Nenen

⁴⁰ Japão Yanomami fue quien reveló el nombre de la indígena (folio 281). Ella aun es tratada como persona humana en los testimonios de *Waythereoma* Yanomami (folio 98) y Paulo Yanomami (folio 196). Pasa a ser tratada como osamenta y cuerpo del delito en los documentos de folio 20 (Auto de presentación de aprensión) y en el Laudo Pericial (folio 349 y siguientes).

⁴¹ Relatoria de Bruce Albert, folio 82; testimonios de *Waythereoma* Hwanxima (folio 97) y Paulo Yanomami (folio 106).

⁴² Ver la carta de *Irmã Aléssia*, folio 03.

vieja y de ahí a la ciudad de Boa Vista (Roraima)⁴³. Al llegar a Boa Vista, algunos garimpeiros tomaron rumbos desconocidos. Otros permanecieron en la ciudad y terminaron siendo detenidos por la Policía Federal. Es el caso de Pedro Prancheta y de Eliézer.

De la tipificación de la conducta de genocidio

La acción de los garimpeiros contra los Yanomami de *Hwaximëütheri* configura el delito de genocidio. Quien usó por primera vez esa expresión fue el jurista Raphael Lemkin, conceptualizando como: “El crimen de genocidio es un crimen especial que consiste en destruir intencionalmente grupos humanos, raciales, religiosos o nacionales y como el homicidio singular, puede ser cometido tanto en tiempos de paz como de guerra”⁴⁴.

La Organización de las Naciones Unidas hizo aprobar la Convención para la Prevención y Represión del Crimen de Genocidio en 1948, la cual fue ratificada por Brasil y promulgada a través del Decreto No. 30822 del 6 de mayo de 1952.

En este acto internacional, son definidos como genocidio los actos cometidos con la intención de destruir, en todo o en parte, un grupo nacional, étnico, racial o religioso, lo que comprende: asesinato de miembros de un grupo; daño grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que le ocasionen la destrucción física total o parcial; medidas destinadas a impedir el nacimiento en el seno del grupo; transferencia forzada de menores del grupo para otro grupo.

En esta misma Convención está previsto el castigo para el delito de genocidio; la complicidad para cometer genocidio, la incitación pública y directa para cometer genocidio, la tentativa de genocidio y la complicidad en el genocidio. Es importante subrayar que la Comisión prevé que sean castigados por la perpetración de genocidio, y de los demás actos equiparados al mismo, tanto gobernantes y funcionarios como particulares. Al lado de la previsión en la Convención de la ONU, Brasil editó norma legal interna, específica, criminalizando tal conducta; la Ley N° 2889 del 1 de octubre de 1956:

⁴³ Ver el testimonio de Silvânia Santos Menezes (Silvinha), folio 178, y de Basilio Ferreira, folio 147.

⁴⁴ Lemkin, Raphael. 1949. “Le Crime contre l’humanité, le génocide”. *Actas de la VIII Conferencia Internacional para la Unificación del Derecho Penal*, París. p. 174. Citado por Megs, Javier Sanz Pipaon y el Instituto de Criminología, Madrid, 1973, p. 101.

Artículo N° 1: Quien, con la intención de destruir en todo o en parte, un grupo nacional, étnico, racial o religioso realice alguna de las siguientes conductas: (a) asesinar a miembros del grupo; (b) Causar serias lesiones a la integridad psicológica o mental de los miembros del grupo; (c) Someter intencionalmente al grupo a fin de causar destrucción física total o parcial; (d) adoptar medidas destinadas a obstaculizar los nacimientos en el grupo; (e) efectuar la transferencia forzada de niños de un grupo a otro grupo. Será castigado con penas del artículo 129, inciso 2, en el caso del numeral b, con penas del artículo 270 en el caso del numeral c; con penas del artículo 125 en el caso de la letra d; con penas del artículo 148 en el caso de la letra e.

El profesor Heleno Cláudio Fragoso⁴⁵ observa que todas las acciones que configuraron el crimen del genocidio no se dirigen, en primera línea, contra la vida del individuo, sino más bien contra grupos de personas en su totalidad. Expresándolo de otro modo, el profesor Byron Seabra Guimarães, afirma; “La tutela se hace protegiendo la vida en común de los grupos de personas de cada comunidad del pueblo”⁴⁶.

El genocidio suele ser llamado delito de intención, en razón de distanciarse con conductas típicas del homicidio o de la lesión corporal precisamente por la impersonalidad que reviste la víctima de la agresión de genocidio, que es ejercida por la única razón de ser parte del grupo étnico, religioso, etc.

Aunque esté siempre presente la idea de que el genocidio es practicado por gobernantes o funcionarios públicos, es clara hoy la comprensión de que cualquier persona puede ser sujeto activo del delito⁴⁷.

Ya que el sujeto pasivo:

... puede ser cualquier persona que integre determinado grupo nacional, étnico, racial o religioso y que sea alcanzada como tal.

Aunque en la definición del delito se refiera a “miembros de un grupo”, puede configurarse el crimen aún si uno solo es víctima desde que sea alcanzado en carácter impersonal, como miembro de un grupo nacional, étnico, racial o religioso.

La pluralidad de las víctimas es irrelevante para la configuración del delito, debiendo ser tenida en cuenta en la medida de la pena”, tal como observa

⁴⁵ Fragoso, Heleno, Cláudio, in *Revista de Direito Penal*, N° 9/10, enero-junio 1973, RT, p. 31.

⁴⁶ Guimarães, Byron Seabra, *Genocídio*, in *Repositorio Oficial de la Jurisprudencia* del STP, N° 19, p. 33. Editora Legis Summa. SP, 1976.

⁴⁷ Véase con respecto a esos autores y las obras citadas, páginas 32 y 33 respectivamente.

Helena Cláudio Fragoso, en la obra ya citada. Pero la llave de la comprensión de la conducta genocida está en analizar y examinar el ambiente en que los grupos en conflicto están situados, la visión que tiene un grupo de otro o cómo son vistos por la sociedad envolvente.

Formulando algunas consideraciones criminológicas en torno al genocidio Javier Sáenz Pipaon y Mengs⁴⁸, apunta algunas actitudes colectivas que suelen ser asumidas por los grupos genocidas: un sentimiento de frustración real y efectivo, el miedo ante la idea de fracaso, un gran resentimiento (que se ve instrumentalizado en la expresión de hostilidad, con represión de pretensiones internas, e incluso un orgullo insatisfecho con posiciones de inferioridad y, especialmente, explosividad psíquica, tanto mayor como sean las diferencias entre el valor públicamente atribuido a los grupos de manera abstracta o ambigua y las relaciones efectivas de poder).

Concluye afirmando que las actitudes colectivas de grupos genocidas acostumbran asumir una agresividad como válvula de seguridad social, una conciencia pseudo justiciera y una inaplazable idea de retribución y venganza.

Para este profesor de la Universidad de Madrid (op. cit. p. 260):

Un daño provocado y sufrido implica una reacción suficiente. La idea de la retribución supone, en este contexto, que el mencionado prejuicio haya sido infligido de manera injusta y es el principio fundamental que informa invariablemente el comportamiento del hombre primitivo en relación tanto con los miembros de su grupo como con respecto de las demás comunidades.

Así, si tomamos el espíritu justiciero como elemento desencadenante del fenómeno genocida, no parece haber ningún inconveniente en situarlo en el seno de la teoría de la retribución. Sin embargo, parece más exacto contemplarlo en el contexto de un proceso de venganza, lo que es un problema distinto.

Psicológicamente, la venganza, como señala Steinmetz, consiste en el hecho de que la sensación desagradable de ser lesionado, o de creer haber sido lesionado, añadimos, sea neutralizada por la agradable [sensación] de lesionar o de creer que se haya lesionado.

El modelo teórico se ajusta con rigor y precisión a los hechos acontecidos en Haximú. No se puede perder de vista que son señalados como autores de genocidio garimpeiros brasileiros, actuando a partir de puntos de apoyo localizados en el Estado de Roraima.

El garimpeiro era tenido como conquistador, pionero, corajudo y fuerte. El concepto histórico de la sociedad no-indígena era tan favorable

⁴⁸ Mengs. Javier Sáenz Pipaon y op cit., pp. 245 y siguientes.

que lo juzgó merecedor de una monumental estatua homenaje en el Centro Cívico de Boa Vista, corazón de la ciudad y sede de los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial.

Los indígenas, por otro lado, no pasaban de “salvajes” que precisan ser civilizados –o de “caboclos” que perdieron su cultura tradicional y “dejaron de ser indios”. En fin, se mantiene el estrabismo que desborda el prejuicio e ingresa en la discriminación.

Ahora, el valor públicamente atribuido a los grupos de manera abstracta y a las relaciones efectivas de poder que cada uno tiene conciencia de tener, se alteran profundamente, en contra de los garimpeiros. El sentimiento de frustración real y efectivo y el miedo ante la idea de fracaso por la actuación de los órganos del Estado fiscalizando e impidiendo el ejercicio de su actividad que, por la determinación asumida por los indios de defender sus tierras, se amplió el resentimiento existente.

Faltaba únicamente el factor desencadenante: la expedición de retaliación de los indios que vino a dar rienda suelta a la agresividad como válvula de seguridad social, ahora asumiendo una conciencia pseudo justiciera y una idea inaplazable de retribución y venganza.

En ambas masacres están presentes los elementos que tipifican el delito de genocidio. Garimpeiros –tomados genéricamente, atacan y matan indios– a quienes no conocen personalmente por los nombres, y con quienes, individualmente, no tienen razón de tener hostilidad, por la única condición de ser indígenas, miembros de la comunidad Yanomami de los *Hwaximëutheri*.

Ninguno de los garimpeiros escuchados, o sus cocineras, o los informantes, sabría identificar alguno de los indios por su nombre. Ninguno. La venganza contra el *Tuxaua* Kerrero se dio sobre seis indígenas distintos de aquél, que no participaron del acto de hostilidad practicado por el *Tuxaua*.

Pero, si desde la primera masacre ya se evidenciaba la presencia de la intención de destruir, en todo o en parte, un grupo étnico, con la explosión de la indescriptible brutalidad ocurrida en *Hwaximëu*, esos contornos quedaron mucho más nítidamente delineados.

A partir de la preparación de la expedición –contratación de sicarios profesionales tales como Pedão, Goiano Boiadeiro, Parazinho y Carequinha⁴⁹, no hay dudas en cuanto a la pretensión buscada con la presencia de estos sicarios. El testimonio de Manoel José Santos Soares reveló que “Chico Ceará”, João Neto y Curupu llevaron una tropa para garantizar su seguridad y ante cualquier situación, matasen a todos los indígenas que aquella maloca⁵⁰.

⁴⁹ Pedro Prancheta, folio 213 y 220.

⁵⁰ Manoel José Santos, testimonio, folio 161.

Silvânia Santos Menezes, la Silvinha, cocinera del garimpeiro João Neto, en su testimonio en el interrogatorio Policial es categórica: [los garimpeiros] tenían como objetivo matar a todos los indios de aquella maloca.

Aún más. Los garimpeiros, al llegar a los tapiris, tiraron indistintamente contra mujeres y niños, desarmados e indefensos, además de tomarlas por sorpresa. La brutalidad llegó incluso hasta un niño de pecho, de apenas un año de edad, que fue atravesado con un cuchillo, en un golpe dado por Goiano Doido. Todo esto por la única condición de las víctimas de ser Hwaximëutheri.

Así, basta ver la relación de las personas victimadas para percibir, en un golpe de ojos, el ímpetu y las intenciones genocidas: mujeres de edad y niños, casi en su totalidad.

La materialidad de los hechos

El caso del genocidio de Haximú es también un importante paradigma, en el sentido de contribuir a apuntar los caminos a ser seguidos en la obtención y producción de pruebas en casos criminales.

Las víctimas del genocidio son indígenas Yanomami, casi sin contacto con la sociedad envolvente, y que no tienen registro civil de nacimiento. Además de esto, tienen, por tradición y costumbre, realizar la cremación de sus muertos, el apilamiento de los huesos y el acondicionamiento de las cenizas funerarias en calabazas.

Para documentar esa práctica tradicional, se contó con los conocimientos científicos del antropólogo Bruce Albert⁵¹.

Se demostró, asimismo, que la propia Justicia Federal en Roraima ya había tomado conocimiento de tal costumbre adoptada por los Yanomami⁵².

Por otro lado, se apuntó que el artículo 231 de la Constitución Federal reconoce a los indios su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones, siendo competencia de la Unión proteger y hacer respetar todos sus bienes. Los Yanomami, tienen, por lo tanto, un derecho

⁵¹ Bruce Albert, testimonio, folio 111.

⁵² Acción penal N° 92.1559-0 en que el Ministerio Público Federal denunció a Benedito Carvahlo Moura y otros por cometer lo que se acordó llamar masacre de Paaipú, ocurrida en agosto de 1987, cuando garimpeiros atrajeron y mataron varios indígenas Yanomami. La autoridad policial realizó examen pericial en el sitio donde ocurrió el ataque, describiendo: “IV - De los cadáveres: aproximadamente (50 m) cincuenta metros del arroyo, encontramos sobre un jirau [tipo de plataforma] de madera un cuerpo (con apariencia característica de los silvícolas) envuelto en varas (de madera fina) y enredaderas (funeral característico de la tribu Yanomami”).

constitucionalmente reconocido a dar a sus muertos el tratamiento que las costumbres y tradiciones les recomiendan e imponen.

Desaparecidos parcialmente los cuerpos del delito, aun así, es exuberante la prueba de la materialidad de los hechos narrados.

El Auto de Presentación y Aprehesión del folio 21 indica que, en el lugar de los tapiris, fue encontrada una osamenta. Los indios esclarecieron que dejaron en los tapiris el cuerpo de una indígena sin ser cremada, por no haber allí ninguno de sus parientes que lloraran su muerte. La indígena se llamaba Masena, era hermana del indígena Ruruá y vivía en Hamoxi. *Waythereoma Hwanxima* explicó, diciendo que:

Dejaron el cuerpo no cremado de la indígena *Homoxitheri*, que no tenía parientes, entre los que allí se encontraban, razón por la cual no fue cremada, recordando que había orificios de las balas en la cabeza y cortes en los brazos, barriga, pecho, cabeza y piernas. Había también un corte profundo del lado derecho de la cara misma, habiendo quedado la cabeza abierta⁵³.

Waythereoma Hwanxima vio el ser humano, la visitante amiga, caída y muerta. Y describió las lesiones soportadas por ella misma, provocadas por los garimpeiros. Mencionó especialmente los orificios de bala en la cabeza y el corte profundo del lado derecho de la cara misma, quedando con la cabeza abierta.

Los huesos de Masena fueron llevados al Instituto de Criminalística del Departamento de la Policía Federal, en Brasilia, el cual produjo el Laudo⁵⁴. El

⁵³ *Waytherereoma*, testimonio, folio 98.

⁵⁴ “(a) Cráneo. Se presentaba desarticulado en sus suturas sagital, coronal y lambdoidea y exhibía fracturas bilaterales (parietal y temporal), tanto de esenoide como de etmoide. El maxilar se encontraba hundido en el medio y las articulaciones fronto-malares se presentaban deshechas. Después de la reconstrucción del cráneo con cera, se observaron mejor las fracturas existentes, estando ausentes la mitad posterior del parietal izquierdo, gran parte de la escama temporal izquierda y de la gran ala izquierda del esenoide. Ausente también parte de la escama temporal derecha. En los bordes de la fractura del parietal izquierdo, había ocho formaciones en media luna, midiendo 7 milímetros cada una, además de los dos orificios localizados anteriormente en el mismo hueso con idénticas medidas, uno de ellos solo alcanzando la tabla externa y con proyectil metálico incrustado en el diploe (en la proyección interna de este último, la tabla interna se encontraba fracturada y proyectada para adentro del cráneo). En la parte posterior del hueso frontal, algo a la derecha del bregma, había otra lesión con idénticas características, alcanzando solo la tabla externa del hueso con restos del proyectil incrustado. En el borde de la fractura del temporal derecho, había una formación en media luna compatible con salida de proyectil. En el hueso zigomático de la órbita derecha, había un orificio también de 7 milímetros con características de haber sido producido por proyectil de arma de fuego de adelante para atrás” (Laudo, folio 350).

testimonio ocular de *Waythereoma Hwanxima* guarda consonancia con la descripción de los peritos.

Además del cráneo de Masena, fueron examinados los huesos de sus arcos costales y de la columna vertebral, en razón de que el laudo es categórico al examinar la *causa mortis*:

Como bien quedó demostrado en la descripción, en la columna vertebral se encontraron incrustados en la cara anterior de los cuerpos vertebrales varios pequeños fragmentos metálicos (esquirlas) de la carga de una escopeta que, en el nivel inferior, se situaba en L3 y en el nivel superior en T5. Había también un proyectil en la epífisis distal de la clavícula derecha, otro en la cara anterior del tercer arco costal derecho y en la cara lateral del quinto arco costal derecho. Adicionalmente se evidenció un orificio producido por otro proyectil en el arco zigomático de la órbita derecha. Estos elementos permiten concluir que los proyectiles provienen de un arma de fuego de tipo escopeta, con una trayectoria de anterior a posterior y a una distancia que se estima haberse situado entre los 5 y los 10 metros. Posteriormente, en la parte del cráneo, se encontraron varios orificios localizados en los huesos parietal y temporal izquierdos, producidos por proyectiles similares, esta vez, disparados a una distancia estimada inferior a dos metros con una trayectoria de atrás para adelante y de izquierda a derecha.

Aun no disponiendo de observaciones periciales del lugar de evento, los hallazgos permiten hacer suposiciones acerca de la dinámica del mismo. Teniéndose en consideración que el disparo frontal que impactó en el tórax, el abdomen y la órbita derecha se produjo a una distancia estimada de cinco a diez metros, este debe haber sido primero, cuando la víctima probablemente se encontraba de pie. Momentos después, en la ocurrencia de la abundante pérdida sanguínea, la misma debió haber caído, lo que el agresor aprovechó, esta vez, desde una distancia menor, para hacerle un segundo disparo en la cabeza (Laudo, folio 356 del IP).

Su conclusión, de que la osamenta pertenecía a una joven indígena, entre 18 y 22 años, está en armonía con el testimonio de los amigos de Masena. Por otro lado, había pericias también sobre el material recogido de las hogueras crematorias y hubo formalización, a través de Auto de Constatación, de que los parientes que sobrevivieron cargaban calabazas conteniendo cenizas de sus parientes muertos.

Por último, de la masacre hubo sobrevivientes heridos. En estos fueron realizados exámenes del cuerpo del delito.

El genocidio de Haximú frente a la Justicia Federal

Varios aspectos jurídicos relevantes fueron abordados en el caso Haximú. El Genocidio, practicado por los garimpeiros contra los indígenas, muchas pruebas obtenidas en la fase policial no se renovaron en la esfera judicial; muchos cuerpos fueron cremados; fue practicado mediante la supresión de la vida de algunos miembros de la comunidad, lo que generó discusión acerca de su equiparación o no a homicidio, lo que influenciaría cuanto al órgano judicial competente para juzgar.

Inicialmente, se observó que en los crímenes de autoría colectiva se forma una sociedad de delincuentes. Eso significa que no se hace imprescindible describir meticulosamente la conducta de cada uno de los perpetradores. Acerca del tema, el Supremo Tribunal Federal ha manifestado el siguiente argumento:

En los casos de autoría conjunta y, en especial, en los delitos practicados en sociedad, no se hace la individualización de la conducta específica de cada agente (HC 58802, TRJ 100.556 e HC 59.857, RTJ 104.1002)⁵⁵.

El Supremo Tribunal de Justicia viene aplicando ese argumento, como se desprende de las decisiones referidas:

El crimen de autoría colectiva no obliga la denuncia a pormenorizar el involucramiento de cada acusado, bastando la narrativa genérica del delito, sin que limite, evidentemente, el ejercicio de la defensa⁵⁶.

En los crímenes societarios o de autoría colectiva no es imprescindible que la denuncia describa la participación individual de cada acusado⁵⁷.

Por otro lado, fue posible obtener, en la instrucción criminal en la fase policial, varias confesiones. El presente proceso penal revela el penoso camino seguido para que se haga justicia, rompiendo el ciclo de impunidad que envuelve la actividad de los garimpeiros, victimando a los indígenas.

Los crímenes acontecieron en un lugar remoto, en las márgenes del río Taboca, Venezuela, en el medio de la selva amazónica, con acceso hecho por aviones (para pistas clandestinas) y, posteriormente, por travesías (caminatas) de algunos días por la selva. Solo vinieron a ser de conocimiento

⁵⁵ STF RHC 62968/SP, Rel. Min. Octavio Galloti, 1a. T., julg. 10.5.1985, DJ 31.5.85, p. 8509.

⁵⁶ STJ, RESP 4615/90 RJ 5a, T., Rel. Min, Cid Flaquer Scartezzini; julg 8.5.91, RTSJ 25/367.

⁵⁷ STF, RHC 4117/94 SP, 5a. T., Rel. Min. Edson Vidigal, julg. 30.11.94, DJ 6.2.1995, p. 1361.

público, externo a la comunidad de garimpeiros, más de un mes después de los últimos acontecimientos.

Pero ya eran de conocimiento de la comunidad de garimpeiros desde el momento que acontecieron. Esto porque, aparentemente perdidos en el medio de la selva, se encontraron en un punto en común de entrada y salida de los garimpos, que es exactamente la pista clandestina que garantiza la presencia de nuevos aventureros, la salida de otros y el abastecimiento de todos.

Fue dando batidas policiales sobre las pistas clandestinas, en el medio de la selva y en haciendas a los alrededores de Boa Vista que la policía federal consiguió identificar garimpeiros y cocineras de garimpeiros que atestiguaron y narraron los hechos constantes de denuncia que instruyen el presente proceso.

Hubo confiscaciones extrajudiciales de los acusados, y hubo ricos testimonios durante la fase policial, algunos porque tuvieron modificaciones en el curso de la instrucción o porque, presionados por los acusados, o porque el propio tiempo se encargó de retirar el brillo de sus colores.

El gran argumento del Ministerio Público fue en el sentido de que las confiscaciones extrajudiciales deberían ser tenidas en consideración en el examen del conjunto probatorio. Esto porque ninguna versión vehiculizada por los acusados tuvo consistencia significativa que retirase la verdad de sus culpabilidades.

Se apuntó que el Tribunal Supremo Federal consideró en diversos momentos el valor de las confesiones extrajudiciales. Y, de modo extremadamente significativo, asentó:

Las confesiones judiciales o extrajudiciales valen por la sinceridad con que son hechas o la verdad en ellas contenida, desde que son corroboradas por otros elementos de prueba incluyendo las circunstancias.

La consulta Policial o Militar puede contener pruebas, directas o indirectas que, no informadas por elementos escogidos en la instrucción criminal, demuestran la procedencia de la acusación, justificado la convicción libre de quien juzga (RTJ 75/45-50)⁵⁸.

Confesión en investigación policial, testimoniada y no contrariada por otros elementos, tiene valor probatorio⁵⁹.

Confesión en la policía que ostenta valor probatorio, toda vez que se co-ayuda con los demás elementos del proceso⁶⁰.

⁵⁸ STF, RCR 1312/RJ, 2ª. T., Rel. Min. Cordeiro Guerra, julg. 3.10.73, RTJ 88-3/371.

⁵⁹ STF, HC 486/SP, 2ª. T., Rel. Min. Francisco Rezek, julg 7.2.84

⁶⁰ STF, HC 63265/SP, 2ª. T., Min. Rel. Min. Francisco Rezek, julg 1.10.85, p. 19147.

Lo que dice con respecto a la autoridad competente, tratándose de violación de los derechos indígenas, materia de competencia de la Justicia Federal.

Todos esos argumentos jurídicos, hasta aquí, fueron aceptados por el juez federal de Roraima y por el Tribunal Regional Federal de la Región, en Brasilia. Es más, hubo diligencia en cuanto al órgano competente para juzgar.

El Ministerio Público Federal argumentó que el genocidio tuvo como víctimas indígenas Yanomami, por su condición de indígenas. Lo que se estaría disputando, y protegiendo, en el caso, sería el derecho colectivo a la vida y seguridad de los indígenas Yanomami, considerados como un grupo étnico distinto de la sociedad envolvente. Lo que los genocidas desafían es el derecho de aquellos Yanomami a la existencia, de ahí que su conducta tipifique genocidio, que es la intención de destruir, en todo o en parte, el grupo étnico. Con la criminalización de esta conducta, “la tutela se hace protegiendo la vida en común de los grupos de personas de cada comunidad del pueblo”⁶¹.

Se procuró demostrar que, en el delito de genocidio, el valor jurídico (o bien jurídico) protegiendo la etnia, así considerada la sociedad comunitaria histórica, física y cultural formada por los miembros de aquel grupo étnico. Se procuró demostrar que, habiendo varios modos de practicarse el genocidio, el homicidio sobre algunos de los miembros del grupo, significaba apenas el modo por el cual el genocidio fuera practicado en aquel caso concreto. Pero no podía ser reducido a equivaler o equiparar genocidio a homicidio.

Los pronunciamientos de la Justicia

El 19 de diciembre de 1996, el juez federal en Roraima, Itagba Catta Preta, reconoció que el genocidio era un delito distinto al de homicidio, por ser aquél un crimen contra el grupo étnico y, por lo tanto, siendo competente el juez singular y no el tribunal de Jury popular. Así, profirió el juzgamiento, considerado procedente en parte a la denuncia, siendo condenados Juvenal Silva (Cururupu), Francisco Alves Rodrigues (Chico Ceará), João Pereira de Moraes (João Neto), Eliézio Montero Néri (Eliézer) y Pedro Emiliano Garcia (Pedro Prancheta), por el crimen de genocidio, siendo impuesta la pena de 19 años y 6 meses a los primeros, y 20 años y 6 meses a este último. Los acusados fueron absueltos de otros crímenes. Hubo apelaciones tanto por parte de los propios acusados, como del Ministerio Público. De este último, para

⁶¹ Guimarães, Byron Seabra, Genocídio, in Repositorio Oficial da Jurisprudência do STF, N° 19, p. 33. Editora Legis Summa SP. 1976.

obtener la condenación por otros delitos. De aquellos, para obtener la absolución o la nulidad del juicio por entender que, habiendo habido muerte, la competencia sería del Tribunal del Jury.

Frente al Tribunal Regional Federal, hubo un giro de vuelta. El Tribunal Regional Federal, examinando la apelación criminal 1997.01.00.017140-00 RR, decidió, por mayoría, anular la sentencia proferida por el juez Itagba Catta Preta, por entender que, habiendo habido muerte, la competencia sería del Tribunal del Jury, y no del juez en singular. Esclareciendo su pronunciamiento, el Tribunal confirmó que hubo genocidio. No obstante, tal delito fue practicado mediante la muerte intencional de miembros del grupo Yanomami de Haximú, equiparándose, para los fines de la atribución de la competencia para juzgar, al delito de homicidio. El juicio ocurrió el 30 de junio de 1998 y el juez Tourinho Neto, que había preparado un voto estudiado y profundo de más de 100 páginas, fue vencido, siendo que la tesis victoriosa fue presentaba como increíble poder de síntesis, ¡en apenas una hoja! El argumento vencedor se resume en la práctica, en sustentar que hubo genocidio, pero que el genocidio fue cometido a través de la muerte de los individuos del grupo. Y, si hubo muerte, fue el crimen intencional contra la vida. Si fue crimen doloso contra la vida, la competencia sería del Jury.

El Ministerio Público Federal no se conformó con este pronunciamiento. Fue sumamente importante obtener del TRF el reconocimiento de que hubo la práctica de genocidio. No obstante, existía la necesidad de modificar el entendimiento que el genocidio equivalía al crimen doloso contra la vida. Era necesario hacer reconocer que el genocidio tenía como objetivo (o valor) protegiendo la etnia, que es el conjunto de vidas humanas que forman una realidad distinta y más allá de las existencias individuales de los miembros del grupo.

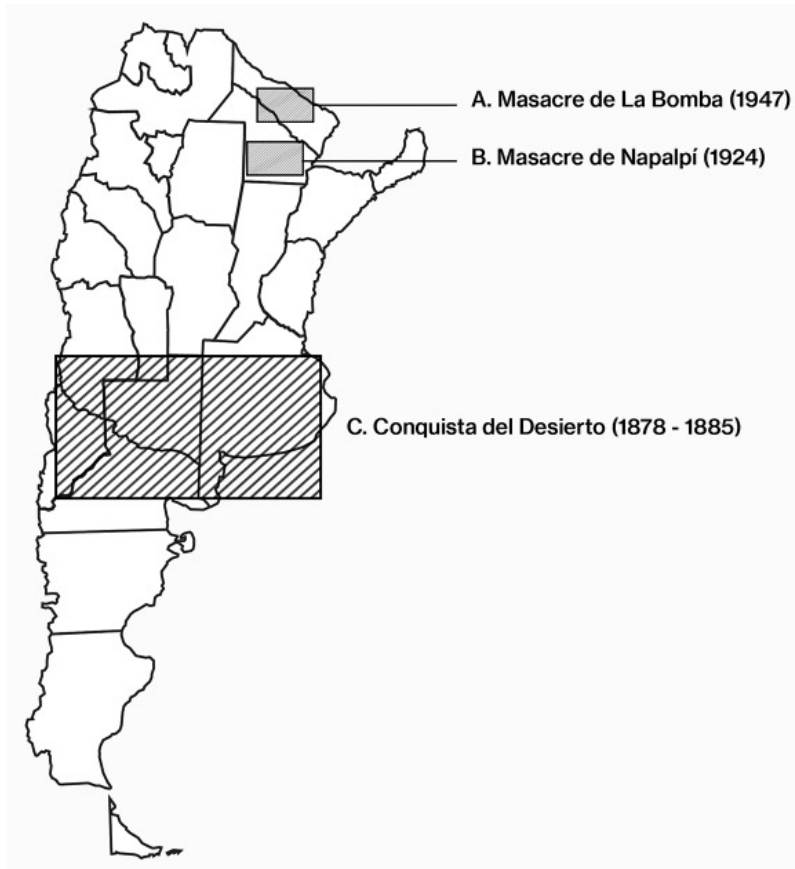
En 12 de septiembre de 2000, se produjo un nuevo pronunciamiento, ahora del STJ. El caso fue registrado como RESP 222653-RR, siendo Relator el ministro Jorge Scartezzini. A la 5ª sesión de este tribunal, en sentencia unánime, se decidió que, en el genocidio el bien jurídico protegido es la etnia. Por tanto, la competencia para juzgar el delito es del juez singular y no del tribunal de Jury. Reformó la decisión del TRF de la 1ª Región debe examinar el mérito de las apelaciones, o sea, debe examinar si, habiendo habido genocidio, como ya fue admitido y proclamado, los garimpeiros apuntados como culpables efectivamente practicaron los actos que les fueron atribuidos.

Aun así, la decisión de la 5ª Sala del STJ es paradigmática y un precedente importantísimo. Acogiendo el entendimiento de que el genocidio es crimen contra una etnia, el tribunal no solo hace respetar al grupo en tanto tal, como también en la práctica, planta una semilla de esperanza de que los crímenes cometidos contra los indígenas no queden impunes, ya que

el Tribunal de Jury está formado por hombres y mujeres de la sociedad envolvente, mayoritaria, la que comúnmente asume el perjuicio y la discriminación contrarios a la justicia y absuelve los garimpeiros, hacendados, madereros y otros integrantes de los grupos económicos y sociales que avanzan contra los bienes y las personas indígenas y sus comunidades.

Fue genocidio. El ajuste de cuentas con la sociedad democrática y el Estado de Derecho llegó. Los muertos murieron. Los vivos, muy vivos, no quedaron impunes. Esta es la lección de lucha y esperanza que la decisión del Superior Tribunal de Justicia nos devuelve.

ARGENTINA



Argentina. Casos de genocidio y capítulos en los que se refieren.

Mapa. Carlos Salamanca y Clarisa Chervin, 2022.

Breve nota del contexto nacional

Fue a finales de la segunda mitad del siglo XIX que en Argentina se construyó un conjunto de principios que proponían una idea de identidad nacional como opuesta a los indígenas, habitantes tradicionales y pre-existentes a la Nación misma. En algunos casos, como en la región de la Patagonia al sur del país, esa exclusión llevó incluso a negar la existencia de indígenas en el territorio nacional y consolidó entre buena parte de la población, ideas sin base histórica como aquella de la extranjería originaria de algunos pueblos indígenas. Marcados por la mirada etnocéntrica de la época, esas ideas y principios consolidaron verdaderas mitologías mediante las cuales los indígenas fueron convertidos en salvajes, bárbaros, enemigos e indignos de tierras, territorios y recursos que mediante la fuerza y la violencia fueron declaradas propiedad de la Nación. Los estrechos vínculos entre ideas específicas de soberanía, formas imaginadas de la sociedad nacional y la violencia instituyente se expresaron en una geografía de poder estatal cuyos legados llegan hasta el presente. Esta geografía está compuesta de malones, fronteras y fortines, así como de lugares y dispositivos como la Reducción que, al contrario de ofrecer el cuidado y la protección que prometían, significaron explotación económica, violencia colonial y muerte. En este contexto, las prácticas genocidas emergieron como tecnología de disciplinamiento y dispositivo generador de las condiciones de posibilidad de una negación de lo indígena en tanto idea, de los indígenas en tanto sujetos políticos y simplemente en tanto otros que, aunque con matices y diferencias se repetiría en todo el país. En efecto durante la primera mitad del siglo XX ya no fue solo el Estado sino los colonos quienes alentaron, promovieron y ejecutaron la violencia contra los indígenas sentando las bases para que la exclusión, la explotación e incluso la muerte, al igual que el despojo sistemático, adquirieran legitimidad y siguieran emergiendo hasta hoy.

Diferentes iniciativas que exigen memoria, verdad, justicia y reparación frente a esas violencias y experiencias de despojo en algunos casos han dado lugar en los últimos años al reconocimiento por parte del Estado Nación de su responsabilidad abriendo la puerta a numerosos interrogantes. ¿Pueden ser reparadas esas violencias históricas? ¿Es posible una justicia no-etnocéntrica? ¿Es posible la justicia por los crímenes de ayer en un contexto de impunidad generalizada frente a las violencias del presente contra los pueblos indígenas?, Mientras tanto, la violencia del Estado y de los colonos adquiere nuevos bríos sobre ideas y prejuicios contruidos hace ya 200 años y que hoy es urgente impugnar.

PASADOS QUE NO PASAN: IRRADIACIONES CONTEMPORÁNEAS DE LA “CONQUISTA DEL DESIERTO”

Claudia Briones¹

La llamada “Conquista del Desierto” remite al avance militar sobre Pampa y Patagonia que se inicia en 1879 y cierra formalmente en 1885. Se la suele concebir como un evento puntual que marcaría la apropiación total de la Patagonia argentina por parte de la nación-como-Estado, así como una estabilización bastante definitiva del territorio sobre el cual el Estado argentino podría reclamar jurisdicción y competencia plena en lo que hasta entonces se definía como “tierra de indios” (Rivas Maldonado *et al.*, 2015). Sin embargo, es un proceso que involucra campañas realizadas en tres etapas, que implicaron el avance de 5 divisiones del ejército por distintas rutas, y una llegada y establecimiento muy desparejos de distintos aparatos estatales en las muy diversas zonas de una extensísima región (Pérez y Delrio, 2019). Desde la perspectiva del pueblo mapuche-tewelche, lo que la historiografía oficial defiende como emprendimiento estatal legítimo para interrumpir los “malones” –esto es, las irrupciones o ataques indígenas inesperados sobre las poblaciones coloniales y republicanas con fines de “saqueo y depredación”–, es especularmente conocido como el *Wigka Malon*, ese conjunto de ataques indiscriminados de los blancos que marcan el genocidio fundante del Estado argentino. Son eventos que dan inicio y marco a las “historias tristes” (Ramos, 2010) que relatan las penurias de los ancestros y cuyos efectos aún se sufren en el presente.

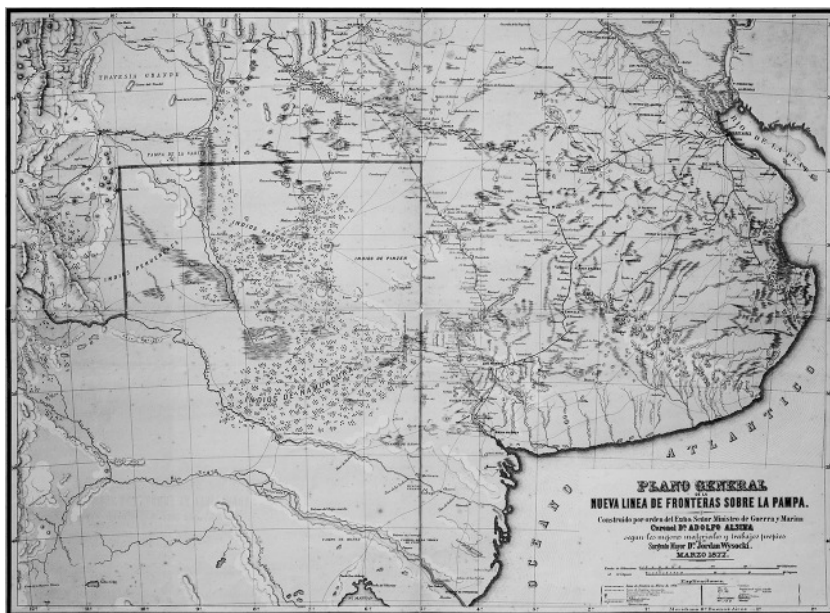
Sin embargo, es recién en las últimas décadas, y en paralelo con la movilización indígena por el reconocimiento de derechos propios, que se ha activado un apasionado debate social e historiográfico sobre la pertinencia de definir las campañas y sus procedimientos como contexto de prácticas genocidas. Hay

¹ Instituto de investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa, Universidad Nacional de Río Negro/CONICET), Argentina. Correo electrónico: brionesc@gmail.com

muchos colegas que están trabajando sobre esas prácticas como hechos históricos, develando a partir de distintas fuentes documentales desconocidas o mal leídas los distintos procedimientos estatales para desertificar de indígenas lo que ya desde antes se pensaba como desierto de ciudadanías deseables. Ciertamente, en las zonas donde esa presencia estatal y de la sociedad no indígena se fue verificando –tanto en el lapso de avance militar directo como con posterioridad al mismo– fueron muy diversos los destinos de los vencidos. Hablamos de matanzas, confinamientos en campos de concentración hasta la década del noventa al menos, reparto de mujeres y niños como servicio doméstico de familias patricias, deportaciones como mano de obra a viñedos de Mendoza o ingenios azucareros de Tucumán o a la prisión de la Isla Martín García, alojamiento de ciertos caciques y algunos de sus familiares en el Museo de Historia Natural de La Plata, así como de radicaciones selectivas de lo que se definiera como “restos” de alguna “tribu” (Bayer, 2010; Briones y Delrio, 2002; Delrio, 2005 y 2019; Delrio *et al.*, 2018; Lanata, 2014; Lenton, 2011; Lenton *et al.*, 2015; Mases, 2002; Pérez, 2016; Papazian y Nagy, 2010).

Imagen 1

Mapa de Moussy 1873



Nota: Archivo General de la Nación.

Sin embargo, en este artículo no me interesa intervenir en este sostenido debate historiográfico sobre esas prácticas como “hechos históricos”,

que algunos visibilizan y otros minimizan o niegan. Más bien, voy a centrarme en algo que señaláramos con Walter Delrio (Briones y Delrio, 2009), esto es, la conquista del desierto como evento epitomizante que condensa un umbral significativo que sin duda marca un hito tanto para la historia oficial como para el pueblo Mapuche-Tewelche –hito que, al día de hoy, sigue siendo un punto clave de desacuerdo *sensu* Rancière (1996) sobre las posibilidades de “reparación histórica” de las relaciones entre indígenas y no indígenas en el país. Para ello, voy a hacer foco en las irradiaciones de la conquista del desierto en el presente, no simplemente como evento que asocia fricciones ideológicas –que es la principal razón que suele esgrimirse como fundamento de lo que explica posicionamientos antagónicos–, sino fundamentalmente como condensador de fricciones ontológicas y epistemológicas que quedan invisibilizadas. Argumentaré que es precisamente la oclusión de los distintos bordes activados en las pugnas interpretativas lo que complica y hace inoperante una idea de “reparación histórica” que –al menos desde los años veinte del siglo pasado, con el Yrigoyenismo (Lenton, 2010), aunque con innumerables altos y bajos– distintas partes esgrimen en el debate público como una de las figuras claves para disputar y negociar políticas de reconocimiento de una deuda igualmente histórica del país con los indígenas. A tal fin, ejemplifico primero las significaciones encontradas que elites morales y sectores disidentes asignan a los eventos en debates públicos, para analizar a continuación las razones por las cuales, desde la perspectiva mapuche-tewelche, tales actos constituyen el umbral de un pasado que no pasa y que excede las dimensiones de lo que suele quedar circunscripto a ser un debate meramente ideológico. Sobre esta base, me interesa problematizar lo que suele entenderse como la necesidad de que se implemente una “reparación histórica” que enmiende los maltratos perpetrados contra los pueblos indígenas en el marco de la conformación y consolidación del Estado nación.

Las superficies de emergencia del desacuerdo

El 15 de septiembre de 2016, el entonces ministro de educación de la Nación, Esteban Bullrich, inauguró el nuevo Hospital Escuela de Veterinaria de mi Universidad, la Universidad Nacional de Río Negro, en Choelechoel. Entonces dijo:

Hace muy poquito cumplimos 200 años de nuestra independencia y planteábamos con el presidente, que no puede haber independencia sin educación, y tratando de pensar en el futuro, *esta es la nueva Campaña del Desierto, pero no con la espada sino con la educación (...) poblar la Argentina* es un trabajo de todos los días. Hoy solo deseamos que no solo le den vida a este edificio, sino

que le den vida a los sueños que este edificio genere, que le den vida al proyecto que este edificio genera, *que le den vida al desierto* (énfasis agregados)².

Imagen 2

Milla-Man, lonco pehuenche (autoridad de una comunidad del pueblo mapuche) capturado junto a sus guerreros por las tropas del Coronel Rufino Ortega el 28 de noviembre de 1882, en las inmediaciones de Ñorquin.



Nota: Milla Man respondía al liderazgo del lonco Reuque Cura.

Foto: Archivo General de la Nación. Documentos Fotográficos. Inventario 291039.

Ha sido precisamente el tropo de “Poblar el Desierto”, que empieza a instalar la Generación romántica del 37 del siglo XIX, lo que es retomado militarmente por la generación del 80 que realiza las campañas. Concretamente, no muy lejos de Choele-Choel, en Carhue, provincia de Buenos Aires, en abril de 1879, el entonces General –y luego dos veces presidente de la nación– Julio Argentino Roca iniciaba la sucesión de campañas militares “sistemáticas y definitivas” al sur, y arengaba a sus tropas afirmando que:

Extinguiendo estos nidos de piratas terrestres y tomando posesión real de la vasta región que los abriga, habréis abierto y dilatado los horizontes de

² Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/politica/esteban-bullrich-esta-es-la-nueva-campana-del-desierto-pero-no-con-la-espada-sino-con-la-educacion-nid1938454>, accedido el 31 de agosto de 2019.

la patria hacia la comarca del Sud, trazando, por decirlo así, con vuestras bayonetas un radio inmenso para su desenvolvimiento y grandeza futura... (tomado de Archivo General de la Nación, 1969).

Las tropas de Roca llegan precisamente a Choele-Choel en la margen izquierda del Río Negro el 24 de mayo, y pasan allí la noche para celebrar la fiesta patria del 25 de mayo de 1810. Por eso esta fecha se toma también como hito para conmemorar la llamada Conquista del Desierto. Es decir, una misma fecha para dos acontecimientos que son clave para la construcción de la Nación argentina desde la historia oficial y que siguen siendo tropo hasta hoy de todos los desafíos depositados en la idea de “poblar el desierto”, esto es, Patagonia, donde yo vivo, tal como lo expresaron las palabras del ministro. En suma, el tropo de la Conquista del Desierto opera, para la narrativa oficial, como diacrítico de un proyecto “estatal-nacional” siempre pendiente, y como símbolo que aún hoy provee para algunos de una épica y un propósito para distintos emprendimientos.

Imagen 3

Mila-Man junto a su familia luego de ser sometidos.



Nota: Las mujeres y niñas eran llevadas a Buenos Aires en ferrocarril o en el vapor Santa Rosa y entregadas a la Sociedad de Beneficencia para su distribución entre familias porteñas.

Foto: Archivo General de la Nación.

Pero la Conquista del Desierto irradia de modos bien diferentes para el pueblo Mapuche-Tewelche. También en 2016, unos meses antes

del discurso del ministro, el Espacio de Articulación Mapuche y Construcción Política (EAMyCP) participó nuevamente, como suele hacerlo, de las repintadas de pañuelos blancos en el centro cívico de San Carlos de Bariloche cada 24 de marzo, fecha que conmemora el inicio de la última dictadura militar en 1976, la más sangrienta de todas, y honra a las madres y abuelas de Plaza de Mayo, en su prolongada lucha por “memoria, verdad y justicia” por los 30 000 desaparecidos que ese golpe cívico-militar produjo. Solo que, en ese año de 2016, los integrantes del EAMyCP pintaron *pukulxun* o tambores rituales en cada una de las esquinas del Centro Cívico (especie de Plaza de Mayo para la ciudad de Bariloche), para simbolizar la presencia de los indígenas desaparecidos y asesinados antes, durante y después de la conquista del desierto. El EAMyCP buscaba con esa acción extender el sentido de la consigna ‘memoria, verdad y justicia’ a lo que consideran el genocidio fundante del Estado argentino. Desde entonces, cada año, esos *pukulxun* se repintan a la par de la repintada de los pañuelos blancos (Briones, 2020).

Imagen 4

Grupo de prisioneros en un bosque al pie del cerro Ruca Choroy, sobre la margen este del lago Moque-Hue, donde nace el río Aluminé, 1879.



Foto: Archivo General de la Nación. Documentos Fotográficos. Inventario 187318.

A su vez, el 25 de mayo de 2019, el EAMyCP convocó a una jornada titulada “A 140 años, ¡*Petu mongeleiñ!*”, “Todavía Estamos Vivos”, por ser precisamente esa fecha la de conmemoración de 140 años del arribo de las

tropas del ejército argentino a Choele-Choel y el consecuente inicio de la denominada Campaña del Desierto. Una de las actividades promovidas por el EAMyCP consistió en hacer una recorrida por distintas calles céntricas de la ciudad de Bariloche que llevan el nombre de quienes son considerados próceres ideológicos o materiales de las campañas militares del siglo XIX, para leer lo que definieron como “sus prontuarios”, a modo de relato a contrapelo de lo que los libros de historia glorifican de esos personajes.

Imagen 5

El lonco Reuque-Cura y un grupo de sus guerreros son escoltados luego de la captura.



Nota: Sobre el fondo se destaca una bandera argentina y en primer plano un oficial del ejército.

Foto: Archivo General de la Nación. Documentos fotográficos. Inventario 290985.

El EAMyCP definió así la conmemoración como un proceso que “marca la reciente presencia del Estado nación en estos territorios, perpetrando el acto genocida contra los diversos pueblos que habitamos el Wall-mapu”. Convocaron por tanto al evento “Para ejercitar la memoria, contar nuestra verdad y demandar justicia”. Más específicamente, el documento que circularon explicando las actividades a realizar explica que:

Muchos nos seguimos sosteniendo en la palabra de los *kuifakecheyen* o antepasados. De generación en generación se fueron escuchando y pasando

pungvxam que cuentan lo que los documentos oficiales y archivos han tratado de esconder. Historias tristes de la época del *Wigka Malon* (...) Pero también nos sostenemos en las palabras de los antepasados que nos cuentan qué es lo que nos permitió seguir adelante ante tantas penurias y llegar a hoy sabiendo que *PETU MONGELEIÑ! Pu ngvxam* que recuerdan épocas de libertad cuando recorriamos el *WALL MAPU* de mar a mar; cuando las familias podían visitarse sin tener que atravesar fronteras; cuando la palabra circulaba en esas visitas y se hacían *PU PENTUKUWUN* que duraban toda la noche y nos enterábamos cómo estaban las familias que vivían lejos y se compartían más *PU NGVXAM ka PU EPEW*; cuando *PU LOGKO* parlamentaban y tomaban acuerdos; cuando podíamos vivir en comunidad, sosteniéndonos en el respeto para tratarnos entre *CHE* y convivir con otros *PU NEWEN, PU GEN*, y seres y fuerzas del *Wallmapu*.

Pareciera que cada vez más sectores de la sociedad civil –mayormente organismos de derechos humanos y sindicatos disidentes– van aceptando que la Conquista del Desierto como símbolo de la historia oficial esconde propensiones violentas tempranas y sostenidas como característica de la formación del Estado argentino. Pareciera que se va entendiendo, también, por qué los Mapuche afirman que la violencia estatal sobre el pueblo Mapuche-Tewelche continúa. Así lo demuestra el asesinato de Rafael Nahuel el 25 de noviembre de 2017, en el marco de una recuperación de tierras por parte del *Lof Lafken Winkul Mapu*, 30 km al sur de Bariloche, en el Lago Mascarcardi, en un contexto agravado por la desaparición seguida de muerte de Santiago Maldonado pocos meses antes en la vecina provincia de Chubut, durante una nueva represión contra integrantes de la recuperación de *Pu Lof* en Resistencia del Departamento de Cushamen³.

Quienes se solidarizaban con tales denuncias a través de multitudinarias marchas no solo en Bariloche, sino también en la capital del país y otras ciudades populosas de Argentina como Rosario, enmarcaron mayormente estas muertes como manifestación de un terrorismo de Estado que hoy se expresa incluso en democracia como violencia institucional que mayormente opera contra jóvenes pobres de maneras directas e indirectas⁴.

³ Ambas recuperaciones han marcado un punto de inflexión en las formas públicas de debatir los derechos mapuche-tewelche y los modos estatales apropiados de encarar las reivindicaciones territoriales. Si bien la criminalización de demandantes mapuche tiene una historia más prolongada, estos casos no solo han ido acompañados de prácticas represivas que condujeron a sendas muertes, sino que reactivaron acusaciones de terrorismo en el marco de una redefinición de los Mapuche –o al menos algunos de ellos– como “enemigos internos” de la nación (Briones, 2019; Briones y Ramos, 2018).

⁴ Santiago Maldonado “desaparece” en agosto de 2017, en el marco del desalojo de un corte de ruta realizado por integrantes y colaboradores de *Pu Lof* en Resistencia del departamento de Cushamen para solicitar la libertad de Facundo Jones Huala. Su cuerpo aparece

En todo caso, un punto a ser destacado es que quienes adhieren a una u otra lectura entienden que es la postura antagónica la que prevalece en una confrontación de raigambre claramente “ideológica”, pues se funda en interpretar en direcciones opuestas una misma y única realidad. Concretamente, el historiador Luis Alberto Romero (2018) considera que rotular a los actos vinculados a la Conquista del Desierto como prácticas genocidas es una idea hoy extendida, a pesar de que –como sostiene su colega Hilda Sabato– la extinción biológica habría sido un efecto colateral, una consecuencia no querida, más que resultado de una voluntad exterminadora. A su vez, somos muchos los que pensamos que la historia oficial permanece incólume en lo que hace a inscribir en el sentido común extendido distintas convicciones. Primero la de que, ante la belicosidad y salvajismo de los “indios” –particularmente de los Mapuche–, lo acontecido a fines de siglo XIX no califica ni como genocidio, ni como crimen de lesa humanidad y menos como terrorismo de Estado, sino como acción defensiva inevitable para construir un Estado moderno y próspero. Luego, la de que crear discordia en torno a hechos tan remotos es propio de oportunistas ideologizados que buscan reclamar derechos que no tenían entonces por ser invasores beligerantes, y que tampoco tendrían ahora por su inveterada extranjería o chilenidad (Briones, 2008 y 2018).

En este contexto, lo que me interesa aportar a la discusión son elementos poco tomados en cuenta y que explican por qué y en qué sentidos, para el pueblo Mapuche-Tewelche, la Conquista del Desierto es puro presente y no solamente un acto de violencia estatal tan pretérito y finiquitado como fundacional.

recién dos meses después, lo que lo instala en el debate público como un “desaparecido” en democracia que remite a un terrorismo de Estado inaceptable, pues el operativo fue conducido por la Gendarmería. Desde la última dictadura militar, la figura de los “desaparecidos” moviliza la indignación de buena parte de la sociedad argentina. Por ello, desde agosto de 2017 se sucedieron multitudinarias marchas en distintas partes del país para reclamar primero la “aparición con vida” y luego ‘Memoria, verdad y justicia’ y esclarecimiento de las circunstancias de muerte de Santiago, promovidas no solo por su familia, sino por organismos de derechos humanos, sindicatos, universidades, partidos mayormente de izquierda y figuras destacadas del arco opositor. Desde noviembre de ese año, las marchas incluyen el pedido de justicia por el asesinato de Rafael Nahuel, aunque desde ese momento las movilizaciones empezaron a decrecer en número y asistencia. Posiblemente este hecho pueda vincularse a que un día antes del asesinato de Rafael se da a conocer el resultado de la pericia sobre el cuerpo de Santiago avalada por cincuenta expertos, con conclusiones que indican que su muerte fue por hipotermia y asfixia y no por acciones violentas. En todo caso, para muchos Mapuches, las dispares repercusiones de ambas muertes se vieron como otra demostración del racismo de una sociedad argentina que no valoraría todas las vidas de la misma manera.

Los fundamentos *otros* del desacuerdo

A partir de su sometimiento militar, las personas y colectivos mapuche-tewelche se han visto sometidos a condiciones de existencia muy dispares. La heterogenización por ende resultante se expresa tanto en las muy variadas trayectorias por ellos tomadas, como en las perspectivas pasadas o presentes que esas trayectorias suelen habilitar y estimular. Sin embargo, un punto que anuda su pertenencia es el haber escuchado de maneras asiduas o más o menos esporádicas lo que Ana Ramos (2017) identifica como un conjunto de narrativas que se agrupan bajo el común calificativo de “historias tristes”. Así se refiere indexicalmente a los distintos relatos transmitidos por los mayores sobre las experiencias vividas por abuelos y abuelas –en sentido genérico– durante los contextos de violencia de fines del siglo XIX, cuando los Mapuche-Tewelche de la Patagonia fueron perseguidos por el Ejército nacional durante la llamada Conquista del Desierto. No es por lo tanto infrecuente que narradores y audiencias vinculen esas “historias tristes” con diversos despojos materiales que se han sostenido en el tiempo y fueron padecidos por generaciones sucesivas, en términos de desalojos, relocalizaciones, expropiaciones mediante engaños o maltratos laborales.

Ahora bien, el argumento que me interesa introducir es que hay al menos otras dos razones principales que hacen que esas “historias tristes” que hacen foco en episodios vinculados a la Conquista del Desierto y sus epígonos sigan siendo o *estén siendo* todo el tiempo desde la perspectiva mapuche-tewelche.

La primera razón tiene que ver con la manera de entender lo que hace el *mapunzungvn* o “idioma de los vivientes de la tierra”, como nos lo definía el *kimche* o sabio Rosendo Huisca Melinao⁵. Como vimos, en su comunicado el EAMyCP sostiene que “De generación en generación se fueron escuchando y pasando *pungvxam*, relatos verídicos que cuentan lo que los documentos oficiales y archivos han tratado de esconder. Historias tristes de la época del *Wigka Malon*”, que es como se denomina a la Conquista del Desierto en *mapunzungun*.

Como aclarara don Rosendo en torno a cuestiones más generales, el punto es que cada vez que esas historias tristes devienen *zungu* (asunto) de un *ngvxamkawvn* (encuentro en que varias personas conversan sobre un tema para sacar conclusiones personales o colectivas), o cada vez que se comparten *kujfiñikefelenzungv* (como cosas del pasado repetidas por mucho

⁵ Las explicaciones de don Rosendo que se incorporan aquí se dieron en el marco de un trabajo en desarrollo “a ocho manos”, en el que también estamos trabajando junto a Mauro Millán y Ana Ramos. Para un contexto de estos intercambios, ver Briones y Ramos (2021).

tiempo) y que ya son *konvmzungv* (por estar claramente interpretadas), los aconteceres que esas historias cuentan se actualizan y están presentes, como están siempre presentes los *pupvllv* de los ancestros, es decir, uno de los componentes anímicos de toda persona. Por eso es que ese *zungun* (hablar de las historias tristes entre varios) aparece inevitablemente *kvlanzungu* (aflicción) y muchas veces llanto, porque el *ngvman* (llanto) descansa de alguna manera el corazón.

Si no entiendo mal a ese *kimche* (sabio), casi me animaría a decir que el *konvmzungv* (como asunto ya interpretado) no trae simplemente un solo pasado al presente, porque en cada evento narrativo en que las historias tristes se fueron transmitiendo, cada vez que se contaron antes, esas historias tristes del *Wigka Malón* se fueron vinculando y cargando con el sufrimiento de los distintos presentes de los diversos narradores y sus audiencias. Así, el acto de conversar condensa y recrea la congoja de lo que fuera el presente de los *kuyfikecheyem* o ancestros que fueron víctimas directas de la Conquista del Desierto, pero también la del presente de los *kuyfikeche* o mayores conocidos a través de quienes esas historias se recibieron. Y por eso también, en el mismo momento de ser re-contadas, tal congoja vincula explícitamente padeceres contemporáneos a los de todas las otras generaciones. Por ello, durante el proceso de escritura de los prontuarios que se presentaron en la conmemoración de los 140 años de la conquista que emprendiera el EAMyCP fueron surgiendo *pugvxam* o historias escuchadas por los organizadores que provocaban nuevamente *ngvman* (o llanto) entre algunos, y *kvlanzungu* (o aflicción) en casi todos.

En suma, podría entonces decirse que estos *pugvxam* en particular son performativos en el sentido de que actualizan diversas historias tristes en el mismo acto de contarlas. Esto es, las hace presencia presente de dolores tan compartidos como omnipresentes. En todo caso, lo relevante es que esa presencia no resulta simplemente del recordar como acción intelectual. Como hace décadas también me explicaran dos ancianos que se visitaban y reunían cada tanto para que la mujer “sacara” el *tayil* (Grebe Vicuña, 1989; Robertson de Carbo, 1977) o canto considerado sagrado que activaba el *kempeñ* del varón –esto es, el componente vinculado a su pertenencia sociofamiliar (Golluscio, 1992)–, la emoción y llanto que ese acto provocaba en él –como lo que poder intercambiar en *mapunzunvn* también provocaba en ella– resultaban fundamentalmente de la potencia propia de ese hacer para “desenterrar” emociones y percepciones guardadas en el cuerpo que, al exteriorizarse, hacen presentes los contextos de su inscripción y por ello conmueven una y otra vez.

Pero hay otra razón que permite entender por qué y en qué sentidos para el pueblo mapuche-tewelche la Conquista del Desierto es pura actualidad. Los *pupvllv* de los antepasados no solo están presentes entre los vivos a

través de sueños y señas que dan indicaciones sobre qué hacer o cómo entender ciertas cosas. Cada lugar del *wallmapu* (o territorio en sentido amplio) tiene también sus *punewen ka pugen*, fuerzas y seres espirituales con los que también las personas –al menos algunas personas– saben comunicarse y con los cuales todos deben establecer relaciones de respeto y cuidado mutuo.

En esto, la recuperación del *Lof Lafken Winkul Mapu* –donde, como mencionara, asesinaron a Rafael Nahuel– ha hecho evidentes otros elementos de semejante co-existencia que hasta el momento no formaban parte del debate público⁶. En este caso, la recuperación no se ha hecho simplemente en un lugar del que algún pariente conocido fuera desalojado. Por el contrario, se hizo allí donde se hizo porque desde hace varios años *pu machi* de *Gvlu Mapu*, Chile, tomaron conocimiento a través de sus experiencias shamánicas –y contaron a quienes viven en la región– que en *Pwel Mapu*, Argentina, precisamente en esta zona, se iba a levantar una *machi* o sanadora y consejera espiritual, algo que no venía ocurriendo por décadas. Y ya desde niña, una persona que vivía en un barrio pobre de la ciudad de Bariloche demostró que tenía condiciones y mandato para hacerse *machi*.

Por ello, la familia se movilizó para que se fuera preparando para concretar ese “destino” con otras *pumachi* –lo que es muy costoso y sacrificado para todo el grupo familiar– y todos fueron entendiendo por qué y dónde ella y su familia debían recuperar territorio y levantar su *rewe* o espacio ceremonial. Concretamente, un lugar donde moran ciertos “no-finados” –como los denomina Ana Mariela Bacigalupo (2017, p. 10) según lo que registra también en Chile–, esto es, espíritus de ancestros que fueron asesinados durante las guerras de avance estatal y no pudieron completar los caminos prescritos por los ritos fúnebres. A diferencia de cómo se expresan y manifiestan otros antepasados, estos *pupvllv* de los “no-finados” andan errando, sufrientes e impredecibles. Como cuentan los integrantes de este *Lof* o comunidad, con éstos y otros seres del lugar, quienes allí vayan a vivir deben entablar relaciones de aprecio, respeto y cuidado mutuo, a través de pautas de etiqueta específicas.

Poco se puede hablar a este respecto con personas no mapuche, lo que es indicador de la seriedad y gravedad de este *zungu* o asunto. No obstante, como explican los integrantes del *Lof Lafken Winkul Mapu*, su proceso de enraizamiento en el territorio recuperado no habría sido posible de no haber

⁶ Las referencias a expresiones y convicciones propias de los integrantes del *Lof Lafken Winkul Mapu* que se hagan aquí se sustentan en intercambios mantenidos con ellos y ellas, en el marco de dos peritajes realizados con Ana Ramos en referencia a la causa GR 26511/2016 “Jaramillo, Luciana y Otros sobre usurpación” que los involucra. No obstante y por ello, solo se incorporan testimonios publicados en otras fuentes.

creado –y de no seguir sosteniendo– un compromiso indisoluble con los *ku-jfikeche-yem* y otros seres existentes o “vivientes” propios del lugar. Es entonces la “historia” testimoniada por los no-finados lo que se transforma para quienes allí viven en obligación para con ellos, pero también en experiencia de su puro presente, tanto como también lo hace la misma existencia y presencia en ese mismo lugar del asesinato *Rafael Nahuel-yem*. Como sostiene Bacigalupo, entonces, lo que es claro es que, cuando los vivos habitan en un lugar donde residen no-finados, estos devienen testimonio cierto y constante de la violencia que tuvo lugar allí.

Así, el litigio que está instaurando la recuperación del *Lof Lafken Winkul Mapu* introduce una idea de ancestralidad tan novedosa como desafiante para los marcos jurídicos disponibles en lo que hace a dirimir los juicios por recuperaciones territoriales. Si, hasta el momento, las recuperaciones buscaban demostrar y ampararse en una posesión previa de la que ciertos familiares fueron despojados por distintas vías estatales y privadas, ahora “hay razones espirituales” inexcusables para realizar –y no ya mero medio para afianzar– esta recuperación (Briones y Ramos, 2020). Caso contrario, peligra la vida de quienes no respeten ese compromiso y eventualmente la de todos quienes viven cerca de la zona (*wigkas* o no mapuches incluidos) pues, en su enojo, los seres que se sienten despreciados, desatendidos y violentados pueden producir catástrofes de esas que los *wigka* llamamos “naturales”.

Llegados a este punto, lo que me interesa señalar es que las distintas acciones mapuche-tewelche que ponen en foco los efectos de la Conquista del Desierto –incluidas las recuperaciones de tierras como acto de reivindicación de espacios de los que se fue desalojado– no solo introducen lecturas oposicionales de la historia oficial del país –que son tema también de debate en la sociedad nacional–, y del modo en que el avance estatal militar sobre la Patagonia en el último cuarto del siglo XIX culminó en un genocidio que posibilitó la apropiación y acaparamiento de tierras donde antes el pueblo mapuche-tewelche vivía libremente. Por cierto, hacen esto y, al hacerlo, hacen evidentes los *bordes ideológicos*, las *fricciones ideológicas* que activan un conflicto interpretativo, en el sentido de que lecturas contrapuestas se predicán sobre una única y misma realidad considerada fáctica por todos. También se activan fricciones ideológicas cuando comunidades y organizaciones del pueblo mapuche-tewelche afirman por ejemplo que, si la primera Conquista del Desierto fue militar, la segunda conquista se verificó con la llegada de los latifundios, y una tercera conquista está aconteciendo ahora mismo, con el avance de las industrias megaextractivas.

Ahora bien, desde la perspectiva mapuche-tewelche, lo que al mismo tiempo se pone en evidencia en y a través de estos conflictos es una idea de ancestralidad que se ancla en razones que suelen quedar inaudibles o

ilegibles, incluso entre quienes acuerdan con revisar la historia oficial. Son razones que quedan invisibilizadas porque involucran –como traté de resumir– otras figuraciones de agencia y potencialidades del *mapunzungvn* en tanto “idioma de los vivientes de la tierra”, esto es, en tanto forma y medio de comunicación de los *che* o gente, y también de y con otros seres existentes o “vivientes”. Y son estas razones las que muestran la simultánea manifestación de otros bordes o fricciones en los desacuerdos, *bordes ontológicos* y *epistemológicos* igualmente activos, aunque elididos en estos conflictos, porque instituyen una realidad que es “factual” solo para algunos (Briones, 2014). Si los *bordes ontológicos* se hacen patentes, entre otras cosas, en las distintas figuraciones de agencia reconocidas e involucradas, los *bordes epistemológicos* resultan de establecer ciertas formas apropiadas de comunicarse con ellas y conocer sus indicaciones, que obviamente no están disponibles para los no indígenas, pero tampoco necesariamente para todos los Mapuche-Tewelche. Así, lo que la justicia y parte de la sociedad política y civil no indígena consideran actos de desacato y rebeldía que no quedan justificados por “esas creencias culturales”, para los involucrados resulta en cambio la obligación inexcusable de honrar mandatos que las personas no pueden desobedecer, a riesgo de ponerse en peligro individual y colectivamente.

Hay entonces pasados que no pasan, no tanto o no solo por lo que simbolizan, sino porque simplemente están, se re-viven en el presente. Por ello, tanto la presencia de los *pupvllv* de los ancestros y lo que indican que hay que hacer a través de sueños y señas, como los sufrimientos actualizados por el *konvmpanzungun* –como acto de conversar intercambiando y actualizando recuerdos propios que se hacen compartidos– son cosas que ponen en crisis las ideas disponibles de “reparación histórica” en torno a las cuales posturas antagónicas pueden incluso disputar desde visiones encontradas qué es lo que cabe hacer hoy para subsanar lo que el Estado argentino ha hecho.

Expandiendo la idea de “reparación histórica”

Anticipamos que, en Argentina, la idea de una “reparación histórica” debida por el Estado a los indígenas fue introducida en el primer cuarto de siglo XX. Desde entonces, ha sido un significante altamente variable cuando se considera lo que cada cual entiende como actos reparadores apropiados.

Por lo general, en ámbitos político-jurídicos, la idea de reparación histórica se esgrime en un sentido acotado. Como sostiene Álvarez, a menudo se enuncia como frase hecha que da fundamento a políticas de acción afirmativa, y que “remite al conflicto de un tiempo pasado, desatendiendo el estado actual de relaciones sociales y políticas entre el todo social y el otro-indígena” (2009, p. 106).

Imagen 6
Inakayal Vuelve. Bordar el genocidio.



Nota: Según Adrián Moyano, el proyecto “Inakayal Vuelve” retoma las fotografías realizadas en 1887 (aprox.) durante el cautiverio de los Lonko Inakayal, Sayweke, Foyel, Chagallo y muchos de sus familiares, en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata. La propuesta, desarrollada en el 2018, consiste en intervenir las imágenes: “iluminar” las fotos, y luego, bordarlas, en muchos casos, colectivamente”.

Foto: Cortesía Proyecto Inakayal Vuelve.

En cambio, cuando el significativo es esgrimido por los mismos pueblos indígenas para fundamentar sus reivindicaciones, adquiere connotaciones mucho más amplias. Por ejemplo, para quienes apoyaban el proyecto nunca tratado de Ley de Reparación Histórica de los Pueblos Originarios⁷, presentado en marzo de 2010 en el marco del bicentenario, esa reparación se apoyaba en la consigna “devuélvannos nuestras tierras” y en el reconocimiento de una persona jurídica de derecho público a las comunidades y organizaciones⁸. Por ello, en el marco del pedido de perdón a los pueblos

⁷ Disponible en <https://www.diputados.gov.ar/comisiones/permanentes/cayganaderia/reuniones/vt/proyecto.html?exp=1113-d-2010>, consultado el 15 de enero de 2021.

⁸ Sin embargo, de todo lo demandado al estado en el bicentenario en términos de “reparación histórica”, el gobierno de entonces se comprometió mayormente a elaborar un proyecto de ley tendiente a efectivizar la garantía constitucional del reconocimiento de la Posesión y Propiedad Comunitaria Indígena; a conformar la Dirección de Afirmación de los Derechos Indígenas; y a avanzar en la reglamentación del derecho a la participación y la consulta; aunque lo único que va a cumplir es con el dictado de la Ley 25.517/2010 de restitución

indígenas que el papa Francisco realizara en 2016 en Chiapas a nombre de la iglesia católica, la Confederación Mapuche de Neuquén (CMN, en Servindi, 2016) reitera lo demandado por el Consejo Plurinacional Indígena a la ex presidenta Cristina Fernández durante el bicentenario. Concretamente, “crear un Fondo Especial Permanente (Fondo Fiduciario) para contar con el presupuesto suficiente que permita la implementación de los Planes de Vidas que cada Pueblo definirá en sus territorios (Desarrollo desde la Identidad)”.

La CMN celebra así la iniciativa papal no tanto como un acto redentor, sino como “reconocimiento de un daño provocado y de una responsabilidad en ese daño causado, que requiere de una política de REPARACIÓN”. Y en este contexto, más específicamente expresa que:

La creación de este Fondo Especial debe tener el carácter de ser una medida que avance hacia la reparación histórica, por parte del Estado Argentino, del genocidio, persecución, maltrato, discriminación y, principalmente, de la apropiación indebida de los territorios indígenas ocupados violentamente.

De este modo, ese pedido de perdón no sería un mero “acto simbólico, de retórica o de redención cristiana” y se convertiría, en cambio, “en un paso urgente que pueda saldar años de dolor y opresión”.

Pero no es solo el anudamiento de redistribución y reconocimiento (Fraser, 1997) lo que las ideas y políticas reparatorias del Estado argentino no han contemplado ni satisfecho nunca, a pesar de ser algo que forma parte de las reivindicaciones mapuche desde hace décadas. Lo relevante es que incluso una “reparación” que hiciese ese anudamiento para compensar ciertas apropiaciones y expropiaciones desde ideas aplanadas de redistribución y reconocimiento tampoco alcanzaría a reparar lo que connota la expresión “años de dolor y opresión”.

Por ideas aplanadas me refiero a aquellas que presuponen estar siempre debatiendo desde y sobre una misma y única realidad. Las considero aplanadas no porque las fricciones ideológicas no sean relevantes, sino porque limitar a ellas los desacuerdos oculta otros bordes igualmente activos en los conflictos, sean ontológicos y/o epistemológicos, que son precisamente los que están *también* implicados cada vez que lo que a la par se pide con insistencia es que “se nos escuche” *realmente* y “que nos dejen vivir tranquilos”. Veamos.

de restos mortales aborígenes que formen parte de museos o colecciones privadas o públicas (Briones, 2015). Como resultado, la restitución de restos mortales –aún de aplicación tan limitada como disputada– ha empezado a ser ícono de la idea estatal de reparación. Ver por ejemplo Curtoni y Chaparro (2011); o Huircapán *et al.* (2017).

Cuando se circunscribe a lo ideológico, el concepto de *reconocimiento* mayormente implica no discriminar, en el doble sentido de no conculcar derechos universales dando un trato desigual y en el de honrar derechos diferenciados haciendo lugar a la expresión de diferencias legítimas –sobre todo entendidas como costumbres y prácticas asociadas a “creencias”. El de *redistribución* a menudo se asocia a compensaciones materiales, como puede ser distribuir becas, asignar resarcimientos en efectivo, o ubicar a quienes han recuperado territorio en un lugar diferente al que habitan. La demanda de políticas de redistribución y reconocimiento están implicadas, pero quedan sin embargo desbordadas por la forma en que los integrantes del *Lof Lafken Winkul Mapu* fundamentan y sostienen su recuperación:

Nosotros estamos acá, porque tenemos que estar acá. No es que nos metemos en cualquier lado (...) luchamos por una forma de ser (...) Ya antes de que ella naciera, los espíritus dijeron que éste era el lugar donde la *machi* iba a nacer y que por eso iba a haber un *weichan*, una guerra, una lucha grande para que vuelva a haber *machi* en el *Puel Mapu* y que es esta la tierra en donde todo esto va a suceder (...) Acá hay un proceso de necesidad, una necesidad que no es personal, una necesidad de nuestro motor de vida. Nosotros no solo nos guiamos por el razonamiento, nos guiamos por otras fuerzas también (...) Parques Nacionales ofreció otra tierra, pero nosotros no podemos. Nosotros ya hicimos un trato con los *newen* que habitan este *winkul*, este cerro (...) Nosotros no podemos vivir en otra tierra, no es una ocurrencia nuestra estar acá. Hay otra fuerza mayor que nos ordena, que nos guía (...) Hicimos diálogos con nuestros ancestros, con los ancestros que lucharon en estas tierras, (y) les pedimos ayuda para lo que estaba por venir (extractos tomados de Zelko, 2019, pp. 15, 18-19, 32-33).

¿Qué más nos dice entonces este “no poder” aceptar otras tierras a cambio de las recuperadas y el recorrido que hicimos hasta aquí respecto de las demandas de reconocimiento del genocidio perpetrado contra el pueblo Mapuche-Tewelche en Patagonia y, sobre todo, respecto de prácticas de reparación pertinentes desde una perspectiva propia?

Sin duda, el pueblo Mapuche-Tewelche sí espera que se reconozca públicamente ese genocidio como parte de la historia oficial, lo cual sería algo jurídicamente innovador⁹.

⁹ Es significativo que incluso un fallo novedoso como el de Rincón Bomba –sobre autos caratulados: “Federación de comunidades indígenas del Pueblo Pilaga c/ pen s/ daños y perjuicios”; N° FRE 21000173/2006 (ver Mapelman en este volumen)– reconozca que los hechos denunciados “constituyen crímenes de lesa humanidad” y no un genocidio. Como

También, que se reconozca no tanto el genocidio como acto pasado y puntual, sino como proyecto y fase en el proceso de construcción de un determinado orden social cuyas consecuencias son “constituyentes de la sociedad en que vivimos” (Delrío *et al.*, 2010, p. 21). En esta dirección, comunidades y organizaciones no descartan ciertas compensaciones reparatorias que pueden ir desde el pedido público de perdón, hasta resarcimientos económicos o el mismo reconocimiento de la necesidad de avanzar en políticas de interculturalidad. En Patagonia, lo que también demandan y reivindican de forma sostenida es la restitución de tierras, aunque pareciera que éste es un punto aún más difícil de acordar y concretar que la posibilidad de que la historia oficial abra un espacio discursivo para debatir sobre el genocidio y sus consecuencias, como modo de pagar una deuda histórica y simbólica mediante una reparación igualmente histórica y simbólica.

Ahora bien, lo que es vital entender es que estas ideas de reparación como resarcimiento a través de políticas llamadas interculturales solo son parte de lo implicado en la demanda de que “se nos escuche” *realmente* y “que nos dejen vivir tranquilos”. Son parciales, porque no alcanzan a dar cabida a otras irradiaciones contemporáneas de un pasado que no pasa, irradiaciones que también se expresan dentro de un mismo conflicto, y que hacen que pueda llegar a radicalizarse hasta teñirlo por completo. Es esto lo que viene ocurriendo en el *Lof Lafken Winkul Mapu*, cuyos integrantes afirman que solo los sacarán muertos de allí. Por tanto, hacer esta diferenciación de fricciones al interior de los desacuerdos no es tarea ociosa. En esto, si las imposiciones unilaterales de “soluciones” a un conflicto –represivas o no– siempre se viven como intolerables –y a menudo se rechazan de inmediato, por lo que su inadecuación deviene obvia– buscar “arreglos” e incluso “reparaciones” sin dar a los fundamentos esgrimidos su verdadera dimensión, no generará, a la larga, resultados mejores.

sostienen Feierstein y Silveyra (2020, 29) en relación con las carátulas y fallos vinculados al terrorismo de estado de los años setenta, la diferencia entre calificar como genocidio o como crimen de lesa humanidad no es menor. Concretamente, “aquellos tribunales que califican como genocidio, tienden a comprender la afectación como colectiva y transgeneracional, aquellos que la rechazan se centran en las víctimas individuales, delimitando la afectación a cada una de las personas que transitaban por el sistema concentracionario habilitando modos explicativos que dificultan la apropiación de la experiencia por parte del conjunto de la sociedad”. Los autores explicitan otros efectos concretos de elegir uno u otro rótulo que no cabe resumir aquí.

Imagen 7
Proyecto Inakayal Vuelve.



Nota: “Porque bordar el genocidio implica no solo reconocerlo sino empezar a repararlo”.

Foto: Cortesía Proyecto Inakayal Vuelve.

Cierto es que la tarea de identificar, dimensionar y tramitar las aristas ontológicas y epistemológicas de los conflictos puede ser una vía más ardua para encontrar ideas más sustantivas de reparación histórica que la de zanjar discrepancias ideológicas. Y esto es así no tanto porque tales aristas planteen situaciones de resolución en sí más difícil, sino porque involucran argumentos que plantean desafíos más potentes al sentido común hegemónico. También, porque requieren de mucha más escucha, reflexión y diálogo que lo que habilita una idea de interculturalidad que las transforma en “creencias”, en el mejor de los casos “tolerables” o “respetables”, pero en sí mismas obviabiles como argumento jurídico y político.

Pero no es menos cierto que, a pesar de las dificultades que ciertos desacuerdos plantean, es una tarea urgente tratar de “escuchar” *realmente*, a fin de entender, por ejemplo, qué comporta el hecho de que varios pueblos vengán abandonando la práctica de hacer reclamos desde la noción de interculturalidad para plantear, en cambio, la necesidad de reconocer inter-existencias. Al menos por lo que advierto en Patagonia, diría que son justamente esas sorderas selectivas que derivan en una recurrente invisibilización de las irradiaciones del pasado en el presente las que agravan una sensación de ninguneo que, dándose en el marco de normativas de reconocimiento ya alcanzadas,

lleva a desconfiar de la posibilidad de un “ser juntos” ampliado justo dentro de ese marco. Sorderas que también llevan, por ende, a radicalizar formas de demandar para devenir audibles de formas que no solo cuestionan procedimientos o metas incumplidas o escasamente cumplidas por los estados, sino que rechazan esos marcos jurídicos en sí mismos (Briones, 2019).

Imagen 8

Presentación del proyecto “Inakayal Vuelve: bordar el genocidio mapuche”.



Nota: En septiembre de 2018, el Espacio de Articulación Mapuche y Construcción Política promovió en Bariloche la presentación del proyecto “Inakayal Vuelve: bordar el genocidio mapuche”. Más que la cantidad inusual de gente que se acercó, lo destacable sin duda fue tanto la emoción que la muestra produjo, como el hecho de que algunos visitantes también llevaran fotos familiares para bordar conjuntamente con las tomadas durante el cautiverio no solo de Inakayal, sino también de Sayweke, Foyel, Chagallo y varios familiares, entre ellos, niñas y niños.

Foto: Cortesía diario *El Cordillerano*¹⁰.

No dudo sin embargo que el pasado podría irradiarse de otros modos y encontraría otros modos menos conflictivos de expresarse. Bastaría para ello con que, en vez de un atrincheramiento en prejuicios e ideas recibidas que perpetúan y multiplican malentendidos y violencias, prevaleciera por el

¹⁰ <https://www.elcordillerano.com.ar/noticias/2018/09/26/71564-inauguraron-inakayal-vuelve-bordar-el-genocidio-mapuche>

contrario una escucha de buena fe. Bastaría con que se permitiera que *todas* las razones mapuche-tewelche calasen hondo en el debate en torno a qué comporta reparar las múltiples y actuales repercusiones de lo que califica como el “genocidio fundante del Estado argentino”.

A la par de constituir un acto reparador en sí mismo, aperturas de este tipo son un imperativo en otras direcciones. No tanto porque garanticen por sí mismas la vía para reparar injusticias pasadas y presentes, sino porque ayudarían a evitar seguir perseverando en respuestas socio-estatales anodinas, que llevan a criminalizar y reprimir selectivamente ciertas reivindicaciones, e infringen más daños irreparables a la posibilidad de encontrar alternativas más comprensivas e inclusivas para la convivencia colectiva.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, L. (2009). La cuestión indígena en Argentina: de la efectividad a los contextos de producción. *Perfiles latinoamericanos*, 17(34), 87-110.
- Archivo General de la Nación (1969). *Campaña del desierto, (1878-1884)*. Ministerio del Interior, Secretaría de Estado de Gobierno, Archivo General de la Nación.
- Bacigalupo, A. M. (2017). El fantasma de la violencia estatal chilena en comunidades mapuche. Metáforas de terror, poder de accionar de los no-finados y políticas encarnadas del sufrimiento. *Mitológicas*, XXXII, 9-34. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14655248001>
- Bayer, O. (coord.). (2010). *Historia de la crueldad argentina, Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Ed. El Tugurio.
- Briones, C. (2008). La Nación Argentina de cien en cien: de criollos a blancos y de blancos a mestizos. En Nun y Grimson (comps.), *Nación y diversidad. Territorios, identidades y federalismo* (pp. 35-62). Ed. Edhasa; Secretaría de Cultura de la Nación.
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40, 49-70. <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180938244003.pdf>
- Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: Entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional y popular” de la última década. *Antípodas*, 21, 21-48.
- Briones, C. (2018). Luchas clasificatorias, memorias públicas y procesos hegemónicos: Reflexiones en torno a “la cuestión mapuche”. En C. Giudicelli (coord.), *Luchas de clasificación: Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reapropiación* (pp. 287-318). Prohistoria Ediciones, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Briones, C. (2019). Luchas del pueblo mapuche-tewelche en la Patagonia Norte de Argentina y aprendizajes antropológicos en perspectiva. En C. Hammerschmidt (ed.), *Patagonia Literaria V. Representaciones de la identidad cultural mapuche* (pp. 393-430). Inolas Publishers Ltd.

- Briones, C. (2020). Interculturalidad y Patrimonialización a través de campos minados: La invisibilización de escenificaciones del Ser Juntos siendo Otros. En Díaz Crovetto (ed.), *Antropología contemporánea: Intersecciones, encuentros y reflexiones desde el Sur Sur* (pp. 83-119). Ediciones de la Universidad Católica de Temuco.
- Briones, C. y Delrio, W. (2002). Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). En A. Teruel, M. Lacarrieu y O. Jerez (comps.), *Fronteras, ciudades y estados*. (Tomo I, pp. 45-78). Alción Editora.
- Briones, C. y Delrio, W. (2009). The “Conquest of the Desert” as a Trope and Enactment of Argentina’s Manifest Destiny. En D. Maybury-Lewis, T. MacDonald y B. Maybury-Lewis (ed.), *Manifest Destinies and Indigenous Peoples* (pp. 51-83). Harvard University Press.
- Briones, C. y Ramos, A. (2018). Todo lo que es sólido (casi) se desvanece en el aire, todo lo sagrado (casi) se vuelve profano: manifestaciones discursivas de una crisis de hegemonía cultural. *Heterotopías: Revista del Área de Estudios del Discurso*, 1(1). <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/20002>
- Briones, C. y Ramos, A. (2020). Los porqués del “de acá nos van a sacar muertos”. Procesos de recuperación de tierras en la Patagonia Norte, *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 9(17). <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28918>
- Briones, C. y Ramos, A. (2021). Revitalizing Conversations: Lessons from and About the Production of Intersubjective and Intercultural Knowledge. *The Canadian Journal of Action Research* (specialissue *Action Research and Indigenous Ways of Knowing*), 21(3), 17-31.
- Curtoni, R. P. y Chaparro, M. G. (2011). Políticas de reparación. Reclamación y reentierro de restos indígenas. El caso de Gregorio Yancamil. *Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.931>
- Delrio, W. (2005). *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Editorial de la Universidad de Quilmes.
- Delrio, W. (2019). Tres preguntas sobre guerra y genocidio. *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, 27(2), 52-79.
- Delrio, W.; Escolar, D.; Lenton, D. y Malvestitti, M. (dirs.) (2018). *En el país del no-meacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Editorial UNRN.
- Delrio, W.; Lenton, D.; Musante, M.; Nagy, M.; Papazian, A. y Pérez, P. (2010). Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y pueblos originarios en Argentina. Ponencia en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria *Recordando a Walter Benjamin: Justicia, historia y verdad. Escrituras de la memoria*. Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti.

- Feierstein, D. y Silveyra, M. (2020). Genocidio o crímenes de lesa humanidad: el debate jurídico argentino como disputa por el sentido asignado al pasado. *Estudios de Derecho*, 77(170), 17-46.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Siglo del Hombre Editores; Uniandes.
- Golluscio, L. (1992). Educación e identidad: los tayil mapuches. En Hidalgo y Tamagno (comps.). *Etnicidad e Identidad* (pp. 153-167). Centro Editor de América Latina.
- Grebe Vicuña, M. E. (1989). El tayil mapuche, como categoría conceptual y medio de comunicación trascendente. *Inter-American Music Review*, 10(2), 69-75.
- Huircapán, D.; Jaramillo, A. y Acuto, F. A. (2017). Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos mortales indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 26(1), 57-75.
- Lanata, J. L. (comp.). (2014). *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectivas transdisciplinar*. IIDyPCa/Conicet. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iidypca-unrn/20171115054357/pdf_109.pdf
- Lenton, D. (2010). Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. *Anuário Antropológico*, 35(1). <https://doi.org/10.4000/aa.781>
- Lenton, D. (ed.). (2011). Debate. Genocidio y política indigenista: Debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica. *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana* 1(2). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1148>
- Lenton, D.; Delrio, W.; Pérez, P.; Papazian, A.; Nagy, M. y Musante, M. (2015). Hue-llas de un genocidio silenciado: Los indígenas en Argentina. *Conceptos: Boletín de la Universidad del Museo Social Argentino*, 90(493), 119-142.
- Mases, E. H. (2002). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el fin del territorio (1878-1910)*. Prometeo libros; Entrepassados.
- Papazian, A. y Nagy, M. (2010). Prácticas de disciplinamiento indígena en la isla Martín García hacia fines del siglo XIX. *Revista Tefros*, 8(1-2), 1-17.
- Pérez, P. (2016). *Archivos del silencio: estado, indígenas y violencia en la Patagonia central, 1878-1941*. Prometeo Libros.
- Pérez, P. y Delrio, W. (2019). Cambios y continuidades en las (des)territorializaciones estatales en Río Negro (1878-1955). En L. Kropff, P. Pérez, L. Cañueco y J. Wallace (comps.), *La tierra de los otros: La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 31-70). Editorial UNRN.
- Ramos, A. (2017). Las memorias mapuche del "regreso": de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración. En R. Verdum y E. M. Ioris (org.), *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: Povos indígenas em movimento na América Latina* (pp. 203-228). Associação Brasileira de Antropologia.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Ediciones Nueva Visión.
- Rivas Maldonado, J.; Troncoso Mora, J.; Cabezas Rodríguez, E. y Loyola Gómez, C. (2015). Patagonia, territorio de los otros: consideraciones geográfico-políticas

- en la construcción de la nación Argentina. *Revista Geográfica Venezolana*, 56(2), 269-290.
- Robertson De Carbo, C. (1977). *Tayil* as Category and Communication among the Argentine Mapuche: A Methodological Suggestion. En *Year book of the International Folk Music Council VIII* (pp. 25-52). <https://doi.org/10.2307/767381>
- Romero, L. A. (1 de abril de 2018). Cómo pensar, hoy, la Conquista del Desierto. *La Nación*. Opinión.
- Servindi. (2016). ¿Sirve el pedido de perdón a los pueblos originarios? Reproducción del documento firmado por la Confederación Mapuche de Neuquén y publicado en Facebook.
- Zelko, D. (2019). *Reunión: Lof Lafken Winkul Mapu*. <https://reunionreunion.com/Mapuche-terrorista>.

GENOCIDIO DEL PUEBLO PILAGÁ. UN RECORRIDO DESDE EL MONTE HASTA LOS TRIBUNALES

Valeria Mapelman¹

En Argentina no existen organismos que investiguen el genocidio contra los pueblos originarios que tampoco han sido alcanzados por las políticas de memoria y justicia. Pero esta exclusión, produjo al mismo tiempo, una fuerte resistencia y cada vez es más enérgica la determinación por denunciar la violencia y buscar una justa reparación.

La masacre de La Bomba, perpetrada contra el pueblo Pilagá en octubre de 1947, pudo ser reconstruida por los sobrevivientes de una manera tan completa que logró quebrar el silencio oficial. Ligada al sistema de reducciones estatales para indígenas, se inició el 10 de octubre, se extendió por veinte días y dejó un saldo de muertos y desaparecidos difícil de calcular. En 2005 la Federación de Comunidades del Pueblo Pilagá², fundada por un grupo de sobrevivientes, inició un juicio por genocidio contra el Estado argentino. Ese mismo año comenzamos a filmar juntos, con la intención de crear un archivo testimonial en un formato que permitiera su libre circulación. Cinco años más tarde, esos testimonios formaron parte del documental “Octubre Pilagá, relatos sobre el silencio”, que fue valorado como prueba en el juicio. Entre 2010 y 2019 declaré como testigo en dos oportunidades: la primera contra los dos únicos imputados vivos hasta esa fecha y la segunda durante la causa civil, lo que me permitió acceder al expediente. Este artículo describe un proceso acompañado de grandes expectativas y logros pero que, al

¹ Documentalista e investigadora independiente, integra la Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena de Argentina. Correo electrónico: octubrepilaga@gmail.com. Agradezco especialmente a Ramiro Fernández Unsain la atenta lectura y opinión sobre este artículo.

² La Federación de Comunidades del Pueblo Pilagá es una organización nacional de segundo grado que representa a veinte comunidades pilagá de Formosa, reconocidas como organizaciones de primer grado. La autoridad máxima de la Federación es un triunvirato en el que cada uno de sus miembros representa a los ancianos, las mujeres y los jóvenes Pilagá, que en total suman unas 7 000 personas.

mismo tiempo, revela el negacionismo estatal frente al reconocimiento de los crímenes cometidos.

Los antecedentes

La noción de “desierto” es un lugar común en la historiografía argentina; un mito que circuló para fundamentar el modelo colonizador con el que se construyó el Estado, una fábula al servicio de la apropiación territorial. El diario que documenta la expedición militar al Desierto del Norte, ejecutada en 1884 durante la presidencia de Julio A. Roca, describe el avance del ejército argentino sobre el Gran Chaco³, un territorio verde y colosal, atravesado por ríos caudalosos que contradicen la metáfora mal intencionada en el título del libro. Pero, además, el Gran Chaco era entonces y hoy también lo es, un territorio indígena habitado por pueblos con una organización social y política distintas a las que se impusieron en el siglo XIX y que una vez declarado “desierto” se asumía vacío y disponible para su ocupación.

Benjamín Victorica, jefe de las campañas al Desierto del Norte, vio en los pueblos originarios del Gran Chaco un recurso fundamental para la economía de la frontera y propuso “adoptar un sistema adecuado para situarlos en los puntos convenientes, limitándoles los terrenos” que debían ocupar con sus familias “a efectos de ir poco a poco modificando sus costumbres y civilizarlos”. Este sistema facilitaría la distribución de “brazos baratos para la industria”, en obrajes, algodones e ingenios azucareros privados, estatales y religiosos bajo vigilancia policial (Mapelman y Musante, 2010).

Antes íbamos a trabajar al ingenio Ledesma. No había vías para el tren en esa época y teníamos que ir a pie. Tres meses caminábamos (...) La gente en el ingenio tenía una tarea. Cada uno destroncaba una hectárea, cien por cien. No existía el pago en dinero para nosotros. Nos entregaban una boleta y fichas, pero nunca sabíamos cuánto nos pagaban (...) No importaba si llovía a cántaros, había que trabajar igual.

Entonces llegaba la enfermedad. El frío la traía. Y los más chiquitos se morían. Y los más viejos también se morían. Y cuando las madres volvían ya no

³ El Gran Chaco argentino, representa el 60% del Chaco Americano que se extiende al sur de Paraguay, Bolivia y Brasil, y es la segunda región boscosa de Sudamérica. En 1884 fue objeto de la campaña militar de Julio Argentino Roca al Desierto del Norte y de distintas matanzas que se desarrollaron hasta mediados del siglo XX. Una decena de pueblos indígenas sobrevivieron y hoy resisten en los últimos retazos de bosque nativo y en la periferia de las ciudades.

tenían hijos, los maridos no tenían esposas y los abuelos ya no estaban más (Piakolek, 2007)⁴.

Entre 1914 y 1936, luego de algunos debates en el Congreso, se fundaron cuatro reducciones estatales para indígenas: Bartolomé de las Casas, Francisco Muñiz y Florentino Ameghino en el Territorio Nacional de Formosa, y Napalpí en el Territorio Nacional de Chaco. En 1943, por decreto presidencial, se creó la Secretaría de Trabajo y Previsión que encabezada por el coronel Juan Domingo Perón tuvo desde entonces a la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios y a miles de familias concentradas, bajo su administración.

En una publicación de 1945, la Secretaría informaba que “14 243 indígenas nominalmente censados” y 10 000 más “en estado indómito” vivían en el Territorio Nacional de Formosa y en ciertas épocas del año, iniciaban grandes migraciones en busca de trabajo (STyP, 1945). Eran sobrevivientes de la violencia militar, habían perdido el control de su territorio y necesitaban salvoconductos para evitar ser detenidos. Su mundo había cambiado y no podían circular libremente en una región que se parcelaba y repartía en manos privadas a toda velocidad.

En el centro del territorio pilagá, el fortín Las Lomitas originó un poblado militar que, en combinación con empresas forestales, almacenes y una estación de ferrocarril generó verdaderos suburbios donde los conchabadores⁵ reclutaban a miles de trabajadores cada año. Las reducciones de Bartolomé de las Casas y Francisco Muñiz, estaban ubicadas a pocos kilómetros de Las Lomitas y “al amparo del escuadrón de Gendarmería Nacional” (STyP, 1945). Tenían una estructura técnica bien definida: obrajes, aserraderos y campos de algodón, con cada trabajador en su lugar, en horarios determinados y bajo estricto reglamento.

Históricamente, las reducciones se poblaban al tiempo que se vaciaba el territorio. En 1919, seiscientos adultos y niños, ingresaron a Bartolomé de las Casas luego de la represión contra el cacique Pilagá, Garcete (ACGN) y en la década de 1930, varias familias wichí llegaron a Francisco Muñiz después de ser despedidas de los algodones de la compañía cerealera Bunge y Born⁶.

⁴ Piakolek, cuyo nombre en castellano era Gavino Acosta fundó una comunidad de 30 hectáreas, donde nacieron sus hijos y una multitud de nietos. Falleció en 2014, y hoy yace junto a su compañera en el pequeño cementerio comunitario. Su testimonio se puede ver en el cortometraje *La historia y la memoria*, Mapelman V. 2010 (18min): <https://www.youtube.com/watch?v=pToa0zNQyA0>. Último acceso: 21/12/2021.

⁵ El término conchabadores se refiere a quienes reclutaban de manera temporaria al personal para trabajar en establecimientos agrícolas y ganaderos.

⁶ Compañía dedicada a la exportación de cereales fundada en Argentina por el belga Ernest Bunge en la década de 1880.

El término “reducción” no solo se refería al espacio destinado al confinamiento, sino también, a un “sistema disciplinario de control social” (Mussante, 2018). El término “reducido” era sinónimo de “dócil” y se oponía a “salvaje”, “indómito” o “nómade”.

Por lo que hemos tenido ocasión de presenciar e inspeccionar, el régimen de colonias (agrícolas) es el más práctico y eficiente para la adaptación del indio al tipo de vida social del hombre moderno. En ella el indio protegido económicamente y orientado moral y espiritualmente, trabaja en paz y ha cambiado su tipo de patrimonio cultural, ha modificado su standard de vida material, y abandona los viejos conceptos espirituales, ritos y supersticiones (Pardal, STyP, 1945).

En 1946 la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, cambió su denominación a Dirección de Protección al Aborigen (DPA) y las reducciones pasaron a llamarse colonias, sin embargo, sus funciones no variaron. El trabajo era un medio para lograr una transformación, por eso la DPA se mantuvo bajo la órbita de la Secretaría de Trabajo y Previsión hasta 1955.

De los algodones se obtenía un producto de calidad exportable y del monte la madera que manos indígenas convertían en postes, tablas y durmientes de ferrocarril. Pero mientras la producción aumentaba, se multiplicaban los vagones de carga que viajaban hacia Buenos Aires y crecía el número de funcionarios en la sede de la DPA, no existía ninguna regulación que impidiera la explotación laboral dentro del perímetro de las reducciones donde adultos y niños trabajaba de lunes a sábado, a veces en turnos nocturnos, para entregar la producción a la administración que era el único comprador y fijaba el precio de las mercaderías. Las familias también se encargaban del mantenimiento de caminos, alambrados y del cultivo de la parcela del administrador. Los registros contables solo muestran el pago de los jornales a una pequeña fracción de trabajadores, mientras que el resto no figura en la contabilidad. Estos pagos se realizaban luego de descontar los alimentos y la ropa que los trabajadores compraban en la proveeduría. De esta manera adquirirían una deuda que nunca se saldaba.

Los puestos jerárquicos eran ocupados por funcionarios “blancos”. Los capataces imponían la disciplina y los gendarmes ejercían la vigilancia policial⁷. En la reducción de Bartolomé de las Casas, los niños que no tenían edad suficiente para trabajar, vivían en internados bajo la tutela de la

⁷ En Argentina la Gendarmería es una fuerza de seguridad de naturaleza militar. En 1947, dependía del Ministerio de Guerra, pero para las tareas policiales, como la vigilancia de las reducciones respondía al Ministerio del Interior, en coordinación con organismos civiles como la Dirección de Protección al Aborigen (DPA).

iglesia católica, donde recibían instrucción en el idioma oficial, y en tareas agrícolas y domésticas. Según un discurso pronunciado por un inspector de Tierras y Colonias, los internados eran útiles para evitar que los niños indígenas asimilaran “las malas costumbres de quienes le rodean” (STyP, 1945).

En 1947 dentro de las reducciones de Formosa vivían familias wichí y qom, en cambio, los Pilagá se movían por el territorio alternando la caza, la pesca y el trabajo temporario, sin haber sido reducidos. Pero esta época, evocada como los tiempos en que los ancianos “andaban libres por todos lados” terminó con la masacre que se desató en el mes de octubre (Mapelman, 2015, p. 119).

La mañana del 10 de octubre

El viernes de 10 de octubre, Setkoki'en y Maliodi'en⁸, dos niños de once años, llegaron, como todas las mañanas, a trabajar al escuadrón de Las Lomitas con el sargento Américo Londero, responsable de la cocina. Pero ese día Londero estaba nervioso y se esforzaba por que los chicos comprendieran que algo grave estaba por suceder.

“¿Puede entender la palabra fuego? ¿Puede entender la palabra arma? ¿Entiende que van a disparar las armas?”

Cuando los gendarmes terminaron de almorzar el cocinero apuró a los chicos para que terminaran de limpiar el comedor.

Londero me dijo que fuera a ver a mi papá y a mi mamá para avisarles que ya estaban preparando las armas

—Váyase y avíseles que preparen sus cosas porque van a dispararles. Tiene que decirles que se vayan para que no los maten (Setkoki'en, 2006).

Entonces corrieron y se adelantaron a la tropa que avanzaba dividida en dos grupos armados con fusiles a repetición y ametralladoras

¿Qué estaba sucediendo?

Algunas semanas antes, a comienzos de la primavera, Tonkiet, “un médico que curaba sin cobrar”⁹ levantó un santuario al que llamó Corona¹⁰ que pronto se convirtió en un lugar de peregrinaje.

⁸ Setkoki'en era hijo del cacique pilagá Domingo Coquero. Era músico y lutier de violines y su nombre en castellano era Melitón Domínguez, falleció el 15 de junio de 2015. Maliodi'en nació en Sombrero Negro y fue documentado como Julio Quiroga. Se casó con Seecholé, Norma Navarrete, también sobreviviente, y tuvo muchos hijos y nietos.

⁹ Testimonio de Setkoki'en Melitón Domínguez (Mapelman, 2010, p. 96).

¹⁰ Elevación de tierra de forma circular, que funcionaba como un escenario donde Tonkiet se paraba para curar y predicar el *evangelio*.

Imagen 1
Setkoki' en La Bomba.



Foto: Mapelman, 2007.

Antes los Pilagá de La Bomba éramos pocos. Entonces vino un poder del cielo, solo para algunos ancianos. El poder vino. Ellos lo anunciaron. Estábamos cerca de Las Lomitas cuando corrió la noticia y empezó a llegar gente de todas partes. Entonces la Gendarmería se enteró, pero no entendían el motivo y se preguntaban por qué llegaba gente de todos lados (Salque, 2006).

El anciano Panodiee describió aquellos días de esta manera:

Nos juntamos por dos temas: porque había un sanador que se llamaba Tonkiet, y porque estaba Oñedie que era un cacique que se comunicaba con los blancos (...) Había también dos hermanos que hablaban con los pájaros y con el rayo, y sabían cuando anunciaban algo.

Las prácticas médicas de Tonkiet, eran una síntesis entre el “evangelio”¹¹ (Ceriani, 2008) y las tradiciones pilagá, y buscaban mitigar el impacto de males para los que el monte no ofrecía remedio.

¹¹ Así llaman los Pilagá al evangelismo pentecostal, predicado durante los años cuarenta por John Lagar, a quien Tonkiet contactó en Zapallar, Chaco.

Hombres y mujeres afectados por la sífilis, la viruela o por los efectos de la violencia militar y la devastación ecológica participaban cada noche de un ritual de sanación que terminaba en la madrugada. La Corona convocó a distintos caciques y pi'ogonak¹², hombres y mujeres que sanaban con la farmacopea del monte e interpretaban el lenguaje de las aves y en pocas semanas se convirtió en un espacio de gran importancia religiosa y política.

A principios de octubre los comandantes del escuadrón, Emilio Fernández Castellanos y José Aliaga Pueyrredón, requisaron las armas que los Pilagá usaban para cazar, herramientas, machetes y hasta los huesos largos de los animales que habían carneado en los últimos días. Ellos por su parte, disponían de trescientos efectivos, camiones, caballos, perros y un nutrido arsenal de fusiles Mauser y ametralladoras pesadas.

Junto a los militares, un funcionario civil llamado Abel Cáceres, administrador de las reducciones estatales, intentó negociar sin éxito el traslado de las familias a Bartolomé de las Casas. Las memorias de los sobrevivientes lo situaban en dos momentos distintos: en los días previos a la masacre, intentando desalojarlos de La Bomba, y a finales del mes de octubre durante las capturas.

Cáceres administraba las colonias y decía que teníamos que irnos a un lugar más seguro, pero los ancianos no le dieron importancia a sus palabras. Y cuando no aceptaron la propuesta, el administrador avisó al gobierno (Salqoe, 2007)¹³.

Algunas familias alertadas por el movimiento de las tropas y las advertencias del cocinero, escaparon temprano, otras en cambio, decidieron quedarse pensando que no les harían daño. Pero durante la tarde, Fernández Castellanos llevó a sus tropas hasta una elevación del terreno desde donde podía ver claramente lo que sucedía en La Bomba, mientras que Aliaga Pueyrredón, el segundo al mando, se internó en el monte para disparar desde la retaguardia. Eran las seis cuando los seguidores de Tonkiet formaron una fila y con sus biblias en alto enfrentaron a los gendarmes.

Los gendarmes se habían preparado para fusilar. Un pelotón estaba a más de 30 metros del otro, mientras nuestra gente rezaba (Ni'daciye, 2015)¹⁴.

¹² Sanadores tradicionales.

¹³ Salqoe Pedro Palavecino, en Mapelman, 2010, pp. 116-119.

¹⁴ Ni'daciye en Mapelman, 2015, p. 143.

Ni`daciye siguió con atención el movimiento de las tropas, y algunos minutos antes de los fusilamientos, se escondió detrás de un quebracho y observó:

Imagen 2

Ni`daciye. La Esperanza, 2007.



Foto: Valeria Mapelman.

Había un grupo de gendarmes de este lado del madrejón¹⁵ y otro grupo en el monte para atajar a los que escapaban (...) Los gendarmes estaban preparados para tirar. Un pelotón estaba a más de treinta metros del otro, mientras nuestra gente rezaba (...)

Eran como las seis de la tarde cuando comenzaron a disparar. Se podía escuchar la voz del comandante del escuadrón Lomitas (...) Cuando empezaron los tiros caían niños, caían mujeres, ancianos. A una mujer la balearon acá, a un hombre acá en la rodilla, todos gritaban... las mujeres, los niños.

Pasó el primer tiroteo, el segundo, y en el tercero sentí miedo. Todos los que estaban ahí cayeron baleados. Todos cerca del madrejón. Con los primeros tiros mucha gente cayó herida. Caían por allá, por allá, por allá. Me acuerdo que a un hombre le quebraron la pierna y a otro le dispararon en la boca (...). Más allá se escuchaban los gritos de otro anciano que cayó baleado y quedó en el suelo, se llamaba Kalaky, y tenía quebrada la pierna. Desde ahí yo podía

¹⁵ Cauce de un río o arroyo que crece en épocas de lluvia.

ver cómo morían los chicos y a una mujer que cargaba su yica¹⁶ vi cómo la balearon en la nuca.

Vi morir a mucha gente ahí, pero yo estaba tranquilo, no lloraba (...) Ahora sufro cuando me acuerdo.

Durante la noche, las ametralladoras no dejaron de disparar y se inició una persecución que incluyó nuevos fusilamientos y capturas en distintos puntos del territorio. Algunos días después, los gendarmes prendieron fuego a las viviendas y el regimiento de Zapadores, la división de Gendarmería Nacional que se ocupa de la reparación de caminos y rutas, esparció las cenizas con topadoras.

Algunos días después, Haik¹⁷ que volvía del ingenio azucarero para ver a su familia, se encontró con un paisaje desolador: “Yo vi fuego, en la fila, quemándose. Como montones. Así. Fuego. Quemando. Se quema bien todo hasta ceniza. Todo se quema. La Biblia, las yicas, todo lo que tenemos (...) ya no aparecen más los huesos, hechos polvo ya” (Haik, 2005).

Las persecuciones

Panorí¹⁸ perdió a su abuelo en el tiroteo del 10 de octubre y su tío, herido en la pierna, murió algunos días después mientras escapaban. Setko-ki'en, advertido por el cocinero, huyó con su familia llevando a su hermana herida por una bala que la alcanzó cuando ya estaban monte adentro. Su nombre era Kapijaae y murió algunos días más tarde.

Los grupos se dispersaron en distintas direcciones intentando regresar a sus tierras. Avanzaban de noche y durante el día se detenían para descansar.

Todos necesitábamos tomar agua, teníamos mucha sed y hambre, y estábamos muy flacos. Como pasamos muchos días sin comer, un chico grandecito murió de hambre (...) No teníamos como sepultarlo. Dejamos al niño ahí y su madre siguió escapando con nosotros (Ni'daciye, 2006).

Durante todo el mes de octubre las patrullas se movieron para capturar y matar, provocando un éxodo que tuvo consecuencias fatales para los niños y los ancianos. Según los vecinos criollos algunos grupos fueron exterminados por completo (Mapelman, 2015, p. 181). Sin censos y con la

¹⁶ Bolsa de fibra tejida.

¹⁷ Su nombre en castellano era Santiago Cabrera, vivía en la periferia de Las Lomitas, fue la única persona de la comunidad que llegó después de la masacre y pudo ver las piras donde se quemaron restos de viviendas y huesos humanos. Falleció en 2012.

¹⁸ Su nombre en castellano era Alejandro Granada, y fue uno de los asistentes de Tonkiet durante el culto de la Corona. Falleció en 2009.

mayoría de la población indígena indocumentada, solo las memorias de los testigos pueden darnos una idea sobre la cantidad de personas que desaparecieron.

El 11 de octubre, un día después de iniciada la masacre, un cable Confidencial y Secreto enviado por Natalio Faverio, Director General de Gendarmería Nacional, llegó al despacho de Ángel Borlenghi, ministro del Interior (AI, AGN)¹⁹. En el relato de Faverio, las familias Pilagá ocuparon el bando de los agresores y los gendarmes el de los protectores de la población “blanca”. La movilización de tropas fue justificada para evitar un “levantamiento” de “1500 indígenas”, “irreductibles e intransigentes”²⁰.

Ahora nosotros comprendemos lo que significaba la seguridad para Cáceres. Era una advertencia. Los ancianos del año 47 no lo entendieron. No les importaba más que orar y no entendían lo de las tierras seguras. Ellos caminaban y andaban libres por todos lados y no les interesaba un lugar seguro. Estaban acostumbrados a vivir así nomás (Salqoe, 2006).

En Chaco y Formosa las reducciones eran el destino seguro después de cada matanza o desalojo y muchos se sometían a su disciplina para conservar la vida. Pero oponerse al traslado a la reducción, contrariaba el proyecto civilizatorio, por eso, cuando el coronel describió a los Pilagá como “irreductibles e intransigentes”, no solo documentó su resistencia al cautiverio, sino que buscó justificar la represión transformándolos en un otro negativo.

El cable del 11 de octubre incluía un dato que se volvería fundamental para probar la responsabilidad de los altos mandos ministeriales en la masacre: “previa autorización del ministro de Guerra”, aseguraba Faverio, “se ordenó el desplazamiento de efectivos de unidades próximas, las que convenientemente pertrechadas han marchado ya hacia Lomitas”.

¹⁹ La documentación de la Mesa de Entradas, Salidas, Archivo y Legalizaciones del Ministerio del Interior fue registrada y recuperada a partir de un proyecto piloto del Departamento Archivo Intermedio (DAI). Las tareas que incluyeron la desafectación de los Documentos Secretos, Confidenciales y Reservados y el traslado al Archivo General de la Nación de la documentación de carácter histórico fueron realizadas por Elisabet Cipolletta, Andrés Pak Linares, Oscar Ferreyra y Mariana Nazar, miembros del DAI.

²⁰ “Nuevas comunicaciones de la misma procedencia, puntualizan que los mencionados indígenas Pilagás, con su cacique Pablito Navarro, se muestran irreductibles e intransigentes, no obstante, las medidas adoptadas y la intervención del señor Administrador de la Reducción del Territorio de Formosa BARTOLOME DE LAS CASAS, señor Abel Cáceres” (Confidenciales y Secretos, 11/10/47 AI).

Imagen 3

Salque en La Bomba, 2007.



Foto: Valeria Mapelman.

Esa misma mañana, las noticias sobre un “Levantamiento de Indios”²¹ se multiplicaron en los diarios de Buenos Aires. El 11 y el 12 de octubre *La Prensa*, *La Razón*, *Noticias Argentinas*, *Crítica*, *Clarín*, *Democracia*, *La Nación* y *Noticias Gráficas* recrearon imágenes de “malones”, de “indios armados”, de atentados contra “la propiedad de los vecinos” y hasta del secuestro de una “mujer cristiana”. La sincronía entre el discurso periodístico y el de los documentos secretos sugiere la existencia de cables de prensa que buscaron criminalizar a las víctimas y crear consenso para la represión que había comenzado la tarde anterior.

El 12 de octubre, mientras el presidente Juan Domingo Perón y el ministro del Interior encabezaban en Buenos Aires los festejos del Día de la Raza, las tropas se movían para capturar y matar.

Piakoleq²², que había salido de La Bomba junto a sus padres y otras cuarenta personas, se dirigía hacia el norte seguido de cerca por una patrulla que rastreó al grupo durante varios días y le disparó tres veces antes de capturarlo.

²¹ Diario *La Razón*, 11/10/1947, Hemeroteca de la Biblioteca Nacional.

²² Su nombre en castellano era Gavino Acosta, fundó una nueva comunidad en un terreno de apenas treinta hectáreas y tuvo muchos hijos e hijas. Hoy yace junto a su mujer en el pequeño cementerio comunitario.

Mataron a tres personas en ese lugar. El hijo del anciano Kiazemin y una mujer jovencita de unos catorce años. También mataron a Kalegaai. Los separaron uno a uno, los pusieron contra un árbol y los fusilaron (Piakoleq, 2007).

Ketae²³ y su familia estaban tomando agua de un aljibe cuando los alcanzó la Gendarmería. Ella logró escapar, pero sus tíos fueron capturados.

Los ataron a un árbol y les prendieron fuego. El fuego quemó las sogas y entonces trataron de escapar, pero estaban muy heridos y murieron por ahí cerca (Ketae, 2006).

Los gendarmes buscaban intimidar a los demás cautivos, sembrar el terror, amplificarlo. Cualquier persona, incluso una niña de catorce años, podía ser fusilada sin ninguna razón. A pocos días de su inicio se desarrollaba con vigor la masacre experimentada por las víctimas como una amalgama de hambre, balas y heridas que se infectaban. El monte no proveía alimento suficiente y laceraba con sus espinas a los grupos que avanzaban dejando atrás a sus muertos. Años después, espacio y tiempo transcurrido se fundían en una certeza compartida: las jornadas consumidas en la fuga eran un período largo y triste en el que los niños y los abuelos se morían sin que nadie pudiera evitarlo.

Las madres corrían entre los vinales²⁴ y a veces las espinas se clavaban en el cuerpo de sus bebés. En el monte bajo queríamos caminar agachados, pero no podíamos avanzar y teníamos que arrastrarnos por el piso. No teníamos nada para comer. Sufríamos de sed pero no encontrábamos agua (Ni`daciye 2006).

El 16 de octubre otro documento secreto llegó al despacho del ministro del Interior²⁵. Esta vez, el director de Gendarmería anunciaba el envío de un avión militar a Formosa y relataba el “ataque” de un grupo de “indígenas” a una patrulla, que culminaba en un desenlace llamativo. Mientras que en el bando agresor resultaron “15 aborígenes muertos”, entre los militares el único herido fue el alférez Leandro Santos Costa. El resultado de este choque desigual sugiere una ejecución disfrazada de enfrentamiento, un relato adulterado para desviar posibles investigaciones. Ese día el avión Junkers con matrícula T153 que había despegado desde la base militar de El Palomar,

²³ Ketae, Azucena Camacho era una famosa sanadora de Pozo del Tigre. Falleció en 2009.

²⁴ Vegetación leñosa con espinas que pueden alcanzar quince centímetros.

²⁵ Expediente 1047, 16/10/47, Confidenciales y Secretos, AI, AGN.

en Buenos Aires, aterrizó en la ciudad de Resistencia, fue abordado por el comandante de la zona norte y artillado con una “ametralladora Colt calibre 7,65mm” (Martínez, Larghi, 1997).

Mientras tanto en Formosa, fusilamientos y capturas simultáneos se multiplicaron en distintos parajes y Abel Cáceres se involucró personalmente en la cacería. Así lo acredita un recibo contable de la DPA.

Recibí del Señor Administrador de la Reducción de Indios Bartolomé de las Casas, Don Abel Cáceres, la suma de SESENTA pesos moneda de curso legal, importe de mi trabajo como baqueano con caballo en procura de encontrar a grupos de indios diseminados en los montes en compañía del indígena Rubio Pancho por las jurisdicciones de El Descanso hasta la línea fronteriza Argentino Paraguaya, durante seis días, 23 al 28 de octubre de 1947²⁶.

Imagen 4

El avión Junkers JU-52T-153 y sus ocupantes.



Nota: Fortín La Esperanza, autor anónimo, 1947.

De izquierda a derecha Carlos Smachetti co-piloto (procesado por crímenes de lesa humanidad en el marco de un genocidio) Abelardo S. Sangiacomo, Julio Cruz Villafañe comandante de la zona norte, Luis César Ramírez comandante de la agrupación Formosa, Emilio Fernández Castellanos primer comandante del escuadrón Lomitas y Humberto Albani, Alejandro Dubini suboficiales.

²⁶ Recibo por pago a baqueano, 31 de octubre de 1947, Archivo de la Contaduría General de la Nación (ACGN) firmado por Evangelista Rodríguez y Abel Cáceres.

Imagen 5

El cacique Oñedié prisionero.



Nota: Fortín La Soledad, autor anónimo, 1947.

De izquierda a derecha: Julio Cruz Villafañe comandante de la zona Norte, Oñedié, Abel Cáceres administrador de las reducciones, seis hombres no identificados y a la derecha Emilio Fernández Castellanos 1^{er} comandante del escuadrón Lomitas.

El 18 de octubre el Junkers transportó a los comandantes del escuadrón Las Lomitas hasta un fortín cerca de la frontera con Paraguay, donde se fotografiaron junto al cacique Oñedié, antes de trasladarlo a Francisco Muñiz donde ingresó como “peón” (Mapelman, 2015, p. 207).

Como había sucedido durante otras masacres, Bartolomé de las Casas y Francisco Muñiz funcionaron no como presidios tradicionales, sino como campos de concentración de prisioneros y reservorios de mano de obra donde personas con un determinado “componente étnico” se clasificaban según su utilidad, recibían una instrucción acorde con un determinado sistema productivo y debían seguir estrictas pautas y hábitos regulados. Los archivos contables muestran que Tonkiet fue registrado como “hachero” y Setkoki’ en, que no superaba los doce años, como “carrero”.

En un tren de carga y luego en camiones Ketae y Qadeite²⁷ ambas de doce años, y Ni’ daciye de dieciocho llegaron a Bartolomé de las Casas como “peones” para trabajar en los campos de algodón donde se unieron a otros

²⁷ Qadeite, Rosa Palomo, tuvo siete hijos y vivió hasta sus ochenta años en la comunidad de Qompi, en la periferia de Pozo del Tigre.

sobrevivientes. Muchos de ellos permanecieron a disposición del administrador Abel Cáceres por lo menos hasta febrero de 1948 (ACGN).

El juicio por genocidio

En el año 2005, cuando los sobrevivientes y sus hijos iniciaron el proceso judicial, avanzaron por caminos desconocidos. Para la Federación de Comunidades del Pueblo Pilagá litigar contra el Estado, significaba enfrentarse a una entidad con inagotables medios jurídicos, económicos y con tiempo ilimitado, en contraste con la precariedad de recursos y los límites naturales de la vida de los sobrevivientes, que para entonces, superaban los setenta años. Frente al lenguaje técnico de los escritos y el enorme poder de los abogados, se encontraron, además, ante nuevas dificultades y asimetrías.

En el año 2006, un grupo de vecinos criollos se acercó para colaborar con la investigación y a mediados de marzo, uno de ellos llevó al criminólogo Enrique Prueger hasta una fosa común que se convirtió en la prueba anticipada para el juicio.

Descubrimos un conjunto de restos óseos correspondiente a 27 cadáveres, colocados de manera irregular, algunos arriba de otros, otros cruzados, flexionados, otros de cúbito lateral derecho, otro de cubito lateral izquierdo, algunos presentaban dentro del cráneo porciones de huesos largos de otros cadáveres, lo que nos indicaba que ciertas víctimas presentaban estallido de cráneo, producido probablemente por impacto de proyectiles de alta velocidad (Prueger, 2006)²⁸.

La respuesta de la defensa no se hizo esperar. La apoderada de la Procuración del Tesoro de la Nación, se opuso a la prueba anticipada, planteó la prescripción de la causa, la falta de representatividad de la Federación Pilagá y rechazó “la calificación de la comunidad como etnia”²⁹. La causa penal, iniciada paralelamente, no avanzaba por motivos que conoceríamos más tarde.

²⁸ Incidente 2 de prueba “Anticipada-Medida cautelar y litis expensas”. Enrique E. J. Prueger, Lic. en Criminalística (MP M. E. N N° 07) y Oficial Inspector Perito Lic. en Ciencias Criminalísticas Roberto Eduardo Vera (MP N° 435 STJ), 29/5/2006, Expediente “Costa Leandro Santos y Otros S/Homicidio agravado con ensañamiento en reiteración de hechos en concurso premeditado con dos o más personas y abusando de sus funciones o cargo en concurso real (2005).

²⁹ Armoa, en Expediente “Costa Leandro Santos y Otros S/Homicidio agravado con ensañamiento en reiteración de hechos en concurso premeditado con dos o más personas y abusando de sus funciones o cargo en concurso real”, pp. 7-11.

En abril de 2010 *Octubre Pilagá, relatos sobre el silencio*³⁰ se estrenó en la sección de derechos humanos del Festival Internacional de Cine Independiente de Buenos Aires. Cinco años de trabajo, resumidos en 80 minutos de película, terminaban en un cartel que no le hizo gracia a la fiscalía: “La causa por la masacre de La Bomba continúa atrapada en la burocracia de los tribunales de la Nación, entretanto dos de los protagonistas de la película Panodíe y Ketae han muerto”.

Como parte de la estrategia de prensa, la reseña de la película se publicó el 12 de abril por la mañana, horas antes del estreno. Ese día la crítica de espectáculos se ocupó de la masacre e impulsó al fiscal Neri Roberto López a solicitar las audiencias testimoniales³¹. Sin embargo, Carlos Smachetti –copiloto del avión Junkers– y Leandro Santos Costas, únicos imputados vivos de un total de cinco identificados al inicio de la causa, no fueron indagados.

Dos meses más tarde, otro fiscal, Horacio Rodríguez³² denunció que “la actividad jurisdiccional” del juez federal Mario Bruno Quinteros³³, se orientó a evitar el procesamiento del ex alférez Costas, que luego de retirarse de la gendarmería, había llegado a ocupar el cargo de juez camarista en la ciudad de Resistencia.

Leandro S. Costas, murió sin ser indagado, y aunque el expiloto Carlos Smachetti, fue procesado por “crímenes de lesa humanidad en el marco de un genocidio”, murió sin condena en abril del año 2017.

Los testimonios

El expediente, ordenado en fojas consecutivas, no es una unidad armónica, las actuaciones, las resoluciones, las sentencias y las apelaciones que se atacan o contestan entre sí reescriben una historia abundante en vacíos de información.

³⁰ La realización de *Octubre Pilagá, relatos sobre el silencio* demandó cinco años y contó con la financiación del Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales (INCAA). El guion de la película se estructuró en base a las narraciones de los sobrevivientes y los archivos oficiales. En 2009 proyectamos en Las Lomitas el primer corte de 120 minutos y los ancianos hicieron sus correcciones y comentarios. El trabajo final, de 80 minutos puede verse en: <https://vimeo.com/190342415>. Contraseña: rinconbomba y el cortometraje La Historia y la memoria, de 18 min.: <https://www.youtube.com/watch?v=pToa0zNQyA0>

³¹ Expediente “Costa Leandro Santos y Otros”. *Ibid.*, Exp 792 fj. 232.

³² Testimonio del fiscal Horacio Rodríguez, *Memorias de la Tierra*, 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=P0W4AxUePv8>

³³ Marcos Bruno Quinteros es actualmente, presidente del Superior Tribunal de Justicia de Formosa.

Los legajos de los comandantes siguen desaparecidos, los archivos militares negaron tener datos sobre proyectiles, armamentos, vehículos o combustible utilizados durante veinte días de represión³⁴. En 1983, cuando comenzaron los juicios contra los militares de la última dictadura, dos hombres de uniforme llegaron al Museo Etnográfico de Buenos Aires buscando archivos relacionados con la masacre de 1947 que nunca encontraron³⁵ y en la Biblioteca Provincial de la ciudad de Salta manos anónimas se encargaron de arrancar las páginas policiales del 11 al 14 de octubre de El Intransigente, único diario de la época que envió corresponsales a La Bomba, días después de iniciada la masacre. Con la destrucción de documentos relacionados, muchos datos se perdieron, la memoria en cambio, permaneció.

Imagen 6

Seecholé, Ambrosia González, Rogelia Giménez y Solké en las escalinatas del juzgado de la ciudad de Formosa.



Foto: Tomas Quiroga, 2010.

³⁴ Smachetti, Carlos S/ Homicidio agravado con ensañamiento Expte 24000946/11”, f. 386.

³⁵ Conversación personal con una extrabajadora de la sección etnografía.

El 24 de junio de 2010 a las 9:00 Naeron³⁶ describió cómo Caadona, Ensolé, Saaná y Tengoot, fueron quemados vivos mientras estaban atados a un árbol. A las 10:00 Ambrosia González declaró que sus abuelos Haneraen y Pochae fueron fusilados en La Bomba y sus cuerpos desaparecieron. A las 11:00 Rogelia Giménez recordó a su abuela asesinada. A las 11:30 Seecholé (Norma Navarrete), declaró que mientras escapaban tuvieron que abandonar a su abuela Nenaelé y que no la vieron más³⁷. Luego recordó la violación de una niña llamada Noenolé, que murió a causa del abuso. A las 12:00 Cristina Duarte declaró que “Gendarmería tiraba a matar y que a su abuela Guemana una bala le pegó en el pecho y murió instantáneamente” que entonces “comenzaron a huir y en el camino le dieron un balazo en la cabeza a una anciana de nombre Neetó”³⁸. La hermana de Setkoki’ en murió dos días después de haber sido herida. Su nombre era Kapiac³⁹ y continúa desaparecida, al igual que los ancianos Lichee, Meto y Quemana.

En abril de 2019, Nicee⁴⁰ declaró en la causa civil. Esa fue la única oportunidad que tuvo el juez Fernando Carbajal de verla en persona, ella en cambio no tuvo la misma suerte. Entró a la sala del brazo de Lidia Quiroga caminado despacio. Estaba casi ciega.

Antes de que nos fusilaran, era por la tarde, y yo veía que se acercaba la tropa de gendarmes del pueblo (...) Entonces apuntaron a un grupo de hombres jóvenes que se pusieron en fila. Ellos eran religiosos y por eso pensábamos que las balas no iban a hacerles daño, pero cuando vimos que empezaron a caer muertos, comenzamos a escapar (...)

Nos dispersamos y fuimos hacia el Este, a Estanislao del Campo. Un grupo de hombres iba huellando⁴¹ a caballo y viendo si el camino era seguro, pero cuando descansamos un rato, cerca de Pozo del Tigre⁴², fuimos capturados por los gendarmes.

Los chicos tenían hambre, y dijeron que nos iban a dar de comer, pero empezaron a disparar a los que andaba a caballo, así que otra vez nos escapamos y nos metimos en el monte. Esa tarde toda mi familia se separó (traducción de Noolé Cipriana Palomo).

³⁶ Naerón, Pedro Martín en Exp. “Costa Leandro Santos y Otros”. 792 fj. 232.

³⁷ “Costas Leandro Santos y Otros” *Ibid.*, Exp 792 fj. 243.

³⁸ “Costas Leandro Santos” fj 241.

³⁹ “Costas Leandro Santos” fj 254.

⁴⁰ El nombre en castellano de Nicee, es Clara Olmos, actualmente vive en la comunidad recuperada de Oñedie, <https://argentina.indymedia.org/2019/04/18/masacre-de-rincon-bomba-declararon-tres-testigos-y-otros-cuatro-sobrevivientes-no-seran-escuchados>.

⁴¹ Abriendo camino, observando.

⁴² Pozo del Tigre está ubicado a 30 kilómetros de La Bomba.

La defensora se opuso a la presentación del documental *Octubre Pilagá* como prueba, argumentando que se trataba de una ficción, pero el juez Fernando Carbajal decidió incorporar al expediente los testimonios grabados de los sobrevivientes que ya habían fallecido.

¿Podía la defensa probar que el exterminio y las reducciones donde los blancos mandaban y los “aborígenes” se extenuaban eran una fábula? No pudo, no hay pruebas que contradigan los testimonios.

Pero en un juicio civil, la Procuración del Tesoro⁴³, a la cabeza de los abogados estatales, asume la representación del Estado y el cuidado del erario; y dilatar la causa negando cada uno de los delitos que se le imputan a su defendido resultaba en un beneficio económico.

La estrategia de la defensora Norma Armoa fue utilizar un artículo de la revista Gendarmería Nacional, titulado “El último malón indígena” (Cruz, 1991) para sostener la idea del “alzamiento” y reeditar en los tribunales la misma mentira grotesca que sirvió durante décadas para silenciar el exterminio. Por su parte, el juez valoró el peritaje de la fosa común, las declaraciones testimoniales trasladadas desde la causa penal y como “fuentes documentales indirectas”, los testimonios grabados para el documental.

En julio de 2019 Fernando Carbajal desestimó el pedido de prescripción de la defensa, reafirmó el “carácter permanente” de los delitos de “desaparición forzada” y “tortura”⁴⁴, y sentenció al Estado a pagar una indemnización al pueblo Pilagá como “sujeto de carácter colectivo” con “identidad étnica y cultural preexistente a la Nación Argentina”.

Su fallo⁴⁵ comienza de esta manera:

HACER LUGAR a la demanda promovida por la FEDERACIÓN DE COMUNIDADES INDÍGENAS DEL PUEBLO PILAGÁ declarando que los hechos sucedidos en La Bomba –Las Lomitas– actual territorio de la Provincia de Formosa, el día 10 de octubre de 1947 y hechos posteriores que han sido descriptos en los considerandos, constituyen crímenes de lesa humanidad violatorios del Estatuto de Roma, y generan responsabilidad civil por los daños causados, los cuales deben ser reparados por el Estado Nacional Argentino.

⁴³ La Procuración del Tesoro es el máximo organismo de asesoramiento jurídico del Poder Ejecutivo Nacional y el Procurador, uno de los más altos funcionarios de la administración pública. La Procuración del Tesoro representa o patrocina al Estado Nacional en juicios de relevante significación económica o institucional cuando el/la Presidente así lo determina, o por decisión del Procurador, quien dirige al cuerpo de abogados del Estado.

⁴⁴ Testimonio de Ketae, Azucena Camacho. En Mapelman, 2015, p.179.

⁴⁵ Fallo en Causa Masacre de Rincón Bomba, haciendo lugar a la demanda de la Comunidad Pilagá contra Pen. Varias medidas de reparación. Juzgado Federal 2 de Formosa. 6 de julio de 2019: <http://www.pensamientopenal.com.ar/fallos/47831-fallo-causa-masacre-rincon-bomba-haciendo-lugar-demanda-comunidad-pilaga-contr-pen> p. 7.

Y continúa:

He de destacar que su mandante –el Estado Nacional– no se ha encontrado a la altura de las circunstancias históricas que esta causa ameritaba pues, a juicio de esta magistratura, hubiera sido esperable que impulsado por el reclamo formulado el Estado examinara sus propios actos y los actos cumplidos por sus funcionarios en la pretérita época sujeta a la revisión de esta causa, y contribuyera de manera activa a la reconstrucción de la verdad histórica, tanto mediante el reconocimiento de aquellos hechos que no pueden razonablemente controvertirse como aquellos otros que –ante el silencio y pasividad del Estado demandado– habré de reconstruir con otras voces: las de las propias víctimas (Carbajal, Fernando, 2019).

La sentencia de primera instancia reconoció la importancia de la memoria individual y la “transmisión comunitaria de la memoria colectiva”. Vale la pena detenernos en estas consideraciones, porque tienden a ampliar los derechos de los pueblos que han sido víctimas del terror estatal. Sin embargo, el juez Carbajal, no consideró probado el delito de genocidio, no se ocupó de la restitución territorial y ordenó una reparación en forma de becas y obras de infraestructura que resultó discriminatoria en relación a las otorgadas a las víctimas de la última dictadura cívico militar. Por todo esto la Federación Pilagá apeló a la sentencia de primera instancia.

La tipificación del delito

Durante la etapa de apelación un nuevo abogado, Juan Roberto Juárez, opuso “las defensas de incompetencia, falta de legitimación y prescripción” de la causa, y negó “la persecución y la política genocida” ejecutada por el Estado atribuyendo toda la responsabilidad al segundo comandante del escuadrón Las Lomitas. Por último, se opuso a la reparación económica y lo justificó de esta manera:

... el caso no reviste la categoría de un acto de lesa humanidad (...) sino de actos delictuales de ciertas personas que revestían carácter de agentes de Estado y que no fueron mandados a realizar actos que actualmente se reprochan como violentos, ilegales y deleznales⁴⁶.

Para comprender mejor la crueldad de esta posición podemos recurrir a ciertos paralelismos. El Genocidio Pilagá fue cometido mientras eran juzgados

⁴⁶ Juan Roberto Juárez, asistente del cuerpo de abogados del Estado Nacional, Exp. 21000173/2006, julio 2019.

los *Einsatzgruppen* en Nuremberg y solo un año antes de que la ONU publicara la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de genocidio. Actualmente negar los horrores del nazismo es considerado un crimen y está penado en varios países del globo ¿Por qué para el Estado argentino es lícito negar el genocidio Pilagá?⁴⁷ ¿No es acaso una nueva forma de racismo lo que lleva a los abogados estatales a reactualizar la violencia simbólica con sus escritos?

En febrero de 2020 los jueces de la Cámara de Apelaciones emitieron una sentencia reparadora. Confirmaron la de primera instancia “que acredita con certeza el ataque planificado y organizado por las autoridades estatales” y consideraron que: “La pretensión de la comunidad Pilagá de que sea reconocido el genocidio sufrido por su pueblo resulta a todas luces legítima y procedente, por lo que corresponde en esta instancia formular la declaración pertinente en tal sentido”.

El reconocimiento del crimen de genocidio, sienta un precedente totalmente nuevo en la historia de las relaciones entre el estado argentino y los pueblos indígenas⁴⁸, aunque, el mismo proceso judicial repita ciertas estigmatizaciones, invisibilizaciones y discriminaciones que el mismo proceso debería contribuir a cancelar (Lenton, Musante y Mapelman, 2021). Por otra parte, aunque el desalojo de La Bomba quedó probado, el territorio apropiado por la Gendarmería no fue restituido, ni se adecuaron los montos indemnizatorios a las normas internacionales. Hoy a inicios del año 2023, el Estado argentino ha apelado nuevamente y el caso se encuentra en la Corte Suprema de Justicia de la Nación.

Conclusiones

La violencia, las desapariciones, la apropiación de las tierras y la reducción en campos de trabajo, dejaron consecuencias devastadoras que perduran en el tiempo y afectan a toda la comunidad. El pueblo Pilagá, integrado por casi 9000 personas, vive en parcelas pequeñas, muchas de ellas sin agua potable y en riesgo de desalojo debido a la falta de títulos comunitarios y al incumplimiento del relevamiento territorial.

Mientras se desarrollaba el juicio y a pesar de las presiones de la Gendarmería y la Fiscalía de la provincia de Formosa que intentó anular sus personerías jurídicas⁴⁹, unas pocas familias recuperaron una parte del

⁴⁷ Sobre este tema ver artículo de Felipe Cruz en este volumen.

⁴⁸ Sobre el primer juicio por genocidio contra un pueblo indígena en Brasil, ver el artículo de Luciano Mariz Maia en este volumen.

⁴⁹ Pedido de nulidad de personerías jurídicas, Formosa, 2018: <https://prensalibreformosa.com/gildo-infran-pidio-la-nulidad-de-las-personeria-juridica-de-varias-comunidades-aborigenes-de-formosa-entre-ellas-la-de-la-primavera/>. Último acceso: 21/12/2021.

territorio perdido en 1947 y fundaron las comunidades de Oñedié y Penpolé⁵⁰. Hoy, en el mismo lugar donde ocurrieron los primeros fusilamientos hay un memorial en homenaje a las víctimas⁵¹ y un pequeño museo de la memoria⁵², formas de reparación que el Estado niega, pero que se conquistaron de maneras diversas y por fuera del ámbito judicial.

Imagen 7

“Wotakii” Memorial por la Masacre de La Bomba, de Ulises González.



Foto: Julieta Dorin, 2017.

La masacre de La Bomba requirió de la coordinación de organismos militares y civiles, para exterminar a un grupo determinado de personas que por resistirse al sistema de reducciones fueron señaladas como negativas y organismos civiles que impusieron, a los sobrevivientes la “identidad del opresor”. Como resultado de la violencia se eliminó “una fracción relevante” del grupo y con su encierro en las reducciones, se destruyó la autonomía política y económica de la fracción sobreviviente. En el período post genocida

⁵⁰ <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do;jsessionid=%20646F0D-2D329914408D48440179D05477?id=277398>. Último acceso: 21/12/2021.

⁵¹ Obra del artista plástico Ulises González inaugurada el 10 de octubre de 2018.

⁵² Un museo contra el olvido, Trabajadores de Museos 13/4/2014: <http://trabajadores-demuseos.blogspot.com/2014/03/un-museo-contra-el-olvido-la-masacre-de.html>. Último acceso: 21/12/2021.

la identidad originaria fue reemplazada por la identidad nacional del Estado argentino (Feierstein en Bartolomeo y Donner, 2019).

El genocidio del pueblo Pilagá es parte de un proceso que no se limitó a las campañas militares del siglo XIX, las reducciones siguieron operando en los años siguientes y sus consecuencias se proyectan hasta nuestros días.

Seis décadas después los sobrevivientes desafiaron, desestabilizaron y enriquecieron el debate sobre los derechos humanos con sus testimonios. Muchos coincidimos en la urgencia de una reparación integral para las víctimas de este y otros crímenes similares, pero reparar de manera justa requiere de un cambio profundo y de compromisos éticos y políticos capaces de desandar una larga historia de crueldades. En Argentina el reparto de derechos es desigual, queda pendiente la incorporación de esta causa en la agenda de los derechos humanos, la colaboración de comisiones investigadoras, la sanción de leyes reparatorias amplias que pongan fin a la exclusión y el acompañamiento de la Procuraduría de Crímenes de Lesa Humanidad, que no presta asistencia por cuestiones de incompetencia temporal.

Referencias bibliográficas

- Carbajal, F. (2019). Federación de comunidades del pueblo pilagá contra poder ejecutivo según daños y perjuicios. *Formosa*.
- Ceriani, C. C. (2008). *Nuestros hermanos lamanitas*. Biblos.
- Cruz, T. R. (1991). El último malón indígena. *Revista Gendarmería Nacional*, 17-22.
- Feierstein, D. (2019). Nosotros y los otros. Fundación y reconfiguración de las sociedades modernas a partir de las prácticas genocidas. En L. Bartolomeo y F. Donner (eds.), *Genocidios conversaciones desde el Sur* (pp. 65-91). Editorial Municipal de Rosario.
- Lenton, D.; Mapelman, V. y Musante, M. (2020). Rastros del genocidio en un juicio por genocidio, *Revista de Estudios sobre Genocidio*, 15, 80-96. <http://revistas.untrf.edu.ar/index.php/reg/article/view/620>
- Mapelman, V. (2015). *Octubre Pilagá, memorias y archivos de la masacre de La Bomba*. Tren en Movimiento.
- Mapelman, V. y Musante, M. (2010). Campañas militares reducciones y masacres. Las prácticas estatales sobre los pueblos originarios del Chaco. En O. Bayer (coord.), *Historia de la crueldad argentina, Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios* (pp. 105-130). Ed. El Tugurio.
- Musante, M. (2018). Reducir y controlar. En Delrio, W. (dir.), *En el país de no-me acuerdo: Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950* (pp. 241-280). Ed. Universidad de Río Negro. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.1254>

- Martínez, A. y Larghi, H. (1997). *Historia de la Fuerza Aérea Argentina* (tomo II).
- Nazar, M. (2006). *Norma internacional general de descripción archivística*. Archivo General de la Nación, Departamento Archivo Intermedio.
- Consejo Agrario Nacional, Secretaría de Trabajo y Previsión (1945). *El problema indígena en Argentina*.

Documentales

- Mapelman, V. (2010). *Octubre Pilagá, relatos sobre el silencio* (80 min).
- Mapelman, V. (2010). *La historia en la memoria* (18 min).

Abreviaturas de archivos

AGN, Archivo General de la Nación.

AI, Archivo Intermedio.

ACGN, Archivo de la Contaduría General de la Nación.

NOOLÉ PALOMO, UNA MUJER AL FRENTE DE LA FEDERACIÓN DE COMUNIDADES DEL PUEBLO PILAGÁ

Entrevista de Valeria Mapelman a Noolé Palomo¹

Noolé Palomo, hija de Qadeite, pasó su infancia en los campos de algodón. Su madre enviudó en tiempos en que el ejército ya había asegurado a las empresas estatales y privadas, decenas de miles de hectáreas y “brazos baratos” para las cosechas (Victorica, 1884). Nos conocimos en 2005, año en el que trabajamos junto a los sobrevivientes de la masacre de La Bomba en un documental que sirvió como registro y como prueba para el proceso judicial que se estaba iniciando.

El testimonio grabado de Qadeite, su madre, fue prueba del cautiverio de los sobrevivientes en las Reducciones estatales. Desde entonces visitamos con Noolé decenas de despachos, organismos de gobierno, participamos de foros, entrevistas y de distintas proyecciones de la película en escuelas y universidades.

En 2020, pandemia de por medio, separadas por 1200 kilómetros y con la ayuda de nuestros teléfonos, pensamos juntas este artículo. No siempre hay señal en Formosa, por eso elegimos grabar las preguntas y respuestas, enviarlas por WhatsApp y en algún momento del día, o quizás al día siguiente los mensajes llegarían a destino.

Las memorias de su madre son para Noolé, la herencia más valiosa, la esencia de un compromiso vital que la llevó a convertirse en la representante de las mujeres en el Triunvirato de la Federación que nuclea a veinte comunidades Pilagá de Argentina.

En las últimas fracciones de monte que resisten al acoso de las topadoras, estas comunidades sobrevivieron a innumerables matanzas y desalojos, y en algunos casos, lograron obtener los títulos de propiedad de sus tierras. Pero el desierto de soja que las rodea está saturado de agrotóxicos, ya no

¹ Acordamos con Noolé realizar esta entrevista como contribución a este volumen a principios del año 2021 durante la pandemia de Covid-19.

hay animales para cazar y los alambrados de los campos privados no permiten llegar hasta las fuentes de agua dulce. En tiempos de sequías, paliar la sed demanda una paciente negociación por parte de los dirigentes y caciques con los intendentes de los pueblos cercanos que organizan el reparto de agua con camiones cisterna, mientras que la visita de un médico o un maestro de escuela primaria se consigue cortando la ruta y exponiendo el cuerpo al garrote de la policía. En este paisaje en el que la palabra “lucha” se oye demasiadas veces, Noolé preside las reuniones, conmueve con sus discursos, traduce y reflexiona sobre leyes y pactos internacionales y exige reparación. No viene de una familia de caciques, su liderazgo es de creación propia y de naturaleza femenina.

Imagen 1

Noolé Palomo en el acto de conmemoración de la masacre de La Bomba, 2010.



Foto: Sofía Loviscek.

Noolé, hija de Qadeite, pasó su infancia en los campos de algodón. Su madre enviudó en tiempos en que el ejército ya había asegurado a las empresas estatales y privadas, decenas de miles de hectáreas y “brazos baratos” (Victorica, 1884) para las cosechas. Las memorias de su madre son, para Noolé, la herencia más valiosa, la esencia de un compromiso vital que la llevó a convertirse en la representante de las mujeres en el Triunvirato de la Federación que nuclea a veinte comunidades Pilagá de Argentina.

En las últimas fracciones de monte que resisten al acoso de las topadoras, estas comunidades sobrevivieron a innumerables matanzas y desalojos, y en algunos casos, lograron obtener títulos de propiedad de sus tierras.

Valeria: *¿Qué imágenes y que recuerdos tenés de la época de tus abuelos?*

Noolé: Uno, cuando es niño, nunca piensa. Nunca analiza. Tal vez por desconocimiento, tal vez cuando uno está en su mundo, el mundo real de los Pilagá, uno no piensa en la importancia de tener el idioma, tener las costumbres y no tener contacto con nadie. Cuando éramos niños, cuando los Pilagá éramos nómades, cuando nosotros teníamos nuestra propia cultura, cuando no existía nada más que nosotros los Pilagá dentro de un territorio, había cuestiones en las que no pensábamos.

Mi mamá siempre decía que el pueblo Pilagá eran distintas ramas que pertenecían a un clan. Por ejemplo, la gente de acá de Campo del Cielo, pertenecía al clan de los Kakarepi. Se llama Kakaré a uno de esos pájaros que vuelan alto y que comen carne, y comen víboras. Por ejemplo, los de El Descanso, de la zona del bañado tenían otro nombre porque vivían en un lugar lleno de agua, en el bañado La Estrella, y se llamaban Nalimpi porque nalimpi es un pescado. Y el palomar, la familia Palomo, mi familia, venía de otra rama.

Mi mamá me contaba que los Pilagá tenían distinta forma de vida. Eran familias numerosas que dependían de sus caciques que los trasladaban de un lugar a otro. En aquel entonces, eran muy ricos en alimento, pero luego de la masacre de La Bomba ellos conocieron la escasez. La escasez de vivir, de ir a pescar, de ir a mariscar².

Entonces, se tuvieron que trasladar muchas veces al pueblo a vender leña, a vender cuero de iguana, a vender distintas cosas y ahí ella se dio cuenta cómo ellos eran marginados, cómo ellos eran muy, muy maltratados. Eran siempre corridos. Cuando querían ocupar un lugar, asentarse, los corrían. Entonces, para ella, ese fue siempre un gran obstáculo. Muchas veces las ancianas venían con la leña y el que les compraba les pegaba con un palo en la cabeza, y ellas odiaban a muerte al que les hacía eso...

Ahora hay algunas cosas que cambiaron, pero anteriormente, ella siempre decía que eran muy discriminados, muy poco valorados, no respetaban su cultura.

Para ser sincera: somos únicos en la vida, pero no nos dimos cuenta hasta que nosotros nos encontramos con otro mundo que es el mundo del criollo; el mundo del blanco.

² Mariscar: recolectar, cazar.

Imagen 2
Noolé con Norita Cortiñas.



Foto. Luciana Mignoli, 2016.

De los tiempos que se fueron nace la energía para recuperar lo perdido. La memoria no es solo el rastro de un pasado remoto, es el hilo que conecta relatos, geografías y nombres como prueba contra el silencio. En cada instancia del proceso civil contra el Estado argentino, los defensores de la Procuración del Tesoro de la Nación, negaron toda responsabilidad de los organismos estatales sobre los crímenes cometidos en 1947, así demoraron el juicio y efectuaron una nueva quita de derechos y territorios. Durante los quince años que le ha llevado a la Federación Pilagá probar el genocidio en los tribunales y exigir una justa reparación, el valor de una hectárea en Formosa trepó de los 8,46 pesos argentinos³ hasta los mil dólares.

V: ¿Cuándo escuchaste por primera vez sobre la masacre de 1947?

N: Nosotros nos enteramos de que había unos ancianos en Las Lomitas que querían denunciar la masacre de La Bomba. Que había muchos

³ “Marcha atrás en una venta de tierras fiscales en Formosa”, *La Nación*, 31 de diciembre de 2007: <https://www.lanacion.com.ar/economia/marcha-atras-en-una-venta-de-tierras-fiscales-en-formosa-nid975287/>. Último acceso: 15-02-2023.

que iban a dar testimonio de eso. Y como nosotros ya éramos grandes, la encaramos a mi mamá.

V: *¿Qué pasó? ¿Estuviste ahí?*

N: Salqoe,⁴ era mi tío y era muy cercano a mi papá. Por eso cuando yo iba a visitarlo él me hablaba mucho de mi papá, porque eran familia.

Azucena⁵ era de una familia cercana de mi mamá. Siempre estaban juntas, siempre venía ella a la casa mi viejita. Venían a tomar mate, ella y Amalia.

La que siempre hablaba era Azucena, pero como éramos chicas nunca le prestamos atención y nunca analizamos la magnitud de lo que ella contaba.

¡Y ella no contaba la mitad! ¡Contaba todo lo que había pasado!

Ella era de hablar bien. Era de contar cómo eran las cosas. Y mi mamá sonreía nomás siempre. Porque ese dolor que sacaba Azucena, a mi mamá le costó mucho sacarlo. Le costó mucho hablar.

Mis hermanos, que ya son grandes, nunca supieron nada porque ella nunca, nunca hablaba del tema. De la policía nos decía: ¡Ese te va a pegar un tiro en la cabeza! Les tenía terror y el miedo no la dejaba hablar.

Entre el 82 y el 85, recién empezó a contar, cuando supo que los ancianos comenzaron a juntarse, a querer hablar, a denunciar lo que a cada uno le pasó en la persecución. Cuando ellos ya hablaban de la masacre y hablaban de llevar la causa a los tribunales. Y un día cuando nos juntamos a tomar mate, cuando ella estaba con los nietos, ella empezó a contar y no paró más.

V: *¿Y tu mamá logró escapar con toda la familia?*

N: Dicen que a la mañana temprano se levantó la abuela. Una abuela que tenía dones de visión. Dones de entender a los animales. Ella decía que entendía al zorro. Entonces a la mañana temprano, los reunió a todos y les dijo: “Va a pasar algo muy feo acá, tendríamos que irnos. Tendríamos que estar preparados y salir a la tardecita para volver al monte. Va a pasar algo. No sé qué, pero va a pasar algo”.

Entonces a la tarde todos empezaron a prepararse. Toda la familia entera. Y mi abuelo tenía un caballo viejo que llevaba cosas arriba cuando ellos se trasladaban. Y él empezó a buscar el caballo y ya no lo encontró. Se lo habían soltado

V: *¿Quién? ¿La gendarmería?*

N: ¡Seguramente! Porque ¿A quién se le ocurre soltar un caballo en el monte?

⁴ Su nombre en castellano era Pedro Palavecino.

⁵ Azucena, Ketae, murió antes de que el fiscal solicitara las audiencias testimoniales. La grabación de su testimonio sin editar fue una de las pruebas del delito de tortura seguida de muerte contra tres personas. Una parte de su relato puede verse en el cortometraje *La Historia y la memoria*. <https://www.facebook.com/watch/?v=1108264585850681>

Entonces a la tarde empezaron a alistarse. Cerca de las cuatro. Antes de que se ponga el sol. Y se fueron. Y cuando estaban bien lejos escucharon millones de tiros.

Y el abuelo les decía “¡Agáchense, agáchense!”. Y se agachaban todos. Y cuando paraban los tiros seguían caminando. Pero era impresionante como llegaban las balas hasta donde ellos estaban, aunque era re lejos. Y las balas quedaban en los árboles. Eso contaba ella.

Y así anduvieron no sé cuántas noches. Solamente llevando una bolsa de maíz y agua. Eso era lo único que ellos tenían. Y así escaparon y pudieron sobrevivir.

Y cuando llegaron a Estanislao del Campo los policías los agarraron y les preguntaron si eran familia de Méndez que era el cacique de ese lugar. Y ellos dijeron —¡Si, si, es nuestro cacique! —Mintieron para que no los mataran.

Entonces los llevaron hasta donde estaba el cacique Méndez y ahí estaban todos los otros sobrevivientes, cantidad de aborígenes y les estaban dando de comer una comida grande para llevarlos desde ahí hasta [la reducción] Bartolomé de las Casas. A toda la familia.

V: *Tu mamá contaba que pasó un año en la reducción, ¿verdad?*

N: Si, ella decía w’oe. Porque al año se le dice w’oe.

V: *En una de las conferencias que diste en Buenos Aires hablaste de las dificultades para entender cuáles fueron las razones de la masacre. Dijiste: “Los ancianos nunca supieron por qué les dispararon. Por más que nosotros tratábamos de explicarles en nuestro idioma, nunca entendieron por qué”.*

N: El culto, el baile, era constante, era todo el día. Desde la mañana hasta el mediodía. Desde la tarde hasta la noche. Así que yo siempre preguntaba: ¿Por eso se enojó la gendarmería? ¿Por qué hacían mucho ruido? Y mi mamá me decía: “Capaz que se asustó la gente de Lomitas porque hacíamos mucha bulla”⁶. Pensaba ella, mi mamá. Como buscándole una explicación a la masacre. Pero cuando vimos los archivos en Buenos Aires nos dimos cuenta que esto no había sido una casualidad o una reacción del momento, fue algo premeditado.

V: *¿Cómo fue tu experiencia en los tribunales?*

N: Mi mamá no declaró porque empezó con su diabetes y no estaba bien de salud. Pero yo fui la encargada de traducir los testimonios de las viejitas, de las mujeres, y Juan Luis Arce tradujo a los ancianos. Había mucha tensión. No durmieron. Se levantaron a la madrugada a tomar mate, a charlar, estaban muy eufóricas. Esa noche las ancianas empezaron a contarme cosas.

⁶ Bulla = ruido.

Seecholé⁷, me dijo que a ella la violaron ¡Me lo contó esa noche! Fue un impacto muy fuerte para mí, fue terrible, porque yo no lo esperaba. Ella tenía once o doce años, y había otra nena en el grupo a la que le pasó lo mismo. Era un secreto grande y me lo revelaron en ese momento.

V: *La otra nena se llamaba Noenolé, su nombre está en el expediente.*

N: Sí, y con Seecholé eran dos. Y bueno, a la mañana seguían todos nerviosos, porque algunos sabían castellano y otros no sabían bien. Entonces les dijimos que se quedaran tranquilos que todo lo podían contar en pilagá y que nosotros los íbamos a traducir.

Así que los acompañamos, y ahí estaba el secretario del juzgado. Uno por uno pasaron y después de la declaración se fueron tranquilizando todos. Fue un gran desafío y un gran logro superar el miedo de declarar contra la gendarmería que además custodiaba el juzgado federal. Eso también los asustó.

V: *¿Qué sentiste cuando los escuchaste?*

N: Yo escuchaba y para mí todo era una novedad. Estaba ahí prestando atención, traduciendo su dolor, traduciendo su tristeza, todo lo que ellos contaban que era muy grande, muy terrible y me preguntaba ¿Cómo llega el ser humano a hacer esas cosas?

V: *Me gustaría que me cuentes qué significa para ti la Federación ¿Podrías definirla en pocas palabras?*

N: La Federación Pilagá es un pensamiento nato de los ancianos. Su idea principal, su objetivo era crear una voz que llevara adelante los reclamos grandes. Por eso terminó siendo la organización que llevó adelante el juicio. Era un pensamiento de ellos, tejiéndose hasta formar esa organización. Una institución propia que respaldara el reclamo del pueblo Pilagá. Hoy, eso que ellos imaginaron es un hecho.

V: *¿Un proyecto cumplido?*

N: Así es. Aunque muchos murieron sin ver la resolución del caso ¡Hicieron tanto para que esta organización, en este momento, sea la protagonista! Así que yo no tengo dudas de que los ancianos hicieron un buen trabajo.

V: *¿En qué etapa está el juicio civil ahora?*

N: Ahora el caso está en la Corte Suprema de Justicia, hace más de un año. Sabemos que en esta etapa va a haber grandes demoras porque nos han dicho que la decisión es política.

Hace muy poco recibimos un mensaje de la Secretaría de Derechos Humanos.

Ellos se acercaron como gobierno, como Estado, por fuera de la vía judicial, para saber qué estamos reclamando realmente nosotros, que tipo de

⁷ Seecholé figuraba en su documento como Norma Navarrete, y su testimonio probó las violaciones de niñas durante la masacre.

reparación queremos como pueblo Pilagá, como familiares de los ancianos que ya no están. Nos hablaron por Zoom y nos propusieron un encuentro con los abogados de la Procuración del Tesoro de la Nación⁸.

Nosotros presentamos una contrapropuesta en base a las dos sentencias, la de primera instancia y la de cámara de apelaciones. Queremos que se modifiquen los montos de la indemnización⁹ y pedimos la devolución de las tierras que nos quitaron en 1947. Ahora estamos esperando una respuesta, pero aún no tenemos noticias.

Fue difícil como presidenta de la Federación tener que hablar con el Estado por Zoom¹⁰, fue un poco incómodo, todo se hace más complicado y no podemos charlar con las comunidades, no podemos reunirnos en pandemia ni consultar si ese perdón que ofrece el Estado y si esa indemnización que propone llena las expectativas de todo el pueblo Pilagá.

Es una responsabilidad muy grande tratar de tener firmeza y no dejarse llevar por los tiempos de los funcionarios. Necesitamos tener seguridad de que van a cumplir con el acuerdo, porque es todo el pueblo pilagá el que debe ser resarcido.

V: *¿Y cuál sería la manera más justa de reparación para ustedes?*

N: El tema territorial es lo que más nos preocupa porque la tierra nos permite vivir, nos permite producir y es para el futuro del pueblo pilagá. La tierra, en este momento, se vende a empresarios que viven en otro lugar. Nosotros vivimos acá y tenemos que desarrollarnos en tierras aptas y suficientes. La tierra es una forma de tener futuro, esa es la manera de resarcir justamente la violencia que sufrimos.

V: *¿Qué significa para ustedes haber probado en los tribunales federales que las memorias de la masacre eran ciertas?*

N: Muchas cosas han coincidido entre los testimonios y los archivos que quedaron como documento de los gendarmes. Con los testimonios y lo que se encontró en los archivos reservados, no hay duda de que hubo un genocidio. No fueron en vano los testimonios y no fue en vano el trabajo de tantos años hasta probar que el pueblo Pilagá tenía razón.

⁸ La demanda es civil y es el equipo de abogados de la Procuración del Tesoro de la Nación el que lleva adelante la defensa del Estado.

⁹ La inadecuación de las indemnizaciones asignadas en las leyes de reparación a las víctimas de la última dictadura, y las asignadas al pueblo Pilagá es llamativa. Mientras en el primer caso los montos rondaron los 80 000 dólares pagados a cada víctima o hijo de forma individual. En el caso del pueblo Pilagá se asignaron de manera colectiva 800 becas estudiantiles, obras de infraestructura y salarios mínimos de alrededor de 200 dólares mensuales.

¹⁰ La Secretaría de Derechos Humanos no ha viajado a Formosa, ni se ha ofrecido a solventar pasajes para que el Triunvirato de la Federación viaje a Buenos Aires. Hasta ahora la comunicación se ha hecho de manera remota.

V: *Para terminar ¿Con que reflexión te gustaría cerrar esta charla?*

N: Hay una canción que me gusta mucho. La de Pilancho González. Siempre me emocionó esa canción, porque dice que la tierra es la madre nuestra, porque ella es la que nos da de comer, nos da la sombra, nos protege.

Decir que el monte es nuestra madre, es algo que solo el aborígen puede sentir. Esa canción dice algo que es real. Cuenta que el indígena protege al monte y que el monte lo protege a él. Habla no solo el dolor grande de la matanza de nuestras familias, sino también de la matanza del monte, la matanza de la tala de árboles, la de quitar el oxígeno. Es un poema hermoso.

Foto 3

La Federación Pilagá en Buenos Aires, 2010.



Nota: De izquierda a derecha Juana Segundo, Cipriana Palomo (Noolé), Raquel Arce, Toledo Fernández, Juan Luis Arce, Ángel Navarrete, Tito Quiroga, Saturnino Miranda y Bartolo Fernández.

Foto: Carlos Salamanca.

Mi madre es el árbol¹¹

Pilancho González,
músico y poeta Pilagá

El mistol es mi madre
El árbol es mi madre
Él es mi mami y mi papi también
Voy llorando en todo el mundo
Mi lágrima cae sobre la tierra

Profundidad
Profundidad
Mi tierra natal
Mi tierra natal
Mi tierra natal

El árbol es mi madre
El mistol también es mi madre
Me dio su frutita
Ella es chiquitita

Voy llorando en todo el mundo
Se fue mi mami y mi papi también
Mi lágrima cae sobre la tierra

Profundidad
Profundidad

Desde el año 1984, una vez establecida la democracia en Argentina y con la sanción de la ley integral del aborigen el pueblo Pilagá logró titular el 11,74% de las 290 000 hectáreas obtenidas por el conjunto de los pueblos originarios de Formosa. Desde entonces se les ha negado el reconocimiento de los territorios históricamente reivindicados que coinciden con los más codiciados por empresarios agropecuarios y forestales por estar ubicados en la región sub-húmeda de la provincia. Noolé vive en la parte más antigua del

¹¹ Este tema está incluido en el documental *Octubre Pilagá, relatos sobre el silencio* (Mappelman, 2010).

barrio Qompi, junto a cuarenta y cinco familias. A treinta kilómetros, hacia el norte, un predio de 904 hectáreas adquiridas en 1987 por la asociación civil Qompi con un fondo internacional de crédito, es el orgullo de la comunidad y lleva el nombre de Tierra Nueva. Mientras que desde 1979 se transfirieron a manos privadas, aproximadamente 112 000 hectáreas anuales, el pueblo Pilagá obtuvo títulos por 33 290 hectáreas (Matarrese, 2011). Estas islas verdes, reservas de biodiversidad y hogar de los animales del monte, no tienen la extensión suficiente para la población que los habita, no conforman un territorio común y son la evidencia de una deuda que el Estado argentino aún no ha saldado.

Referencias bibliográficas

- Matarrese, M. (2011). *Disputas y negociaciones en torno al territorio pilagá (provincia de Formosa)*. [Tesis doctoral inédita]. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Victorica, B. (Jefe de las campañas militares al Chaco). (31 de diciembre de 1884). Carta, al Ministro Interino de Guerra y Marina. Citado, 31 de diciembre de 1884, citado en Carrera Iñigo (1984). *Campañas militares y clase obrera. Chaco 1870-1930*. Centro Editor de América Latina.

ENTRE EL PANÓPTICO Y LA INTEMPERIE. GEOGRAFÍAS Y MEMORIAS CHAQUEÑAS DEL DESASTRE Y DE LA VIDA¹

Carlos Salamanca Villamizar²

Presentación

Dentro del conjunto de instituciones y dispositivos de poder de la Nación argentina en su proceso de consolidación en la región chaqueña, la Reducción se destaca por haber sido imaginada como un territorio donde el poder del Estado sobre los indígenas considerados como poblaciones subalternas debían ser confinadas para integrarlas al resto de la sociedad a través del trabajo, la religión y la educación.

Un análisis detallado de la Reducción en relación con grandes acontecimientos de violencia demuestra el derecho y el revés de la violencia como fuerza destructiva y creativa que le es inherente. Tanto bajo el panóptico bajo el cual esas poblaciones son vigiladas, controladas y sometidas, como por fuera de dichos mecanismos de vigilancia, lejos de esos dispositivos de control estatal, donde los indígenas intentan sustraerse a la explotación. Utilizo la figura de “intemperie” para referirme a aquellos paisajes en los que la violencia emerge como telón de fondo, escenario y libreto de un modo de relación con los indígenas que excede a la Reducción e incluso al Estado. Esos repertorios de relación son propios del paisaje de colonialismo nacional en esta zona de frontera en la que los indígenas fueron desposeídos de sus territorios

¹ Agradezco a los participantes, y especialmente a Alcida Ramos, por la invitación al encuentro sobre *Genocidio Indígena* (Brasilia, Brasil, 25-26/09/2019) cuyas reflexiones fueron muy importantes para el trabajo que aquí se presenta. A Valeria Mapelman, *Noolé* (Cipriana Palomo), Omar Notagai, Verónica Torras les agradezco por sus lecturas críticas y sus enriquecedores comentarios. Agradezco la lectura crítica de Paula Alvarado, Claudia Briones, Morita Carrasco, Robin Greely, Anne Gustavsson, Ernesto Luberriaga y Alcida Rita Ramos. Los errores y omisiones son mi responsabilidad.

² Investigador Independiente Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) Instituto de Geografía “Romualdo Ardissoné”, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: salamanca.carlos@gmail.com

tradicionales y de sus medios de reproducción social y cultural³. En este artículo analizo este proceso centrándome en la Reducción y en las políticas de memoria, verdad y justicia como clave de lectura de las violencias históricas, sistemáticas y estructurales ejercidas contra los indígenas chaqueños. Para esto, a lo largo de este capítulo me referiré principalmente a dos episodios. El primero, la llamada Masacre de Napalpí llevada a cabo en 1924 contra indígenas Qom y Moqoit en la “Reducción de Indios de Napalpí”. El segundo, “la masacre de Rincón Bomba” o “masacre de La Bomba” cometida contra los Pilagá en 1947. Ambos casos son emblemáticos a nivel nacional e incluso internacional ya que, como se abordará, en ambos casos el Estado argentino ha hecho sendos reconocimientos acerca de su responsabilidad en los hechos y calificado ambas acciones como genocidio.

Pensando las formas de la violencia estatal contra los Pueblos Indígenas

En la Argentina, la última dictadura cívico-militar (1976-1983) no hizo de los indígenas un sujeto privilegiado de violencia. Si bien muchos de ellos sufrieron el terrorismo de Estado (Lenton, 2018), este no se dirigió hacia los indígenas como grupo ni pretendió su eliminación como tal. En la región chaqueña⁴, el último gobierno militar intentó más bien producir un ‘indígena nuevo’, productivo, argentino y católico, sometido a la autoridad estatal; en su modalidad “creadora”, la violencia como condición de posibilidad de un ‘nuevo Chaco’ se desplegó a través del espacio (Salamanca, 2015 y 2006; Iñigo Carrera, 1988).

³ En Argentina “aborigen” es el vocablo más corrientemente utilizado para referirse a las personas que descienden de los Pueblos Indígenas que pre-existen a la Nación argentina. En este trabajo utilizo el vocablo indígena por ser este el más utilizado en los instrumentos jurídicos nacionales e internacionales.

⁴ El Gran Chaco es una región biológica y socio-cultural, que incluye amplias zonas de frontera de Argentina, Bolivia y Paraguay. En Argentina la región chaqueña incluye territorios de las Provincias de Formosa, Salta, Chaco, Santa Fe y Santiago del Estero. En la actualidad los indígenas Moqoit, Pit'itaxá y Qom (llamados hasta hace unos años (mocoví, pilagá y toba respectivamente) pertenecientes a la familia lingüística matak-guaicurú), se hallan establecidos en comunidades sedentarias agrícolas en las provincias de Salta, Chaco, Santa Fe y Formosa. Sobre la base del auto-reconocimiento, el Censo Nacional de Población de 2010 en Argentina reveló la existencia de 22 439 personas moqoit, 5137 pilagás y 126 967 qom. Desde los años sesenta una gran cantidad de familias indígenas migraron a la periferia de grandes ciudades del país. A nivel nacional los indígenas enfrentan una situación histórica de pobreza estructural. En este trabajo utilizaré el etnónimo castellanizado ‘pilagá’ por ser este el más utilizado en la literatura antropológica y por los mismos Pilagá. Al utilizar la expresión ‘los Pilagá’, me refiero a la mayoría de ellos o a una opinión mayoritaria entre ellos sin por esto asumir su homogeneidad.

Las experiencias indígenas frente a la dictadura no hicieron parte de una agenda política y cultural frente a los legados del terrorismo de Estado que a nivel nacional se centraba en el dispositivo de la represión, se focalizaba en las grandes ciudades y se abocaba a las experiencias de las clases medias urbanas, entre quienes crímenes como la desaparición forzada fueron masivos.

Aunque a otros ritmos, el giro de la memoria en distintas comunidades indígenas hizo visible el recuerdo de las experiencias históricas de violencia enfrentadas, abriéndose a una reflexión más amplia sobre memorias y alteridad (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016). A nivel nacional las voces se centraron en la campaña de exterminio a gran escala de la llamada ‘Conquista del Desierto’ en las regiones sureñas de Pampa y Patagonia a finales del siglo XIX (Butto, 2017; Romão, 2018, Briones, en este volumen).

En la región chaqueña, al norte del país, la atención se centró en las masacres de Napalpí cometida contra los indígenas Qom y Moqoit en 1924 y de Rincón Bomba contra los Pilagá en 1947. Centrándome en esos dos casos, analizaré la ampliación del campo de la memoria en Argentina hacia las prácticas de violencia a gran escala contra los Pueblos Indígenas reconociendo que son de naturaleza colonial en sus principios, formas y propósitos⁵.

Aunque ocurridas en el siglo XX, décadas después de las expediciones militares de 1884 por parte de las tropas lideradas por Victorica, ambas masacres vieron constituidas sus condiciones de posibilidad en aquel acto de conquista territorial en la que, sin llegar a los grados de exterminio del sur, el ejército cometió prácticas sistemáticas de violencia a gran escala contra los indígenas.

Los gobiernos de las primeras décadas del siglo XX, implementaron la entrega gratuita o la venta de tierra en condiciones favorables a los militares como estímulo o premio a su tarea colonizadora (Salamanca, 2006), e impulsaron la colonización de las regiones recientemente incorporadas por parte de inmigrantes, colonos y pequeños productores que arrebataban a los indígenas “sus terrenos de caza” (Arnott, 1934), limitando cada vez más su acceso y uso de sus territorios y recursos naturales. Despojados de sus territorios, la mayoría de los indígenas chaqueños fueron explotados en obrajes, ingenios y plantaciones de algodón (Bialet Massé, 1904).

En ese contexto, la Reducción emergió como el lugar propicio para la sedentarización de los indígenas⁶. Sobre la base de categorías geográficas (las

⁵ Al menos en el Chaco, este colonialismo militar de frontera no sería exclusivo a la Argentina. Cf. Capdevilla (2013).

⁶ La Reducción es una institución de raíz colonial y su ascendencia se remonta a la figura de la Encomienda inaugurada en los primeros años del siglo XVI por la Corona española en América para la gestión de los indígenas americanos y de sus territorios. Presenta similitudes con las misiones religiosas, en particular con las jesuíticas que, aunque presentes en la región chaqueña, no tuvieron la extensión de las guaraníicas.

reservas y misiones) y biopolíticas (los indios, el indio) se legalizó un sistema de despojo, aculturación y violencia. En ambas masacres estas dos dimensiones de violencia se articulan en el dispositivo de la Reducción en el que, de manera similar a los esclavos en la plantación, los indígenas enfrentan una ‘triple pérdida’: ‘pérdida de un hogar, pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de su estatus político’ (Mbembe, 2011, pp. 31-32).

De la mano de su principal promotor, Lynch Arribálzaga, la *Reducción de Indios de Napalpí* fue creada mediante Decreto del Gobierno Nacional en 1911 en la actual Provincia del Chaco en las cercanías de un fortín homónimo y en las proximidades de las localidades de Quitilipi y Machagai que surgirían años más tarde. Allí fueron confinados indígenas de diversos pueblos, pero principalmente Qom y Moqoit. La Reducción conservaría su denominación hasta 1956, año en que su nombre sería remplazado por ‘Colonia Aborígen’, denominación con la que se conoce en la actualidad. Sobre la base del aparente éxito inicial de Napalpí, en 1914 se fundó la *Reducción Fray Bartolomé de las Casas* en proximidad del campamento del Regimiento 9 de Caballería, entre los kilómetros 159 al 179 de las vías del tren, en la actual Provincia de Formosa.

Bajo la órbita de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios⁷, fueron creadas similares en extensión (22 500 ha en el caso de Napalpí, 28 600 ha en el caso de Bartolomé) e infraestructura (compuestas de una zona central con edificios para la administración, y otra de chacras). Su creación estuvo marcada por discursos acerca de la ‘integración del indio’, la solución del ‘problema aborígen’ e incluso, la creación de ‘hombres libres’; en la práctica significó un proceso sistemático de explotación (Beck, 1994).

Tanto con relación a Napalpí como a Rincón Bomba, es posible constatar la utilidad de abordar la violencia en sus múltiples dimensiones. Por una parte, aquella que se propone destruir y someter determinadas poblaciones y personas, así como sus territorialidades y su cultura. Por otra, aquella que se expresa en la construcción de un ‘mundo nuevo’, de nuevas subjetividades y de un nuevo repertorio de prácticas sociales.

Después de su creación, Napalpí sufrió un progresivo proceso de degradación como consecuencia de la mala administración que llevó a una situación económica crítica, un enorme desorden administrativo y el incumplimiento sistemático de las promesas hechas a los indígenas. La masacre de Napalpí⁸ fue

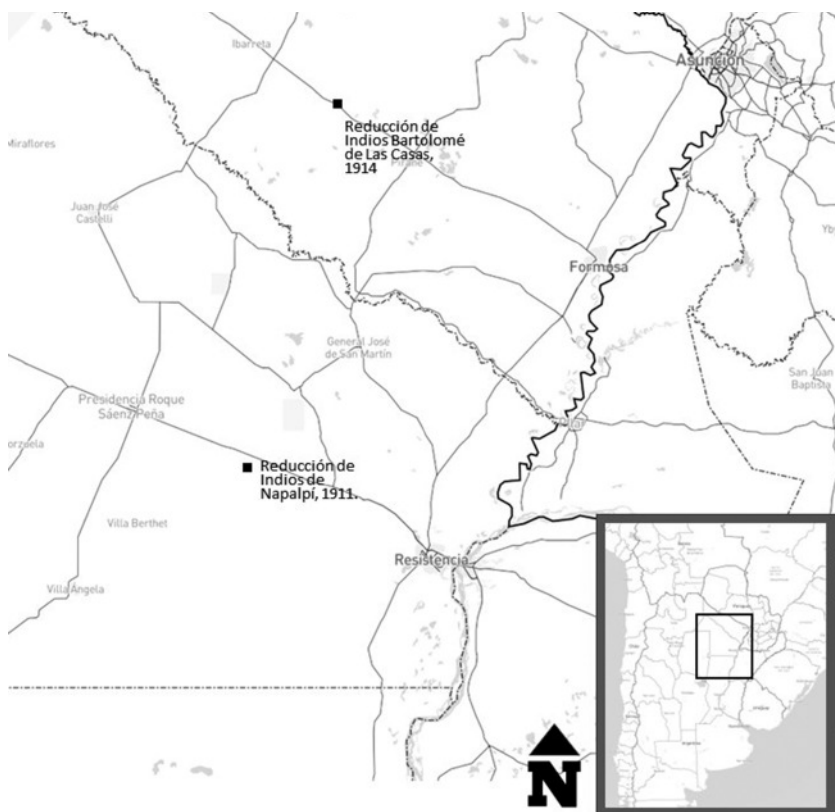
⁷ Un análisis sobre la naturaleza de ambas reducciones fue propuesto por Musante (2013). Para un análisis de la Reducción en su vínculo con la violencia. Cf. Hunt (2014); Holmes, Hunt y Piedalue (2015).

⁸ Presento aquí sucintamente los hechos. Para una descripción pormenorizada, cf. *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Nación*, Reunión N° 34 del 4 de septiembre de 1924. Para otros análisis, cf. Cordeu, y Siffredi (1971); Vidal (2006).

llevada a cabo el 19 de julio de 1924 por un escuadrón de la policía del Chaco causando un número indeterminado de víctimas entre cientos de indígenas de la Reducción que se movilizaron durante varios días. De acuerdo con las versiones más aceptadas, los indígenas se rebelaron no solo en respuesta a los salarios miserables que se les quería pagar por la cosecha de algodón; el agravante y detonante fue una resolución del gobernador (quien era presionado por los productores algodoneros de la zona), que consistía en la prohibición a los indígenas de trabajar en los ingenios azucareros, localizados al oeste del Chaco, donde también eran explotados pero la paga era mejor⁹.

Imagen 1

Ubicación geográfica de las Reducciones de Indios de Napalpí y Bartolomé de Las Casas.



Mapa realizado por el autor.

⁹ Acerca de las experiencias de los indígenas en los ingenios. Cf. Gordillo (2004).

Imagen 2

Indígenas desfilan frente a los símbolos patrios en la Reducción de Indios de Napalpí.



Nota: Publicación Comisión Reducciones, 1936.

En la masacre participaron además de un centenar de policías y las mismas autoridades de la Reducción, un grupo de ‘indios amigos’ (ver más adelante) y algunos pobladores no-indígenas de la zona que apoyaron la represión. La violencia en Napalpí incluyó expresiones de crueldad extrema como desmembramientos y exhibición pública de los cuerpos de las víctimas sin discriminar hombres ni mujeres, niños ni ancianos. En sus testimonios, los indígenas subrayan que la violencia de Napalpí fue una violencia inesperada, casi una traición (ver más adelante), a la vez que distintas fuentes refieren que la ‘cruenta represión’ contra los sobrevivientes y la persecución de los posibles testigos se extendieron varios meses (Dávila, 2015). En el contexto de hostilidad contra los indígenas posterior a la masacre, muchos Moqoit migraron a otras zonas de la Provincia (López, 2009) y otros intentaron ocultar su identidad (González Zugasti, 2012). En sus testimonios, numerosos Qom de la ex-Reducción de Napalpí con los que me entrevisté entre 2005 y 2010 refieren cómo, para los sobrevivientes, el silencio tomó forma de autoprotección y se reprodujo incluso en la intimidad familiar.

La masacre de Rincón Bomba, a la que también se refieren Mapelman y Palomo en este volumen, se produjo en octubre de 1947 cuando cientos de indígenas Pilagá se congregaron a las afueras de la población

de Las Lomitas, muy cerca de una estación del tren que desde 1931 unió Formosa (la capital provincial) con Embarcación (Salta) y los ingenios azucareros del Oeste. Las Lomitas, además, entre 1917 y 1938 fue sede de la Jefatura del Escuadrón del Regimiento de Gendarmería de Línea del que dependían las guardias de Lugones y Soledad, de donde a su vez se desprendían dos líneas de fortines en forma de abanico sobre el territorio tradicional pilagá y más al norte, sobre el río Pilcomayo (Alsina, 1995). El ferrocarril amplió exponencialmente el traslado a bajo costo de grandes contingentes de los indígenas chaqueños que cada año se trasladaban a los ingenios durante marzo y octubre, coincidiendo con el período de mayor escasez del ciclo anual chaqueño (Gordillo, 2004, p. 17). Allí trabajaban bajo un sistema de explotación, disciplinamiento y sometimiento a cambio de exiguas sumas de dinero con el que, sin embargo, podían adquirir ropa, instrumentos de trabajo y utensilios domésticos en los comercios de Las Lomitas, Pozo de Tigre y otras poblaciones al regresar de la zafra (Iñigo Carrera, 1988; Matarrese, 2012). Cuando los Pilagá intentaban volver a vivir a ‘la manera tradicional’ (Jules, 1951) se enfrentaban con los criollos que intentaba despojarlos de sus tierras.

En ese contexto, a los indígenas se les intimaba a asentarse en la Reducción Bartolomé de las Casas o en dos colonias agrícola-ganaderas aborígenes similares que se fundarían en 1936, ambas en zona militarizada, bajo la vigilancia y control del Regimiento de Gendarmería de Línea: Florentino Ameghino (8500 h en cercanía del fortín Lugones en las proximidades del río Pilcomayo), y Francisco Muñiz (2500 h, al interior de la colonia Juan Bautista Alberdi) esta última en cercanías de Las Lomitas (Beck, 1994, p. 116).

Fue a las afueras de Las Lomitas, en el paraje La Bomba, llamado así por estar allí situada la bomba de agua del ferrocarril, que se congregaron los Pilagá. Hambrientos, enfermos y perseguidos por la violencia que imperaba contra ellos, los Pilagá acudieron desde diferentes parajes (Cacique Coquero, Pozo Navagán, Pozo Molina, Campo del Cielo, El Descanso, entre otros) en torno a un sanador, Luciano Córdoba *Tonkiet* cuyo poder reparaba las heridas de la explotación económica y de la colonización. *Tonkiet* había viajado a Resistencia donde un pastor protestante norteamericano, Juan Lagar, estaba ‘entregando la palabra’, y había regresado con muchas Biblias y el poder de curar a través de la oración. A diferencia de muchos otros líderes indígenas chaqueños que también habían recibido la palabra, *Tonkiet* cobró fama y desplegó su movimiento en distintos parajes a través de unas lomadas artesanales construidas en forma de escenario, denominadas “coronas” donde se llevaban a cabo las ceremonias que él mismo realizaba.

En ambos casos la congregación de cantidades inusuales de indígenas se convirtió en amenaza. En Napalpí, las autoridades de la Reducción

dieron la alarma frente a lo que veían como una insurrección en potencia por la reunión de los indígenas en el paraje denominado El Aguará. En Rincón Bomba la amenaza del ataque por parte de un grupo ‘irreductible’, ‘intransigente’ y en ‘franco alzamiento’ fue esgrimida como razón justificatoria por la Gendarmería *después* de la masacre¹⁰.

En uno y otro caso también fue central la amenaza del *malón*, una figura que en la cultura política nacional argentina definió desde muy temprano el ataque indígena como indiscriminado, irracional y cruento por definición. Al igual que la figura del *desierto* contribuyó a legitimar el despojo de los territorios indígenas y a desplegar fórmulas interpretativas y performativas como ‘civilización o barbarie’, el *malón* haría lo propio para justificar la violencia indiscriminada contra los indígenas siguiendo la paradoja de una política que, parafraseando a Jáuregui (2009), convierte en amenazante a aquel cuya existencia misma es amenazada por el capital.

El *malón* se construyó como una verdadera forma de imaginar la alteridad como expresión de la barbarie en diferentes regiones del país que se expresaba en rumores sobre alzamientos, ataques inminentes y sublevaciones. Esas imaginaciones y discursividades en torno a la barbarie se expresaban tanto a escala local, en las poblaciones vecinas a las colonias donde ocurren las masacres como a escala nacional que hacían eco y amplificaban los temores¹¹. Esta articulación a dos escalas del *malón* se reitera en otros episodios chaqueños que involucraron indígenas Moqoit (La Sabana(1903) y San Javier (1904) en la actual Provincia de Santa Fe), Qom (el Zapallar (1933) en la actual Provincia del Chaco) y Pilagá (Yunká, 1919, en la actual Provincia de Formosa). La historia de cada uno de los Pueblos, así como los procesos de consolidación provinciales en la región cuentan pues con larga historia de violencia que incluye masacres y despojos donde los militares y los colonos establecen frecuentemente relaciones de complicidad.

Volviendo a nuestros casos de análisis, es necesario subrayar que las acciones de violencia desatadas contra los indígenas se explican por las acciones de sublevación, rebeldía o rechazo radical a la explotación laboral. En Napalpí los indígenas se movilizaron por mejores salarios y en protesta a la limitación de su movilidad, mientras que en Rincón Bomba los indígenas congregados tenían sus cuerpos debilitados por un régimen

¹⁰ Expresiones de Natalio Faverio, director General de Gendarmería Nacional en el oficio enviado a la III División Policial, Dirección General de Gendarmería Nacional. Buenos Aires, 11 de octubre de 1947 (En Mapelman, 2015, p. 156).

¹¹ Cito a modo de ilustración, para Rincón Bomba, la nota “fue sofocada la rebelión de indios pilagás” *Clarín*, 13 de octubre de 1947. Con respecto a Napalpí, Mari (1994, p. 25) aporta notas de prensa de 1917 y 1918 que documentan los rumores de la amenaza de un *malón* por parte de los moqoit entre la población de Quitilipi. Cf. Mari (1994).

que los había desposeído de sus territorios y sus recursos y que a su vez los dañaba por la explotación económica. Las filosofías de la historia moqoit, pilagá y qom en estos contextos de crisis se expresaban a través de líderes que anunciaban el fin del mundo y la llegada de un tiempo nuevo de libertad y de abundancia inminente e ilimitada de alimentos. Debido a estas características, estos movimientos fueron definidos como milenaristas (Bartolomé, 1972, pp. 1-2; Cordeu y Siffredi, 1971, p. 17; ver también Salamanca, 2008).

Las masacres en Napalpí y Rincón Bomba se desarrollan en geografías de naturaleza colonial; desde su concepción y su fundación, las Reducciones de Napalpí y Bartolomé de las Casas fueron centrales en el dispositivo militar de conquista y colonización, al permitir la concentración y vigilancia de los indígenas que iban siendo expulsados por la fuerza de sus territorios. Esas geografías coloniales están compuestas también de lugares como el fortín, el ferrocarril y la estación, el ingenio azucarero y la plantación de algodón, que establecen nuevos repertorios de prácticas sociales territorializadas donde a los indígenas les son atribuidos espacios disciplinarios, acotados y restringidos como la Reducción¹².

Esas geografías y prácticas encuentran en el colonialismo la impronta de las formas de la violencia en contra de poblaciones indígenas. Aunque no vinculadas en términos fácticos, ambas masacres están estructuralmente vinculadas. En Napalpí por ser la Reducción el escenario mismo de la masacre y porque fue una disputa acerca de las diferencias de estatus, salarios y libertades, adentro y afuera de la Reducción lo que generó la movilización. En Rincón Bomba al reconocer que *antes* de la masacre, Abel Cáceres, el administrador de Bartolomé de Las Casas (ubicada a 130 kilómetros del lugar de la masacre), ofreció a los Pilagá desmovilizarse y reducirse en esa Reducción y que, *después* de la masacre, esa misma autoridad con la colaboración de Gendarmería Nacional, procuró y luego logró confinar a los Pilagá allí mismo. En Bartolomé, los indígenas serían explotados en condiciones de semi-esclavitud similares a las vividas por los indígenas Qom y Moqoit de Napalpí. Así, plantación, Reducción, explotación económica y vigilancia militar se evidencian como una red de espacios de impronta colonial, íntimamente relacionados y que constituyen la base de una estructura de violencia estatal contra los pueblos indígenas que involucra prácticas como la deshumanización del otro, la explotación económica, la masacre misma y la impunidad.

¹² Aunque no me puedo extender aquí en su especificidad, a las Reducciones ya referidas se suman en la región chaqueña las misiones franciscanas de Laishí y Tacaaglé fundadas en 1900. Cf. Schaller (1986).

Oclusiones de Memoria, Verdad y Justicia

Frente a ambas masacres, los acontecimientos quedaron relativamente olvidados para el resto de la sociedad mientras que los indígenas recurrían a sus propios mecanismos sociales de tramitar el daño. Años y años de deliberaciones informales fueron cincelandos ciertas constancias o preguntas que, en función de determinados contextos históricos, se iban haciendo más recurrentes. A partir de las conversaciones que pude sostener con algunos de los actuales habitantes de Colonia Aborígen Chaco y del territorio pilagá, en las exégesis locales ambas masacres presentan ciertas similitudes. Una de ellas tiene que ver con la constatación de una doble traición; la primera, los militares atacan a los indígenas en el medio de negociaciones, sin previo aviso, faltando a su palabra. La segunda, los ataques de los militares se desatan con toda su letalidad a pesar de las palabras de los líderes tradicionales que prometían que las balas de los atacantes no los matarían ni les harían daño. Sobre esa doble traición, los Moqoit y los Qom seguirían habitando bajo un espacio disciplinario en ruinas, pero marcados por el recuerdo permanente de una violencia que operaba, también, como episodio habilitante para la explotación económica. Los Pilagá, por su parte, se verían obligados a reconstituir sus vidas sin las claves de lectura que habían servido hasta entonces y en territorios de extrañamiento. A grandes rasgos, muchos indígenas tomaron distancia de los líderes y los conocimientos tradicionales y se entregaron al Evangelismo y bajo él, procesaron el trauma y procuraron evadir el hostigamiento del Estado (Matarrese, 2013; González Zugasti, 2012). En el mismo universo de la religión, en la década de los años noventa se generaron en el Chaco algunas iniciativas de reconstrucción de memoria histórica desde los equipos de pastoral indígena que alcanzaron a comunidades qom, pilagá y moqoit (EIM, 1998).

Distinto tipo de acciones en demanda de memoria, verdad y justicia por ambas masacres cobraron impulso en el contexto de las modificaciones que se generaron a escala regional por el despliegue de la perspectiva intercultural en la educación indígena y la expansión, a escala nacional, de las discusiones públicas sobre la memoria. A comienzos de los años 2000, en Napalpí, fueron los maestros indígenas quienes, ávidos por materiales de texto que dieran cuenta de “su propia historia”, constataron el etnocentrismo de la historia oficial y la necesidad de impulsar la reconstrucción de algunos de los episodios desde una perspectiva propia (Chico y Fernández, 2008; Chico, 2016).

Fue desde el campo jurídico que las masacres adquirieron mayor visibilidad, cuando una misma dupla de abogados, Carlos Díaz y Julio García, en 2005 y 2006 interpusieron dos juicios civiles y penales contra el Estado

en los Juzgados Federales de Formosa y Chaco y en representación de la Federación Pilagá y de la Comunidad La Matanza por las masacres de Rincón Bomba y de Napalpí respectivamente. Las demandas interpuestas recurrían, casi en los mismos términos, a la fórmula de violación de derechos humanos por ‘crímenes de lesa humanidad’ y ‘daño colectivo’¹³. Esta formulación dialogaba con la gramática de los derechos humanos que empezaba a extenderse en el país, exigiendo del Estado el reconocimiento de su responsabilidad y medidas de reparación (Salamanca, 2008, p. 29).

Antes de detenerme en dichas demandas, vuelvo a Napalpí para ahondar en la comprensión de la naturaleza de las violencias y sus efectos. Después de la masacre, la administración de la Reducción continuó operando y allí los indígenas siguieron sometidos a la institución del Estado con visos de poder colonial. Un aspecto donde pueden observarse los efectos de esa violencia es la resignación con la que los trabajadores indígenas aceptaron las malas condiciones de trabajo y los sueldos miserables que se les imponían. Los actuales habitantes de Colonia Aborígen Chaco se refieren a ese sistema como de semi-esclavitud con expresiones como la de Omar que en 2005 me dijo, “parecíamos esclavos de los gringos” refiriéndose a las condiciones en que trabajaban los indígenas en la cosecha de algodón en las propiedades vecinas de los productores de origen europeo de esos años. Los Qom también refieren que muchos nacimientos se habían dado en las propiedades mismas de los vecinos gringos de la entonces Reducción donde las familias permanecían en tiempo de cosecha y la discriminación que sufrían sus hijos, por ejemplo, en las escuelas. Este esquema en el que se refuerza un orden socio-espacial de impronta colonial se extendió al menos hasta mediados del siglo XX (Salamanca, 2019).

Los análisis sobre la violencia, restringidos a la violencia directa, han descuidado otras formas de violencia como la violencia socio-espacial. La Colonia Aborígen Chaco es un claro ejemplo de cómo las experiencias de violencia a gran escala con mucha frecuencia inauguran campos relacionales donde la violencia estatal se sigue desplegando de una manera ‘creadora’ aún mucho después de aquellas acciones primeras. Aún más, dichas violencias socio-espaciales pueden regresar de la mano de gobiernos autoritarios. Dos obras de infraestructura realizadas en 1981 bajo el gobierno militar en la zona ilustran la dimensión creativa de la violencia al refrendar

¹³ La cuestión de la representación en estos casos ha sido desde el inicio una arena de conflicto. Mientras en el caso de Napalpí, la asociación civil tuvo desde su inicio un grave problema de legitimidad por no pertenecer al lugar donde se cometió la masacre. En el caso de la Federación, una organización que nuclea las veinte comunidades existentes esa legitimidad estaba asegurada lo cual no impidió que surgieran algunas tensiones (ver parte 3).

la condición de las tierras indígenas como lugares de destino de los excedentes y los residuos del desarrollo y la de los indígenas como ciudadanos de segunda (Salamanca, 2019).

Refrendando la naturaleza fundacional de la Reducción, en los años 70 el último gobierno militar también impulsó la creación de una asociación indígena destinada a la producción agrícola en la que todas las formas de organización y participación quedaban supeditadas a ese paradigma. Socios productores y no habitantes, comisionados y no líderes comunitarios, reprodujeron a partir de entonces una serie de prácticas sociales acordes a la estructura territorial de la Reducción: un conjunto de chacras atravesadas por caminos rectos destinados a una vigilancia más práctica del trabajo y una mayor facilidad para extraer la producción.

Estas nuevas formas de interpelar a los indígenas de la Colonia estuvieron lejos de implicar el respeto de sus derechos en tanto agricultores. También bajo el gobierno militar, dos productores algodoneros extendieron sus propiedades al costado este de la colonia, apropiándose de 2500 de las 22 500 hectáreas de la Colonia. Como resultado de años de esa práctica sistemática de control estatal y colonialismo interno, los indígenas de la Colonia recrearon otras formas de ser indígenas en las que el idioma, las prácticas alimenticias o las formas del liderazgo ya no fueron los tradicionales.

Con las reformas constitucionales de fines del siglo XX que reconocieron los derechos de los pueblos indígenas en el país, el territorio de la ex-Reducción fue convertido en propiedad colectiva y titulada como un todo a una 'comunidad indígena'. Los integrantes de la 'comunidad' de Colonia Aborígen Chaco, se han debatido entre aquel relativamente reciente 'reconocimiento' como 'originarios' y la herencia de varias décadas de violencia estatal orientadas a una aculturación forzada. Y se han debatido también entre reconvertir ese enclave de violencia y sometimiento y hacerlo habitable, ya sea bajo la forma de un territorio con lógicas que se acerquen más a las del territorio tradicional o bien, siguiendo las lógicas de un municipio. Como intento demostrar aquí, las dinámicas sociales en la Colonia no se dan de maneras netas y absolutas lo que ha dado lugar más bien a geografías contradictorias y paradójicas (Salamanca, 2019).

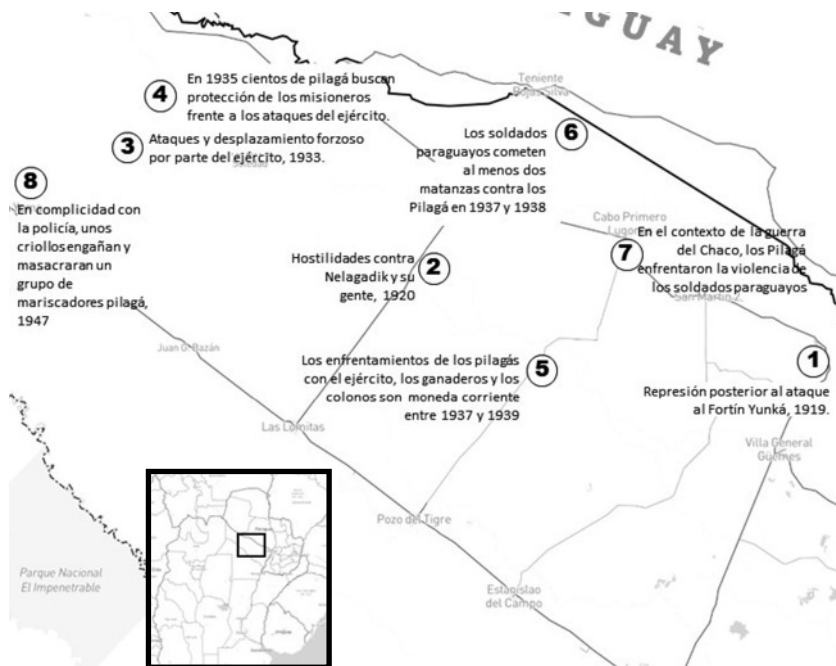
Para los Pilagá mientras tanto, al igual que para el resto de los indígenas chaqueños, las reformas constitucionales de fines del siglo XX implicaron la fragmentación política que iba de la mano del 'reconocimiento' de comunidades entendidas como unidades separadas, con su propia organización y expuestas al clientelismo de los partidos políticos. De esta forma, dichas comunidades, aisladas entre sí y localizadas en un territorio cada vez más expuesto a la expansión de la frontera agrícola, más que un territorio, parecen hoy un archipiélago. Frente a esta fragmentación y la necesidad de

una agencia política articulada, líderes de distintas comunidades decidieron conformar la Federación de Comunidades del Pueblo Pilagá (en adelante la Federación) a inicios de los años 2000 lo que de alguna manera intentaba revertir esa fragmentación permanente y limitar el efecto disruptor de la política clientelar en la posibilidad de imaginar un territorio común.

Si Napalpí permite ahondar en la articulación de la masacre con otras formas de violencia como la violencia socio-espacial y sus consecuencias en el largo plazo, Rincón Bomba nos permite cuestionar la idea de la masacre como un hecho aislado, temporal y espacialmente singular en dos sentidos. Por una parte, tal acontecimiento se inserta en una cadena de violencias que se reiteran en la larga duración. Por otra, su inscripción espacial es dispersa y extendida. Una y otra expansión conducen a pensar en la dimensión colectiva del daño: a nivel temporal, mostrando las varias generaciones de Pilagá que han enfrentado la violencia y sus legados. A nivel espacial, mostrando la dispersión y la amplitud geográfica de las afectaciones.

Imagen 3

Episodios de violencia contra los Pilagá durante la primera mitad del siglo XX.



Nota: Obsérvese la dispersión territorial y la multiplicidad de los agentes involucrados.

Mapa elaborado por el autor.

En efecto, a diferencia de lo sucedido en Napalpí, ubicada en una de las zonas de más temprana transformación económica, a la zona norte de Las Lomitas y Pozo del Tigre los frentes de colonización y su violencia llegarían años más tarde. La primera gran manifestación registrada en el siglo XX se dio con el ataque al fortín Yunká en 1919¹⁴ [1]. El ataque desencadenó una violenta represión contra los Pilagá quienes, por error, fueron acusados como responsables (Sbardella y Braunstein, 1991). El diario de campo de Gustav Emil Haeger de 1920 registra el caso del colono Anselmo Calermo, ‘un “viejo amigo” del guía de la expedición, que al ser “corrido” por los Pilagá de la “cañada de Descanso”, un ‘territorio de pesca indígena’, acudió al fortín Chávez desde donde se difundió la amenaza de una expedición militar contra *Nelagadik* y su gente. Si bien el ataque no pudo ser confirmado, el caso deja entrever la complicidad entre militares y ganaderos criollos en contra de los indígenas [2] (Gustavsson, 2020). El antropólogo Jules Henry refiere otros ataques por parte del ejército en 1933 en el que varios fueron asesinados y otros llevados a 50 millas al oeste de los lugares de sus ‘comunidades’ tradicionales [3] (Jules, 1951, p. 192). En 1935 cientos de Pilagá que habían huido al Paraguay por los ataques de la Gendarmería acudieron a la Misión El Toba en busca de la protección de los misioneros quienes fundarían un poco después la Misión Pilagá [4] (Gordillo, 2004, p. 84). Basándose en los testimonios de misioneros anglicanos de la Misión Pilagá entre 1937 y 1939, Lorena Córdoba (2017) afirma que “los enfrentamientos de los pilagás con el ejército, los ganaderos y los colonos [eran] moneda corriente” [5]. Las noticias de los misioneros detallan cómo los Pilagá enfrentaban una violencia sistemática por parte de los soldados paraguayos. Entre esos ataques frecuentes y esporádicos se destacan al menos dos matanzas importantes: la de seis indígenas en abril de 1937 y la de otros siete en 1938 [6]. Los pobladores criollos, por su parte, también asesinaban impunemente a los Pilagá a quienes acusaban del robo de ganado, y de estar ‘fuertemente armados’, al parecer con justificación ya que, de acuerdo con los misioneros, los Pilagá recogían las armas abandonadas al otro lado del río Pilcomayo en los campos de batalla de la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935). Cuando en 1939 el antropólogo Alfred Métraux recorrió la

¹⁴ En adelante, utilizaré las nomenclaturas consecutivas [#] como convenciones de la imagen 3 en la que señalo algunos lugares donde se dieron las más graves prácticas de violencia contra los Pilagá. En varios casos como este, se señala el lugar de inicio de los ataques, en otros se sitúa en lugares aproximados. Aunque una investigación más exhaustiva permitiría ahondar con mayor precisión, el mapa evidencia la amplitud geográfica y la sistematicidad de los actos de violencia estatal vivida por los Pilagá durante la primera mitad del siglo XX entre los cuáles la masacre de Rincón Bomba sobresale por su masividad pero que está lejos de ser el único.

zona, encontró un paisaje de ‘decadencia y muerte’: la viruela diezmaba a los indígenas, los conflictos con el ejército eran constantes y los criollos ocupaban los campos indígenas (Métraux, 1939 en Córdoba, 2017). Entre 1932 y 1935, en el contexto de la guerra del Chaco, los Pilagá enfrentaron la violencia de los soldados paraguayos [7] (Córdoba y Braunstein, 2008, p. 126). Al mismo tiempo, al reconocerse como ‘indígenas argentinos’ por haber colaborado con el ejército, entre otros, en la delimitación de la frontera nacional, los Pilagá se asumieron como vigías fronterizos manteniendo algunas confrontaciones con los indígenas Nivaê y Maká, convertidos por la guerra en paraguayos. Recordando esos años, un hombre en sus 60 años me dijo en 2009, “en una época estábamos por todo lado en guerra, por el sur nos dábamos [combatíamos] con los tobas [los Qom] y los milicos [los militares argentinos], en el norte con los Chulupies [los Nivaê]’.

De acuerdo con investigaciones realizadas por Gustavsson en la Provincia de Formosa (2020, p. 12) antes de 1947, una docena de pilagá encabezada por *Sedaakie’n* y *Peletooe’n* salió a cazar en un lugar al norte de Laguna Yema donde fueron emboscados por unos criollos que, en complicidad con la policía, los engañaron y los masacraron. Solamente *Sedaakie’n* y *Peletooe’n* pudieron escapar. Según la antropóloga, después de ‘la masacre de los mariscadores’ como se refieren al evento los Pilagá, el lugar sería llamado ‘Pozo Quemado’ por los ‘rastros de incendio’ que quedaron luego de la matanza [8] (*Ibid.*).

Si en términos históricos al hablar de la masacre de 1947, debe tenerse en cuenta una situación de violencia sistemática en contra de los Pilagá desde finales del siglo XIX, una extensión similar parece necesaria en términos geográficos. El ataque de la Gendarmería en Rincón Bomba marcó no un sitio sino más bien una constelación de lugares con la impronta de la violencia. En el esquema que presento a continuación, y que elaboré principalmente a partir de la obra de Mapelman (2015), localizo algunos de esos eventos no sin antes subrayar que muchos otros que quedan aún por documentarse permanecen en la memoria colectiva de los Pilagá.

La tarde del 10 de octubre de 1947, el escuadrón 18, dividido en dos grupos de gendarmes, disparó varias ráfagas contra un número aún indeterminado de indígenas que se habían congregado en La Bomba, a las afueras de Las Lomitas [A].

Los días anteriores los Pilagá habían sido desarmados por los mismos gendarmes, quienes pretendían que ‘se desmovilizaran’ y accedieran a reducirse. Los días posteriores a la masacre, continuó el ataque sobre los Pilagá que intentaban huir, la mayoría de ellos hacia el norte, sin agua y sin comida, en largas caminatas nocturnas escondiéndose en el monte. En Pozo de los Chanchos *Panorí* y dos niños fueron atacados por una patrulla y dos jóvenes

que huían con el grupo de *Desade'en* murieron a causa de heridas de bala [B] (Mapelman, 2015, p. 150).

En las tierras del productor Esteban Curesti, en Campo del Cielo, una mujer llamada *Seecholé* y su familia fueron detenidos todo el día, bajo 40 grados de calor y sin agua; en su presencia los gendarmes separaron del grupo a una niña y Aliga Pueyrredón, segundo comandante del escuadrón, la violó [C]. (Mapelman, 2015)¹⁵.

En El Descanso, cerca de Pozo del Tigre, *Panorí'*, otros dos niños y más de 50 personas fueron detenidas en un corral de animales [D] (Mapelman, 2015, p. 76).

En La Alcoba, cerca de El Descanso, tres ancianos fueron detenidos, atados a un árbol y quemados vivos hasta su muerte [E] (Mapelman, 2015, p. 77).

Los días posteriores, en Pozo del Tigre los gendarmes pasaban casa por casa buscando a los fugitivos. Allí a una pareja que encontraron la quemaron viva y a una niña la ejecutaron de un disparo en la cabeza [F] (Mapelman, 2015, p. 77).

Los días 13 y 14 de octubre, los gendarmes alcanzaron al grupo de *Piakqolek* que escapaba hacia Navagán, retuvieron a tres personas y los fusilaron al frente de todo el grupo [G] (Mapelman, 2015, p. 179).

El grupo de *Dasae'en* que había huido hacia el norte después de la masacre de La Bomba fue alcanzado por la gendarmería cerca del paraje La Lagunita gracias a la denuncia de unos pobladores criollos; allí hirieron a una mujer [H] (Mapelman, 2015, p. 181).

Cerca de la frontera con Paraguay siete personas fueron asesinadas [I] (Mapelman, 2015, p. 181).

El día 16 de octubre, un avión Junker que había despegado el día anterior de la base de El Palomar en Buenos Aires, disparó desde el aire contra varios indígenas con una ametralladora [J]¹⁶.

En El Cuervo es capturado Oñedié, trasladado al fortín La Soledad y posteriormente enviado a Colonia Muñiz [K].

En el documento confidencial y secreto No. 1047 se deja constancia de 15 personas muertas en un supuesto enfrentamiento sin verificación judicial ni registro del destino de esos cuerpos [L] (Mapelman, 2015, p. 192).

Después de la represión, muchos Pilagá se entregaron a las autoridades. Posteriormente fueron concentrados en Pozo del Tigre y luego

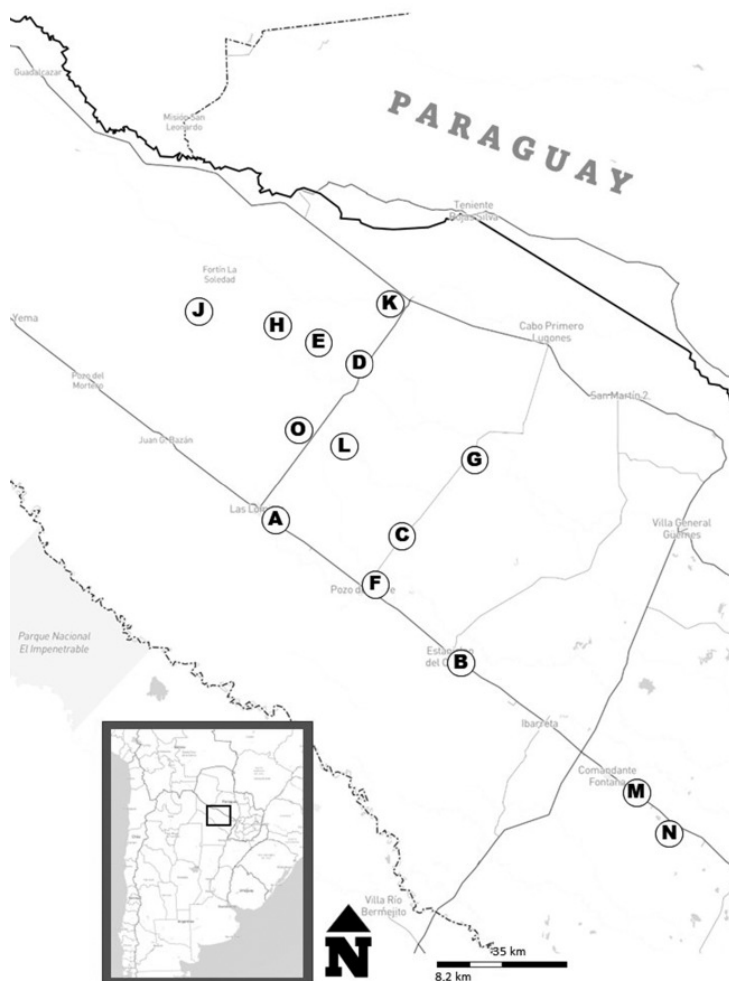
¹⁵ La violación y otras formas de violencia contra las mujeres, fue un legado importante de décadas de violencia contra los Pilagá. En una entrevista en *Penqolé* en 2010, una madre describía cómo su hija adolescente había tenido que abandonar sus estudios, principalmente por el peligro de los abusos a los que se exponía en la ciudad.

¹⁶ Por su participación como copiloto del avión Carlos Smachetti fue procesado en 2014 por crímenes de lesa humanidad en el marco de un genocidio. Falleció en 2017.

conducidos a la estación donde fueron embarcados en tren hasta Estanislao del Campo; allí fueron trasladados en camión hasta Bartolomé de Las Casas y Francisco Muñiz [M] (Mapelman, 2015, p. 186).

Imagen 4

Localización de algunos episodios de violencia vinculados a la masacre de Rincón Bomba.



Nota: Formosa, 9 al 16 de octubre de 1947

Mapa elaborado por el autor.

Hasta febrero de 1948 fueron obligados a permanecer allí y a trabajar sin salario, siguiendo el esquema reduccional [N].

Gustavsson también refiere la creación del asentamiento de tipo agrícola bajo administración del ‘cacique Coquero’ bajo la promesa gubernamental del otorgamiento de título de tierras y su posterior desarrollo como núcleo poblacional para los Pilagá que sobrevivieron a la masacre [O] (Gustavsson, 2018, p. 126).

Si la Reducción fue el destino de los rendidos y de los capturados después de la masacre, vale la pena evocar los días previos al 10 de octubre en los que el director de la Reducción de Bartolomé de Las Casas tuvo un rol protagónico en los intentos por convencer a los Pilagá de ‘reducirse’, esto es: desmovilizarse, aceptar instalarse en la Reducción y someterse al poder del Estado. De manera clara, la Reducción condensa dos dimensiones del ejercicio del poder en el que se despliega la tecnología disciplinaria (Foucault, 2001[1997]), p. 219), aunque en este caso se trata de un procedimiento civilizatorio, nacionalista y, simultáneamente, colonial.

Si la masacre de Napalpí muestra una cara del poder disciplinario al castigar el desafío a la soberanía *al interior*, la masacre de Rincón Bomba ilustra otra dimensión del ejercicio del poder *allá afuera* donde esos mecanismos disciplinarios no llegan y donde los indígenas devienen figuras susceptibles de ser escarmentadas, matadas, violadas, aniquiladas y desaparecidas. Entre el panóptico y la intemperie, entre la reducción y el monte, se despliega la violencia socio-espacial: al interior, la protección autoritaria; afuera, el castigo indiscriminado. La articulación de una y otra tiene un efecto performático: el indígena, en tanto sujeto-objeto sometido al poder deviene responsable de la violencia ejercida en su contra: al interior, por negarse a someterse a la soberanía del Estado; al exterior, por su condición de alteridad transgresora.

Volvamos a Rincón Bomba. En los años siguientes las reuniones colectivas –incluyendo las asambleas evangélicas, estuvieron casi proscritas y todavía en la década de 1950, eran objeto de hostigamiento por parte de la policía (Miller, 1979, p. 148). En las décadas siguientes, y bajo un seguimiento estatal mayor, la inscripción legal de las iglesias indígenas operó como salvoconducto (Matarrese, 2012, p. 114).

Después de la masacre, *Tonkiet* fue reducido a la Reducción de Bartolomé de Las Casas mientras el cacique de Oñedie, Pablito, fue destinado junto con un centenar de indígenas a la Reducción Francisco Javier Muñiz (Mapelman, 2015, p. 212), donde había sido edificado un ‘barrio’ dedicado a actividades madereras y agrícolas (Mapelman, 2015, p. 120). Algunas familias que se escondieron en el monte, volvieron después de un tiempo a sus asentamientos limitando cada vez más su movilidad en territorios tradicionales de caza, pesca y recolección de los que poco a poco se apropiaron

los productores ganaderos. Otros, se instalaron en comunidades como El Ensanche o *Namqom* en Formosa, lejos de sus comunidades tradicionales en los que incluso intentaron ser reconocidos como Qom. En todos los casos, los Pilagá tuvieron que someterse a prácticas territoriales aceptadas por el Estado como una mayor sedentarización y una menor movilidad entre comunidades (Mapelman, 2015, p. 126).

Disputas por reconocimiento, restitución, reparación

De varios modos y por distintas motivaciones, diferentes actores impulsaron sus propias versiones acerca de las masacres; en la mayoría de los casos, los militares, los responsables políticos y la prensa matizaron la escala de los hechos y justificaron la violencia contra los indígenas. En Napalpí, como afirmé, las versiones acusatorias contra los indígenas a nivel nacional se articularon a nivel local con la persecución a los sobrevivientes y a nivel regional con el hostigamiento a posibles testigos. En Rincón Bomba, a la mañana siguiente a la masacre, los militares destruyeron y quemaron las casas y los árboles del entorno y aplanaron el terreno con máquinas (Mapelman, 2015, p. 155). Asimismo, como también mostró Mapelman, elaboraron documentos administrativos –un día después de la masacre, que intentaban presentar la reunión indígena como una amenaza.

Después de que la demanda fuera interpuesta en el 2005, la Federación pilagá estableció una fluida relación con la documentalista Valeria Mapelman que les permitió a sus integrantes realizar un trabajo de memoria con los sobrevivientes y participar activamente en la realización de un documental (Mapelman, 2010). La participación en este documental y en un libro que se publicaría posteriormente (2015) les permitió a los Pilagá una agencia reflexiva, colectiva y emplazada en los desafíos de la representación acerca de los acontecimientos traumáticos articulada pero independiente de los escenarios judiciales. El documental y el libro tuvieron gran influencia en la difusión de la masacre, nutrieron al proceso de numerosas evidencias hasta el punto de ser incorporados como prueba en el juicio y fortalecieron a la Federación al mismo tiempo que esta última enfrentaba innumerables obstáculos para ser reconocida por parte de los gobiernos nacional y provincial (Amnistía Internacional, 2010).

A fines de diciembre de 2007, el juez federal formoseño Marcos Bruno Quinteros, autorizó excavaciones en el lugar dónde se inició la masacre y dónde hasta ese momento funcionaba el polígono de tiro de Gendarmería Nacional de Las Lomitas. Otras excavaciones fueron hechas en las intersecciones de la ruta nacional N° 81 y la provincial N° 28. Como resultado, se hallaron tres fosas y otros cadáveres en sitios como el Paraje la Felicidad y el

Kilómetro 30 en Pozo de Tigre y en Colonia Muñiz, siete kilómetros al este de Las Lomitas (Matarrese, 2012, p. 122).

Los caminos judiciales son sumamente intrincados y los límites a la justicia a veces provienen de las contradicciones del mismo movimiento. En el 2015 la Federación revocó el patrocinio de Díaz y García reprochándoles, entre otros, un “deficiente desempeño en los procesos judiciales, la falta de comunicación con la Federación y las comunidades Pilagá, y la falta de consulta previa, libre e informada”¹⁷. A partir de entonces la representación de la Federación la asumió Paula Alvarado; años después, Díaz y García se involucraron nuevamente a la causa a través de tres poderes otorgados por tres Pilagá a título individual.

El 4 julio de 2019 la justicia argentina reconoció la responsabilidad del Estado Nacional en la masacre¹⁸. En su sentencia, el Juez Federal de la Provincia de Formosa, F. Carbajal, en línea con los avances internacionales (Lenzerini, 2008), destacó la dimensión colectiva del daño afirmando: “la víctima es la comunidad étnica conformada por el pueblo originario Pilagá, representada por la Federación”¹⁹.

Días después, el Estado apeló la sentencia del juez Carbajal recurriendo a los mismos argumentos negacionistas de la Gendarmería; entre ellos, la idea del enfrentamiento armado, algo impensable en Argentina para otras demandas por delitos de lesa humanidad²⁰. En diciembre del 2019, tanto

¹⁷ Federación de Comunidades Indígenas del Pueblo Pilagá de Formosa. 2019. “Sobre la Matanza del Pueblo Pilagá: aclaraciones”, *Indymedia* 28, 2, 2019. <https://argentina.indymedia.org/2019/02/28/sobre-la-matanza-del-pueblo-pilaga-aclaraciones/>. Consultado: 8-04-2020. Para un análisis de esto sobre el caso de Napalpí, Cf. Salamanca 2010.

¹⁸ Federación de comunidades indígenas del Pueblo Pilagá c/ pen s/daños y perjuicios. Juzgado Federal de Formosa 1, 21000173/2006. La sentencia establece: (i) la sentencia misma como “un medio reparatorio”, ordenando su publicación en lugares de difusión institucional. (ii) la incorporación del día “10 de Octubre” en las efemérides nacionales como recordatorio de la “Masacre de La Bomba”, (iii) la redacción, impresión y distribución de un “material impreso de difusión para uso educativo, tomando como base los hechos que se tienen por probados en esta Sentencia” de manera conjunta con la Federación de Comunidades Indígenas del Pueblo Pilagá, (iv) La realización de un monumento conmemorativo de la Masacre por parte del Estado Nacional en el lugar donde sucedieron los hechos de “La Bomba”, el cual tendrá el emplazamiento y características que sea determinado por la Federación de Comunidades Indígenas del Pueblo Pilagá en acuerdo con la Municipalidad de la Ciudad de Las Lomitas”, (v) el otorgamiento de Becas estudiantiles (12 durante el plazo mínimo de 10 años, para la realización de estudios universitarios y terciarios para jóvenes integrantes de la etnia Pilagá y 30 durante el plazo mínimo de 12 años, para jóvenes escolarizados de la etnia Pilagá).

¹⁹ Apoyándose en la “Carta Africana sobre los Derechos Humanos y de los Pueblos” o “Carta de Banjul” del 27-VII-1981 y en la Constitución Nacional Argentina, Artículo 76 inciso 17.

²⁰ Comunicación personal, Valeria Mapelman, Buenos Aires, Argentina, 2 de febrero 2020.

Díaz y García como Alvarado apelaron la sentencia entre otros, por los montos de las indemnizaciones, inexplicablemente menores en comparación con los acordados a las víctimas del terrorismo de Estado. En febrero del 2020, la Cámara de Apelaciones de Resistencia confirmó la sentencia, reiterando la reparación colectiva al Pueblo Pilagá a través de la Federación. Sin embargo, en marzo de 2020 los abogados Díaz y García apelaron en varios términos la sentencia intentando llevar el caso a la Corte Suprema y, entre otros, impugnaron a la Federación para el pago de la indemnización y solicitaron indemnizar patrimonialmente a cada una de las víctimas en forma individual²¹; para esto recurrieron a los precedentes judiciales de las víctimas de la última dictadura y presentaron más de mil firmas de apoyo. La acción significaba un paradójico ataque a la organización que desde el inicio había encabezado la reivindicación y en contra de lo que la Corte Interamericana de Derechos Humanos estableciera días después en una sentencia favorable a otros Pueblos Indígenas en la Argentina acerca del ‘principio de auto-adscripción o auto-reconocimiento de la identidad indígena’ y el hecho de que el ‘derecho a participar en su propia vida cultural y a su identidad cultural abarca *sus propias formas de organización*’ (CIDH, 2020, p. 14). En la apelación que la Federación Pilagá hizo en diciembre del 2019 a través de Alvarado, exigió del Estado el reconocimiento de que los hechos ocurridos son un delito de Genocidio, además de que las reparaciones resultan insuficientes en cuanto a las medidas simbólicas (pedido de perdón estatal), no se pronunciaban sobre los territorios usurpados’.

Hoy en Argentina existen intensas discusiones, incluso al interior del movimiento de derechos humanos, acerca de la utilización del término genocidio. Como es bien sabido, el concepto de genocidio como tal surgió frente al Holocausto a mediados del siglo XX europeo, aunque las primeras prácticas sistemáticas de ‘exterminio de los pueblos vencidos’ son anteriores y provienen del universo colonial (Mbembe, 2011, p. 13). En contextos indígenas los primeros usos de la categoría en América Latina se dieron en Guatemala (CEH, 1992; Oglesby y Ross, 2009). En Argentina se retomaría el concepto para dar cuenta de la política de exterminio del último gobierno militar²². Varios autores nucleados en la Red de Investigadores sobre Genocidio han debatido sobre esa categoría a partir de su utilidad analítica (Delrio y Ramos, 2011), su potencia representacional (Pérez, 2011) y con-

²¹ Carlos Díaz y Julio García. Escrito presentado ante la contestación del traslado efectuado por la Cámara Federal de Apelaciones de Resistencia, Secretaría Civil (2020), en los autos caratulados Federación de comunidades indígenas del Pueblo Pilagá c/ pen s/daños y perjuicios Expte. N° 21000173/2006, 23

²² Tribunal Oral en lo Criminal Federal N° 1 de La Plata (19/09/2006).

tradiendo su supuesto anacronismo (Roulet y Garrido, 2011). El concepto cobró visibilidad nacional cuando en 2008 un ministro de la Corte Suprema de Justicia hizo un reconocimiento público al respecto (Zaffaroni, 2008), y en 2011 con el debate acerca del prócer ‘genocida’ Julio Roca (Bayer y Lenton, 2010). Kropff *et al.* (2019) articularon las dinámicas de acumulación de la tierra en Patagonia con la noción de ‘violencia estructurante’ (Pérez y Delrio, 2020), en consonancia con la definición *procesual* de Lenton (2014) para quien el genocidio “no se clausura mientras permanezcan las condiciones estructurales y simbólicas que posibilitan su continuidad”. Una ampliación de esta línea que conduzca a reconocer el largo plazo es también necesaria, ya que como resalta Alcida Ramos, “a diferencia del Holocausto judío del siglo XX, extremo y concentrado, el proceso de exterminio de los Pueblos Indígenas de las Américas es un fenómeno igualmente violento, pero de larga duración y que toma formas muy distintas” (Ramos, 2018, p. 83).

En el caso de Rincón Bomba, en septiembre 2019 se hizo una presentación solicitando un juicio por la verdad mediante una sentencia declaratoria por el delito de genocidio. En la sentencia de febrero del 2020, la Cámara de Apelaciones de Resistencia declaró legítima la pretensión de que sea reconocido el genocidio, pero restringió su aplicación a la dimensión conmemorativa al afirmar “que bajo dicho título ‘sea rememorada la fecha de la tragedia’”. El reconocimiento de si hubo o no genocidio implica no solo lo declamativo de la conmemoración sino la definición de la naturaleza de la violencia ejercida sobre la cual será posible instrumentar las medidas más adecuadas.

En Colonia Aborígen mientras tanto, las políticas de la memoria fueron tomando cada vez más lugar en la discusión pública, y los discursos y las prácticas políticas alrededor de la masacre también se fueron modificando. El lenguaje de la memoria y de la reparación que fue surgiendo se articuló poco a poco al lenguaje de la ‘deuda histórica’, noción que cobró importancia con la conmemoración de la Conquista de América y en los homenajes anuales por la masacre fue cobrando visibilidad e importancia la presencia de funcionarios políticos de cada vez mayor jerarquía. Paralelamente, las prácticas políticas también se empezaron a transformar. Entre 2005 y 2008, el gobierno provincial llevó a cabo el Plan de Desarrollo Indígena con fondos internacionales incorporando la idea de la reparación tanto en la justificación del proyecto como en algunos de sus componentes (Salamanca, 2019b). En 2008 el entonces gobernador pidió perdón en nombre del Estado a una ‘sobreviviente de Napalpí’ y le entregó una vivienda. En el 2015 después de muchos años de gestión de algunas organizaciones indígenas y algunos políticos locales fue aprobada la municipalización de

Colonia Aborígen Chaco²³. Aunque el acto impugnaba en sus principios la idea de ‘territorio indígena’ y reivindicaba la territorialidad estatal, legisladores y habitantes de la Colonia consideraron la medida un acto de reparación histórica. Probablemente, aquí se reparaba a las víctimas de Napalpí por intermedio de la reparación de la desigualdad estructural que los indígenas de la Colonia han enfrentado durante décadas como ciudadanos argentinos.

Esos cambios generaron una nueva dinámica relacional entre los indígenas y el Estado. Las gramáticas del genocidio y de la reparación se insertaron en un devenir histórico amplio y en una experiencia colectiva capaz de ubicar las violencias sufridas y las demandas de reparación en la dimensión cotidiana de las existencias actuales atravesadas por una situación de desigualdad estructural. Tanto en Napalpí como en Rincón Bomba reiteradamente se han puesto en evidencia los vínculos entre violencia y desigualdad y la forma en que las luchas por la memoria se inscriben en un devenir histórico de conquista permanente de derechos.

A distintos tiempos, las políticas de la verdad, la memoria y la justicia frente a ambas masacres también se empezaron a glosar en clave forense. A nivel nacional con procesos de restitución de cadáveres de indígenas asesinados en el marco de la llamada Conquista del Desierto²⁴. A escala local, mediante la búsqueda de evidencia arqueológica que, a diferencia de Rincón Bomba, en Napalpí hasta el momento (marzo 2022) no dio lugar a hallazgos significativos. Justamente en Napalpí ambas escalas se articularon en el 2018 cuando los restos de nueve indígenas que provenían del Museo de La Plata, partieron desde Buenos Aires con destino a un monumento escultórico provincial a edificarse en Colonia Aborígen²⁵. Las urnas fueron instaladas en la Casa de la Gobernación del Chaco en Resistencia. Mientras voces gubernamentales celebraban que los restos podían ser visitados ‘por toda la comunidad’ antes de ser restituidos, otras reivindicaban el derecho de las víctimas a descansar sin ser exhibidas. En marzo del 2020 se inauguró el memorial en Colonia Aborígen²⁶. Finalmente, las osamentas, convertidas en “los restos de los mártires de la masacre de Napalpí”,

²³ Ley 7657 (27/VIII/2015) de la Provincia del Chaco.

²⁴ Esta política tuvo como epicentro el Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata donde fueron expuestos durante décadas decenas de cadáveres. Recientemente (2003) se declaró esos vestigios ‘bienes patrimoniales a ser valorados y protegidos’ dejando sin efecto la ley de 1913 que los había declarado ‘patrimonio de la Nación’. Cf. Rodríguez, 2013; Arenas, 2011; Lazzari, 2011; Crespo, 2018.

²⁵ Creado por el Poder Legislativo a través de la ley 7923 del 30 de noviembre de 2016.

²⁶ “Emplazarán el memorial a las víctimas de Napalpí”, *Diario Norte*, 23/03/2020. <https://www.diarionorte.com/articulo/189061/emplazaran-el-memorial-a-las-victimas-de-napalpi>

fueron trasladadas a su destino final en julio del mismo año²⁷. Un año después y como consecuencia de la epidemia COVID-19, el 12 de junio del 2021 fallece Juan Chico en Resistencia, quien fuera uno de los principales promotores por la verdad de Napalpí.

En el marco del Juicio por la Verdad como crimen de Lesa Humanidad que promueve la Fiscalía Federal de Resistencia sobre la masacre de Napalpí, en septiembre de 2019 el Equipo Argentino de Arqueología Forense (EAAF) inició las excavaciones que semanas después permitirían el exiguo hallazgo de una sola persona. En consecuencia, se proyectó una segunda etapa, basada en el registro de nuevos testimonios de pobladores y la utilización de fotos aéreas y satelitales del lugar y registro filmico. Paralelamente, sobre la base de estas acciones y de la experiencia del movimiento de derechos humanos frente a los crímenes de lesa humanidad de la última dictadura (Andriotti Romanin, 2013) se emprendió un Juicio por la Verdad que estará desarrollándose durante los meses de abril y mayo de 2022 con la participación de indígenas y no indígenas que testificarán en Buenos Aires, Resistencia y Machagai²⁸.

Desplegándose al compás de lo contencioso, la necropolítica impulsa y suspende, a su propio ritmo, rituales destinados a sellar las heridas de los cuerpos insepultos. En Napalpí, ante la angustiosa evidencia de que los investigadores no encontraban fosas ni cadáveres algunos indígenas de la Colonia asumieron que los restos “se estaban escondiendo”. Esas personas, sin embargo, en ningún momento pusieron en duda la veracidad de la masacre y más bien reconocían y sugerían encomendar la tarea de búsqueda a un *pioxonaq* (líder tradicional con capacidad de interactuar con los no-humanos) que les hablara en su idioma tradicional²⁹.

²⁷ “Masacre de Napalpí: trasladan restos de indígenas asesinados al memorial que se inaugurará el domingo”, Chaco día por día, 18/07/2020. <https://acortar.link/jcWpfO>. Consultado el 10/3/2022.

²⁸ “Resistencia: el 19 de abril comienza el juicio por la Masacre de Napalpí, perpetrada en 1924 contra pueblos originarios y campesinos”, El Diario Ar, 7 de marzo de 2022. https://www.eldiarioar.com/sociedad/resistencia-19-abril-comienza-juicio-masacre-napalpi-perpetrada-1924-pueblos-originarios-campesinos_1_8809388.html. Consultado el 11/03/2022.

²⁹ La masacre de los Yanomami en 1993 se cubrió de un manto de incredulidad por la ausencia de cuerpos; de hecho, un conjunto de diputados federales convocó a la antropóloga A. R. Ramos a Brasilia para ‘esclarecer la ausencia de cuerpos’. Comunicación personal, A. R. Ramos, Brasilia, 2020.

Imagen 5

Melitona Enrique. Sobreviviente de la masacre de Napalpí.



Nota: Mural en la Escuela de la zona de “La Central”, Colonia Aborígen Chaco, 2019.

Foto del autor.

En Rincón Bomba mientras tanto, los restos humanos hallados de 27 personas fueron ‘levantados’ por los forenses y llevados a un juzgado

donde permanecen hasta ahora. Expuestos en memoriales solo posibles por el desplazamiento de lugares y tiempos, abandonados a la intemperie o resguardados en los sótanos de la justicia, los cuerpos en lugares extraños y el dolor por los rituales mortuorios suspendidos permanecen como una herida abierta (Chico y Fernández, 2008, p. 45)³⁰.

Además de los avances en políticas públicas sobre terrorismo de Estado³¹, las políticas públicas de la memoria frente a la violencia contra los Pueblos Indígenas cuentan con un piso de importantes avances en la investigación, visibilización y judicialización (Buckley-Zistel y Schäfer, 2014). La ONU en 2019 destacó la importancia tanto del proceso como del resultado, así como de una participación indígena plena y efectiva. A nivel regional la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) también ha llevado algunos procesos de reparación territorial (Contreras-Garduño y Rombouts, 2010) mientras que distintas comisiones de la verdad en Colombia, Brasil, Guatemala, Paraguay y Perú han reconocido las violaciones contra los Pueblos Indígenas (ONU, 2019).

Recurro aquí a las palabras de Saravia, un hombre pilagá de unos 40 años, a quien entrevisté en 2004 en *Namqom*, un barrio a las afueras de la ciudad de Formosa. En sus palabras se evidencia la necesidad de pensar en torno a una justicia interpelada por una masacre vivida a través de sus legados espaciales, por la ‘traición’ como coartada del despojo y la pobreza como amenaza y límite de las luchas por la justicia y la memoria:

Hubo una fusilada en Rincón Bomba, en Colonia Muñiz. Ahora en Colonia Muñiz hay una pista de aviación que es de un político grande, Joga [ex-gobernador de la provincia de Formosa]. Esa pista de aviación era todo rancharío, los aborígenes eran dueños. Ahora no, ahí era Colonia Muñiz. Ahora se divierten, se gozan y ellos no valoran nada, pero aunque yo no alcancé a mí me da dolor porque son mi comunidad, y para los hijos primitivos es doloroso, la sangre inocente fue echada sin enfrentamiento porque fue traicionada la comunidad, todos están desarmados, están haciendo sus cosas, están rezando a su Dios y fue un atropello, un sangrienta porque no tenían ni armas. Muchos murieron, los traicionaron, la gendarmería, los blancos. Ahora los de la gendarmería son amigos, se despertaron, ahora ellos nos respetan, pero quedamos sin tierra, ahí donde corría la sangre aborígen ahora

³⁰ Ver también CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Pueblo Maya c/ Guatemala. Sentencia 31/07/2002, Díaz y García supra 74.

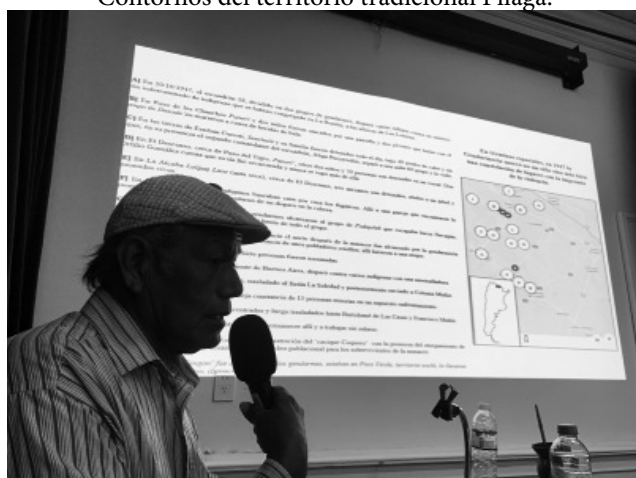
³¹ Además de distintos avances a escala nacional, a nivel regional, En 2012, se aprobaron los Principios Fundamentales para las Políticas Públicas sobre Sitios de Memoria, elaborados por el Instituto de Políticas Públicas para los Derechos Humanos. Cf. IPPDH-MERCOSUR, 2012.

es pista de aviación. Ahora no hay más aborígenes, pero ahí está la sangre fría de los inocentes, ahí empezó la matanza y después empezaron a perseguir. Hay un viejito que es mayor que yo pero ellos no se animan a contar. Se olvidan, no sé lo que les dan, les dan un sueldito, les dan cualquier cosa para que no cuenten.

La tierra de la que habla Saravia es un territorio tradicional que, de acuerdo con Sbardella y Braunstein (1991) se extiende en unos 20 000 km² y está conformado por una red de lugares que eran recorridos cíclicamente por diversos grupos de familias extensas y del que los Pilagá fueron sistemáticamente desalojados en un proceso histórico de violencia y despojo.

Imagen 6

Contornos del territorio tradicional Pilagá.



César Zalazar expone sobre las afectaciones territoriales de las violencias en el territorio pilagá. Museo Sarmiento, 30 de abril de 2023. Fotografía del autor.

Desde las comunidades pequeñas, de difícil acceso y separadas entre sí, los Pilagá –al igual que muchos otros Pueblos Indígenas del país, vienen luchando por sus derechos territoriales. Frente a la emergencia que significaba la expansión a gran escala del extractivismo y el monocultivo en el 2006 lograron la sanción de la ley 26160 que suspendía los desalojos e intimaba al Estado a realizar el relevamiento territorial de las comunidades³². Nodal en las reivindicaciones de los derechos de uso, posesión y propiedad, la noción de territorio dotó a las demandas de justicia por la violencia de un nuevo

³² Por sus escasos niveles de avance la ley sería prorrogada a través de otras tres leyes (N° 26.554/09, N° 26.894/13 y N° 27.400/17) y a la fecha presenta todavía un alto grado de incumplimiento. Cf. Salamanca (2021).

lenguaje³³. En Napalpí las víctimas empezaron a ser reivindicadas por haber muerto ‘luchando por el territorio’; lo que probablemente hoy en día significa hablar no de ‘propiedad’ sino de un conjunto de prácticas sociales posibles solamente por fuera del imperio de la violencia estatal.

El lenguaje de lo territorial habilitó además otras formas de justicia. En Rincón Bomba la consciencia colectiva del despojo a gran escala se articuló con la dimensión performativa del lenguaje jurídico del territorio. Sobre esta base poco a poco fue apareciendo el ‘sueño’ de recuperar las tierras que los Pilagá “perdieron con la masacre” entre las que sobresalen aquellas tierras que quedaron en manos de la Gendarmería después de 1947 y que se conocerían como *Penqole*’ en honor a una antigua habitante y víctima (Slagter, 2017).

En el 2010, después de ‘un sueño de cuatro años’, varias familias lideradas por Juana Segundo, decidieron “recuperar” las tierras con el apoyo de algunos integrantes de las ONG como el Instituto de Cultura Popular (INCUPO), el Centro de Capacitación Zonal (CECAZO) y el Servicio Jurídico de los Pueblos Indígenas (SERVIJUPI) (Slagter y Godoy, 2010). Al instalarse, los Pilagá encontraron viejos pozos de agua y una vasija demostrando que los procesos de recuperación pueden edificarse no solo sobre los rastros de violencia y muerte sino también sobre las prácticas territoriales tradicionales y los lugares del agua y de la vida (Yazzie y RislingBaldy, 2018). En el 2016, se tuvieron las primeras reuniones por el relevamiento con los funcionarios de gobierno, aunque sin avances (Slagter, 2017, p. 49), al igual que muchas otras comunidades de Formosa que no fueron relevadas hasta hoy (Salamanca, 2021).

Hoy en día *Penqole*’ tienen cada vez más habitantes, no tienen presiones de la Gendarmería ni de terceros y cuentan con energía eléctrica de la municipalidad (Ernesto Luberriaga, comunicación personal). No obstante, hasta el momento la Gendarmería mantiene la titularidad sobre esas tierras. Así, se evidencia el vínculo directo entre el ámbito jurídico y el de la justicia socio-espacial referido por el Relator Especial de Naciones Unidas: “existe una conexión clara entre la *impunidad* de los autores de violaciones flagrantes de los derechos humanos y la no concesión de una reparación equitativa y adecuada a las víctimas y a sus familias o personas a cargo” (Van Boven, 1993).

Las reacciones a la sentencia del 2019 mostrarían cuan latentes esta-

³³ La definición jurídica más clara de la noción de “territorio” fue establecida por el Convenio 169 de la OIT al afirmar que el concepto incluye ‘la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera’ (Artículo 13). En esa línea, La Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) establece la responsabilidad de los Estados en asegurar el reconocimiento y protección jurídicos de las tierras, territorios y recursos indígenas (Artículo 26) y el derecho de los pueblos indígenas a ‘mantener y fortalecer su propia relación espiritual con ellos’ (Artículo 25).

ban los anhelos de una justicia socio-espacial entre los Pilagá. Como señala AnneGustavsson, apenas cuatro días después de la sentencia, entre el 8 y el 12 de julio la Federación Pilagá realizó, de manera autónoma y sin la presencia de Alvarado, reuniones comunidad por comunidad haciendo una primera presentación del fallo. En esas reuniones se pedía a las autoridades de cada comunidad realizar asambleas para identificar aquello que “se necesita; llevar una lista de lo que se precisa y necesita en cada comunidad para crecer y fortalecerse”; articulándose aquí las reparaciones por las violencias en el pasado con la posibilidad de una vida colectiva en el futuro.

En las demandas comunitarias que fueron llevadas a la asamblea general el domingo 14 de julio en Ayo La Bomba, una y otra vez surgió el territorio. En esa asamblea en la que la Federación, la abogada Alvarado y otros acompañantes de la organización explicaron a los asistentes los detalles y los alcances de una sentencia cuya retórica jurídica y en castellano resultaba poco clara para el común de los Pilagá. Al ritmo de varias idas y vueltas e intercambios, mientras se iba haciendo claro qué compensaciones se ofrecían, la indignación empezó a rondar el ambiente al constatar que la sentencia no incluía al territorio o a las tierras de modo alguno como forma de compensación y en la asamblea se decidió rechazar la sentencia por esta razón (Anne Gustavsson, comunicación personal).

Seis meses después, los abogados Díaz y García (2020) exigen a través de una apelación la “restitución del territorio objeto del despojo, y la determinación, demarcación, titularización y registro de tierras y territorios”, para lo cual, afirman, es necesario “un trabajo de determinación del territorio ancestral, de demarcación y de estudio legal”. El relevamiento aún pendiente de las tierras y de los territorios previsto por la Ley 26160 y aquel necesario para el cumplimiento de las demandas jurídicas por memoria verdad y justicia se entrelazan nuevamente para reiterar la necesidad de diagnósticos territoriales con perspectiva histórica y de derechos humanos.

Comentarios finales

Los indígenas en América Latina enfrentan severos procesos de despojo por intermedio (o en el contexto) de la violencia de Estado y muchos de sus territorios son hoy el epicentro de la expansión de las economías extractivas. Las políticas de la reparación deben no solo restituir la verdad de lo ocurrido y juzgar a los responsables sino desarticular las bases de los procesos de acumulación económica de los que los indígenas son nuevamente víctimas privilegiadas. De la mano de las filosofías indígenas que vienen permitiendo reconocer que la tierra, los animales y la naturaleza, también pueden ser sujetos y objetos de violencia y, en consecuencia, de reparación

(JEP-Jurisdicción Especial para la Paz, 2018; Viaene, 2019).

Los indígenas chaqueños enfrentan hoy en día distintos tipos de violencia: la represión policial en sus barrios, el desmonte desenfrenado en sus territorios, las políticas del dejar morir de niños indígenas expuestos a la desnutrición y falta de agua. En la construcción de las condiciones socio-espaciales de ese círculo de violación permanente de derechos la violencia tuvo un lugar central.

Una “justicia transformadora” (Gready y Robins, 2014), y socio-espacial para el futuro exige desatar los nudos históricos de injusticia cuyos efectos permanecen hasta la actualidad. Una versión pluralista del paradigma de memoria, verdad y justicia exige descolonizar las relaciones con sujetos contruidos como *otros* cuya alteridad ha sido la base de una relación históricamente atravesada por diversas formas de violencia.

Y demanda reconocer las maneras específicas que las prácticas genocidas han tomado en América Latina y las zonas de frontera tradicionalmente habitadas por pueblos indígenas donde la violencia se despliega, como hemos visto en dos dimensiones: tanto bajo el dominio del Estado como por fuera de sus dispositivos de vigilancia, control y soberanía. Implica reconocer que la legitimidad de ese Estado está marcada por una impugnación originaria que se deriva de haberse construido *una y otra vez* sobre la base del despliegue de prácticas genocidas a través de las cuales se pretendía la destrucción de esos otros y de sus territorios de experiencia. Paradójicamente, también es necesario reconocer, ese mismo Estado cuya legitimidad ha sido impugnada es también un Estado del que hoy se exige justicia, reconocimiento, reparación y políticas públicas. En sus discursos y en sus prácticas, los indígenas de Napalpí y de Rincón Bomba reclaman una justicia colectiva, restaurativa y socioespacial, que dé lugar a relaciones más horizontales y justas con sus semejantes, con la tierra y con todos los existentes. Caracterizar en el conjunto de sus dimensiones la naturaleza de la violencia ejercida es un primer paso para imaginar alternativas de reconocimiento, reparación y restitución.

Referencias bibliográficas

- Alsina, J. (1995). *Formosa: su toponimia, su nomenclatura*. Editorial Rincón del Arandú.
- Amnistía Internacional. (2010). *Exigimos respeto. Argentina: La lucha de los pilagá del bañado La Estrella*. EDAI.
- Romanin, E. A. (2013). Decir la verdad, hacer justicia: Los juicios por la verdad en Argentina. *European Review of Latin American and Caribbean Studies/Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 94, 5-23.
- Arenas, P. (2011). Ahora Damiana es Krygi. Restitución de restos a la comunidad aché

- de Ypetimi. Paraguay, *Corpus* 1(1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.894>
- Arnott, J. (1934). Los toba-pilagá del Chaco y sus guerras. *Revista Geográfica Americana* I(7), 491. <https://www.berose.fr/article1014.html>
- Bayer, O. (coord.). (2010). *Historia de la crueldad argentina, Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Ed. El Tugurio.
- Beck, H. (1994). Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa. 1885-1950. *Cuaderno de Geohistoria del IIGHI Regional*, 29.
- Massé, J. B. (1904). *Informe sobre el estado de las clases obreras en el interior de la República* (vol. 1). Casa Editora Adolfo Grau.
- Butto, A. (2017). Rastros de violencia en las fotografías de la conquista del desierto (Argentina, 1879-1883). *Revista Sans Soleil. Estudios de la Imagen*, 9, 59-75.
- Buckley-Zistel, S. y Schäfer, S. (eds.). (2014). *Memorials in times of transition*, pp. 1-28. Intersentia. <https://doi.org/10.4000/temoigner.3789>
- Capdevila, L. (2013). *Colonialismos nacionales en acción: Experiencias militares en Chaco boreal en vísperas de la guerra, 1920/1930*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds.
- Chico, J. y Fernández, M. (2008). *Napalpí la voz de la sangre*. Secretaría de Cultura, provincia del Chaco. <https://redaf.org.ar/napalpi-la-masacre-impune/>
- Chico, J. (2016). *Las voces de Napalpí*. Secretaría de Cultura, provincia del Chaco.
- Corte IDH. (2019). Caso comunidades indígenas miembros de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) Vs. Argentina. Sentencia 6/02/2020. Fondo Reparaciones y Costas. Serie C, 400.
- Contreras-Garduño D. y Rombouts, S. (2010). Collective Reparations for Indigenous Communities Before the Inter-American Court of Human Rights. *Merkourios*, 27(72), 4-17.
- Cordeu, E. y Siffredi, A. (1971). *De la algarroba al algodón. Movimientos mesiánicos de los Guaycurú*. Juárez Editor.
- Crespo, C. (2018). Arqueología y Antropología Surandinas. Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos mapuche-tehuelche en la Patagonia argentina. *Estudios Atacameños*, 60, 257-273.
- Córdoba, L. (2017). Crónica de un final anunciado: la breve historia de Misión Pilagá. En César Ceriani (ed.), *Los evangelios chaqueños: misiones y estrategias indígenas en el siglo XX* (pp. 91-115). Rumbo Sur.
- Córdoba, L. y Braunstein, J. (2008). Cañonazos en “La Banda”: la Guerra del Chaco y los indígenas del Pilcomayo medio. En Nicolás Richard (comp.), *Mala Guerra: Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. Museo del Barro; ServiLibro; CoLibris.
- Dávila, L. (2015). Robert Lehmann-Nitsche. Pruebas contundentes sobre su presencia en Napalpí en tiempos de la masacre. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 37-46.

- <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68052>
- Delrio, W. y Ramos, A. (2011). Genocidio como categoría analítica: Memoria social y marcos alternativos. *Corpus* 1(2).
- Dell'Archiprete, A. (1991). *Lugares de los Pilagá. Hacia una Nueva Carta Étnica del Chaco II*. [https://doi.org/10.1017/9781108914086 do/i](https://doi.org/10.1017/9781108914086.do/i)
- Equipo Interconfesional de Misioneros. (1998). *Memorias del Gran Chaco*. Edipen.
- Foucault, M. (2001/1997). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- González Zugasti, E. (2012). Todavía estamos vivos: procesos identitarios y de resistencia étnica entre los mocovíes del suroeste chaqueño en los últimos cuarenta años. [Tesis de maestría]. Universidad Nacional de Misiones.
- Gordillo, G. (2004). *Landscapes of Devils*. Duke University Press.
- Gready, P. y Robins, S. (2014). From Transitional to Transformative Justice: A New Agenda for Practice. *International Journal of Transitional Justice*, 8(3), 339-361.
- Gustavsson, A. (2020). Siempre son dolores, cuando una culpa ajena ocupa un inocente. Fortín Yunká entre el archivo y las prácticas de memoria pilagá. En A. Vidal e I. Telesca (eds.), *Fortín Yunká (1919). Historia y Memoria del pueblo pilagá* (pp. 117-130). Sb Editorial.
- Gustavsson, A. T. E. (2018). *Imagen filmica, praxis expedicionaria y colonización: historias y memorias de los pilagá y criollos del Chaco argentino*. [Tesis de doctorado]. Universidad de San Martín.
- Henry, J. (1951). The Economics of Pilagá Food Distribution. *American Anthropologist* 53(2), 192-193. <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/aa.1951.53.2.02a00030>
- Holmes, C.; Sarah Hunt, S. y Piedalue, A. (2015). Violence, Colonialism and Space: Towards a Decolonizing Dialogue. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 14(2), 539-566.
- Hunt, S. (2014). *Witnessing the Colonial scape: Lighting the Intimate Fires of Indigenous Legal Pluralism*. Departamento de Geografía, Simon Frazer University.
- Instituto de Políticas Públicas para los Derechos Humanos. (2012). Principios fundamentales para las políticas públicas sobre sitios de memoria. IPPDH.
- Iñigo Carrera, N. (1988). La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940. Centro Editor de América Latina.
- Jáuregui, C. (2009). El “Negro Comegente”: Terror, colonialismo y etno-política. *Afro-Hispanic Review*, 28(1), 45-79.
- Jurisdicción Especial para la Paz. (2018). Acreditar como víctimas en calidad de colectivos de derechos al “Katsa Su”, gran territorio y a los 32 cabildos indígenas. Caso 2, 2018. Auto SRVBIT-079. Salas de Justicia.
- Kropff, L.; Pérez, P.; Cañuqueo, L. y Wallace, J. (comps.) (2019). *La tierra de los otros. La dimensión territorial indígena en Río Negro y sus efectos en el presente*. UNRN.
- Lazzari, A. (2011). Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos in-

- dígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia. *Corpus*, 1(1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.962>
- Lenton, D. (2018). De genocidio en genocidio. Notas sobre el registro de la represión a la militancia indígena. *Revista de Estudios sobre Genocidio*, 9(13), 47-61.
- Lenton, D. (2014). Nuevas y viejas discusiones en torno a la aplicabilidad del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el genocidio y los pueblos originarios. En J. L. Lanata (comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar* (pp. 32-51). CONICET; IIDyPCa.
- Lenzerini, F. (2008). *Reparations for Indigenous Peoples: International and Comparative Perspectives*. Oxford Scholarship Online. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199235605.001.0001>
- López, A. (2009). *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e identidades en comunidades mocovíes del Chaco*. [Tesis doctoral]. FFyL, Universidad de Buenos Aires.
- Mari, O. (1994). Inseguridad y bandidaje en el territorio nacional del Chaco. 1918-1940. *Cuadernos de Geohistoria Regional*, UNE.
- Mapelman, V. (2015). *Octubre Pilagá. Memorias y archivos de la masacre de La Bomba*. Tren en Movimiento.
- Matarrese, M. (2013). *Disputas y negociaciones en torno al territorio pilagá (provincia de Formosa)*. [Tesis doctoral]. FFyL, Universidad de Buenos Aires.
- Matarrese, M. L. (2012). Un recorrido histórico por el territorio pilagá. *Revista Pilquen*, 15, 95-104.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.
- Miller, E. (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Siglo XXI.
- Musante, M. (2013). Las reducciones estatales indígenas. ¿Espacios concentracionarios o avance del proyecto civilizatorio? [Ponencia presentada a las VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social]. Universidad de Buenos Aires.
- Oglesby, E. y Ross, A. (2009). Guatemala's Genocide Determination and the Spatial Politics of Justice. *Space and Polity*, 13, 21-39. <https://doi.org/10.1080/13562570902780910>
- ONU. (2019). Consejo de Derechos Humanos. Esfuerzos destinados a aplicar la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: reconocimiento, reparación y reconciliación. [Informe] (párr. 55).
- Pérez, P. (2011). Historia y silencio: La Conquista del Desierto como genocidio no-narrado, *Corpus* 1(2).
- Pérez, P. y Delrio, W. (2019). Cambios y continuidades en las (des)territorializaciones estatales en Río Negro (1878-1955). En L. Kropff, P. Pérez, L. Cañuqueo y J. Wallace (comps.), *La tierra de los otros: La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 31-70). Editorial UNRN.
- Ramos, A. (2018). ¡Vivos, contra todo y contra todos! Los pueblos indígenas de Brasil enfrentan el genocidio. *Revista de estudios sobre genocidio*, 9(13), 81-101.

- Ramos, A.; Crespo, C. y Tozzini, M. (2016). *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en el contexto de subordinación y alteridad*. Editorial UNRN.
- Rodríguez, M. (2013). Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. En C. Crespo (comp.). *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios* (pp. 67-100). Editorial Antropofagia.
- Romão, L. (2018). *Espacio público y disputas simbólicas por la memoria en Argentina: Los monumentos al Gral. Julio A. Roca en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y en San Carlos de Bariloche*. Teseo.
- Roulet, F. y Garrido, M. T. (2011). El genocidio en la historia: ¿Un anacronismo? *Corpus*, 1(2).
- Salamanca Villamizar, C. (2021). *Salir de la emergencia: cumplir la Ley 26.160 de relevamiento territorial, un paso urgente para garantizar la propiedad comunitaria indígena*. UNR Editora.
- Salamanca Villamizar, C. (2015). Políticas de la dictadura militar en una región de frontera. Espacios, tiempos e identidades en el Chaco argentino. *Revista de Estudios Sobre Genocidio*, 7(10), 157-176.
- Salamanca Villamizar, C. (2008). De las fosas al panteón: contrasentidos en las honras de los indios revividos. *Revista colombiana de antropología*, 44(1), 7-39.
- Salamanca Villamizar, C. (2006). *En Se glissant dans les fissures de l'utopie: Les Tobas aux frontières de l'Etat Nation argentin*. [Tesis de doctorado]. EHESS.
- Salamanca Villamizar, C. (2019a). Racismo socio-ambiental en la capital nacional del algodón, en C. Salamanca y P. Colombo (dirs.), *La violencia en el espacio. Políticas urbanas y territoriales durante la dictadura cívico-militar en Argentina (1976-1983)* (pp. 329-333). UNR-EHESS(IRIS)-Université Laval.
- Salamanca Villamizar, C. (2019b). Production, Development, and Environmental Policies: Paradoxical Landscapes in Colonia Aborigen Chaco (Ex-Aboriginal Reserve of Napalpí, Argentina). *IIPJ*, 10(5), 1-25.
- Sbardella, C. y Braunstein, J. (1991). Las dos caras de la tragedia de Fortín Yunka. En *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* (Informe de avance 90/91, PID Conicet 444/88).
- Slagter, D. (2017). El retorno del Pueblo Pilagá. *Revista Energía+* 17, 44-49.
- Schaller, E. (1986). La colonización en el territorio nacional del Chaco en el periodo 1869-1921. *Cuadernos de Geohistoria Regional*, 12, 144.
- Vidal, M. (2006). *Napalpi la herida abierta. La matanza de aborígenes del 19 de julio de 1924 en Chaco*. Librería de la paz.
- Van Boven, T. (1993). Estudio del Relator Especial relativo al derecho de restitución, indemnización y rehabilitación a las víctimas de violaciones flagrantes de los derechos humanos y las libertades fundamentales. Comisión de Derechos Humanos, 45º período de sesiones. E/CN.4/Sub.2/8/1993.

- Viaene, L. (2019). *Nimla Rahilal. Pueblos indígenas y justicia transicional: Reflexiones antropológicas*. Universidad de Deusto.
- Yazzie, M. K. y Baldy, C. R. (2018). Introduction: Indigenous peoples and the politics of water. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 7(1), 1-18.
- Zaffaroni, E. (7 de noviembre de 2008). El Estado argentino con los pueblos originarios también cometió un genocidio. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-114626-2008-11-07.html>

Documentales

- Mapelman, V. (2010). *Octubre Pilagá, memorias y archivos de la masacre de La Bomba*. <https://www.youtube.com/watch?v=ZWV-8P4MA00&t=29s>
- Slagter, D. y Godoy, J. (2010). *Penqolé. Legítimamente Indígenamente*. <https://www.youtube.com/watch?v=g2P0LJ8QxMA>. Consultado: 8-04-2020.
- Yazzie, M. y Risling Baldy, C. (2018). Indigenous peoples and the politics of water. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 7(1).

COLOMBIA



Colombia. Casos de genocidio y capítulos en los que se refieren.

Mapa: Carlos Salamanca y Clarisa Chervin, 2022.

Breve nota del contexto nacional

Al referirnos al caso colombiano, muy equivocada sería la idea de declarar la ausencia del Estado en el desarrollo de las prácticas de violencia a gran escala que se abordan en este libro aun sin la grandilocuencia de los discursos europeizantes. En primer lugar, en el largo despliegue de sus estrategias contra insurgentes, el Estado colombiano ha procedido una y otra vez a una intensa acción de estigmatización de los indígenas como aliados de las guerrillas, lo que sin duda ha sido suficiente para el desarrollo de prácticas de violencia a gran escala e incluso de exterminio que se extienden hasta el presente. En segundo lugar, si bien es mucho mayor la diversidad de actores armados que ponen en riesgo la supervivencia de los pueblos indígenas, esos actores están estrechamente implicados con prácticas estatales de control, disciplinamiento, pero también de abandono. Para algunos pueblos en efecto, el genocidio también se da por una perversa articulación entre tres elementos: el despliegue de distintas formas de violencia, las prácticas de clientelismo y abandono oficial y un impulso irrestricto a iniciativas extractivistas que limitan cada vez más la autonomía alimentaria de los indígenas. El revés de la muerte masiva de niños por desnutrición es un Estado que, en determinados territorios indígenas, ejerce soberanía a través de la violencia, distribuye los recursos públicos de manera inepta y corrupta e impulsa de manera ilimitada e incondicional el extractivismo convirtiendo ciertas regiones en zonas de sacrificio y a sus habitantes en sujetos susceptibles de ser sacrificados.

El caso colombiano da cuenta de la diversidad de actores que impulsan, contribuyen, participan o alientan las prácticas genocidas. En la mayoría de los casos se trata de actores vinculados a la ilegalidad (“disidencias”, narcotraficantes, movimientos armados desmovilizados, paramilitares, delincuentes “comunes”). En otros, de empresas mineras, extractivas o de infraestructura. Unos y otros, parecen dispuestos a eliminar por completo a un pueblo indígena determinado si este se encuentra situado en zonas o corredores estratégicos de armas, minerales, materias primas o narcotráfico, o bien de alta riqueza minera o de recursos naturales. Sí, la muerte a gran escala de los pueblos indígenas en Colombia se encuentra dentro de los límites de lo posible, no solo para el Estado sino para una amplia variedad de actores de la economía visible y oculta.

TIEMPOS DE VIDA Y MUERTE: MEMORIAS Y LUCHAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN COLOMBIA¹

Óscar David Montero De La Rosa²

Carlos Alberto Benavides Mora³

Yaid Ferley Bolaños Díaz⁴

Carlos Arturo Bravo Gutiérrez⁵

Presentación

El texto *Tiempos de Vida y Muerte* es un informe nacional de memoria historia de los Pueblos Indígenas de Colombia. Es una Reparación simbólica que hace el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) con los Pueblos Indígenas a través de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) por investigadores indígenas de la ONIC. El informe *Tiempos de Vida y Muerte* responde a esa Reparación Simbólica, mandatada en el Decreto Ley 4633 del 2011, donde se le exige al Estado construir una narrativa de la memoria histórica de la violencia contra los pueblos indígenas

¹ Este texto se deriva del Informe Nacional de Memoria Histórica de los Pueblos Indígenas titulado: *Tiempos de Vida y Muerte: Memorias y Luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia*, Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC y el Centro Nacional de Memoria Histórica de Colombia-CNMH, 2019. Bogotá, Colombia. Decidimos incluir este capítulo en respuesta a la importancia de este informe dentro del amplio abanico de publicaciones que existen sobre las graves violaciones a los derechos humanos que enfrentan los Pueblos Indígenas en Colombia que han llegado a involucrar su existencia.

² Líder Indígena del Pueblo Kankuamo, Sierra Nevada de Gonawindúa. Correo electrónico: oscar davidmontero@gmail.com

³ Investigador y profesor universitario. Actualmente Senador de la República de Colombia por la coalición del Pacto Histórico. Correo electrónico: carlosalberto1604@hotmail.com

⁴ Antropólogo del Pueblo Indígena Nasa, estudiante de Antropología Social en la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: antropologiasc25@gmail.com

⁵ Investigador estudiante de la Maestría en Antropología Social del Centro de Investigaciones Estudios Superiores en Antropología Social CDMX. Correo electrónico: sociologo.bravo@gmail.com

en Colombia con sus víctimas en el país, con los mismos Pueblos Indígenas. El equipo de investigación estaba compuesto por dos investigadores de la ONIC: Óscar David Montero De La Rosa del Pueblo Kankuamo y Yaid Ferley Bolaños Díaz del pueblo Nasa y por dos co-investigadores, Carlos Alberto Benavides Mora y Carlos Arturo Bravo Gutiérrez.

Imagen 1

Grabadora del informe Nacional de los Pueblos Indígenas *Tiempos de Vida y Muerte*: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia.



Nota: Archivo Daniel Sarmiento, 2018.

La investigación que tiene como resultado el informe *Tiempos de vida y muerte* a partir del cual fue elaborada esta contribución, tiene origen en un camino metodológico respetuoso dictado por la guía espiritual de los y las sabedoras de los Pueblos Indígenas que habitan en las distintas regiones de Colombia. Esto implicó seguir su orientación para realizar cada conversación, la elección de los espacios y sus tiempos.

La guía espiritual fue la médula metodológica a partir de la cual los y las investigadoras desprendieron las exploraciones conceptuales, las acciones de recolección de información y, la entrega del material escrito y no escrito para su validación. De este modo, quienes presentan las siguientes reflexiones de manera colectiva, recogen la decisión conjunta de caminar una forma diferente de indagar en las memorias del país y, por ende, una lectura diferenciada de los impactos del conflicto armado,

tejida por la Organización Nacional Indígena de Colombia y el Centro Nacional de Memoria Histórica.

Parte del equipo que llevó a cabo esta tarea es quien continúa el trabajo de divulgar sus principales hallazgos y elabora este documento, en busca de contribuir en la apropiación de las formas plurales de hacer memoria.

Cuando todo estaba oscuro nuestros Padres y Madres Espirituales nos crearon en pensamiento desde la Ley de Origen para mantener el equilibrio y la armonía de los mundos. Para esto nos entregaron elementos sagrados como el ayú, el tabaco, el yopo, las danzas y los cantos que nos permiten pagar, tributar, ofrecer y estar en conexión constante con la Madre Tierra, la dadora de la vida. Se nos encargó la responsabilidad de mantener la Memoria Viva, tarea que se escapa a la materialidad de la letra escrita, y que necesita la palabra y el pensamiento de nuestra gente; necesita del recorrer, el conversar en y con los territorios; navegar los ríos, caminar las costas, las sábanas, los desiertos, los montes y las selvas.

La Memoria Viva se expresa en la palabra, el trabajo, la comunidad y en los sitios sagrados, nos hace vivir señalando el camino de la lucha, el equilibrio y la armonía. Así, la investigación “Tiempos de Vida y Muerte: Memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia”, es en el marco del cumplimiento del mandato de la Ley de Origen para continuar perviviendo. Las orientaciones que recibimos de las autoridades espirituales fueron claras al respecto de trabajar con las memorias; nos señalaron que se debía armonizar desde los sitios sagrados el pensamiento que íbamos a recoger y de hacerse así, tendríamos la capacidad de seguir el camino trazado por los mayores y las mayores.

El primer paso lo dimos en la *Umunukunu Senunulang* (Sierra Nevada de Santa Marta), donde fuimos guiados desde el Banco del Mamo⁶ Mayor del Pueblo Kankuamo, *Narciso Villazón*. En la noche, con el calor y la llama viva del fuego y la luz de la luna llena, en medio de la Sierra, se nos entregó la “grabadora”, una mochila con elementos sagrados para guardar y cuidar el recuerdo, los sentimientos que provienen de la historia de los Pueblos Indígenas. Las palabras, el pensamiento de esperanza y el dolor, que muchas veces se hace devastador, han quedado impregnadas en estos materiales y

⁶ Hombres que han sido preparados, para orientar espiritualmente a los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Son las autoridades espirituales y, por tanto, quienes guiaron el proceso de investigación desde los pueblos para contribuir con la memoria histórica de las violencias ocurridas en nuestros territorios.

contenidos por esta mochila, ese es nuestro verdadero informe de memoria histórica de los Pueblos Indígenas.

Imagen 2

Pagamento a la Madre Tierra en el marco del inicio del tejido del informe Nacional de los Pueblos Indígenas de Colombia. Sierra Nevada de Santa Marta, 2018.



Nota: Archivo César Romero.

No obstante, estas palabras que se presentan ante ustedes intentan presentar de manera resumida parte de nuestra memoria. Por este medio queremos exponer lo que consideramos, son los elementos más importantes que de manera más amplia el lector encontrará en la edición extensa del Informe Nacional de Memoria Histórica de los Pueblos Indígenas, elaborado por la Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC y el Centro Nacional de Memoria Histórica-CNMH.

Tanto el Informe como este escrito, son producto de tres años de trabajo (2017-2019) en que la Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC y el Centro Nacional de Memoria Histórica-CNMH, aunaron esfuerzos para recorrer el país recogiendo la sabiduría y la palabra viva de nuestra gente que ha enfrentado las múltiples violencias desde la larga duración y que se ha agudizado con el conflicto armado. La diversidad de pueblos,

sus trayectorias históricas situadas en diferentes regiones, sus saberes contextuales y la integralidad de las diversas formas de familia y comunidad indígena las cuales fueron desarmonizadas al igual que el territorio, suponen un reto para este esfuerzo.

Siempre con el permiso y aprobación de las autoridades espirituales y políticas de cada territorio, convocamos a varias actividades para conversar, tejer, dibujar y pensar con delegados y delegadas de las distintas regiones del país. Para esto nos servimos de la estructura político-organizativa de la ONIC. En las cinco macro-regiones (Macro norte, Macro Occidente, Macro Orinoquia, Macro Amazonía y Macro Centro Oriente) organizamos diálogos de saberes y círculos de la palabra que hacen parte de las metodologías y pedagogías propias de los Pueblos. A cada evento se convocaba un hombre y una mujer delegados de las organizaciones zonales y regionales, de preferencia aquellos quienes estaban encargados de establecer y desarrollar la política de defensa de los Derechos de los Pueblos Indígenas, los Derechos Humanos y Paz.

Previamente a la realización de estas conversas, enlaces regionales indígenas, se aseguraban de tener los materiales necesarios para hablar de memoria como plantas, cuentas, semillas, tejidos y bebidas tradicionales, se disponían los horarios, se preparaban los espacios de conversación y la realización de recorridos de memoria en los que se caminó la palabra. Como complemento de estas actividades, se realizaban espirales del tiempo y cartografías de alteraciones producto del desarrollo de las violencias.

Tuvimos la oportunidad de acompañar algunas de las reuniones de carácter nacional y regional en las que se tocaban temas relacionados con las violaciones a los Derechos de los Pueblos Indígenas y los Derechos Humanos. Esto sucedió en el transcurso de los dos primeros años de investigación. Aquí se hace necesario expresar un agradecimiento a los coordinadores de las áreas de Derechos Humanos de las organizaciones filiales a la ONIC, a la Comisión Nacional de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y a la Comisión Nacional de Territorios, quienes nos invitaron a sus sesiones y compartieron información de primera mano.

Es necesario señalar que en este material nos concentramos en nociones propias que hacen parte de nuestras elaboraciones públicas y que permiten hablar de un cierto trazado común, más allá de las diferenciaciones de cada pueblo. Se trata de una valoración sobre la heterogeneidad que se va constituyendo en la lucha, logrando establecer esfuerzos comunes, sin reducirse u homogenizarse. Por eso hablamos de un tejido en semejanza al

proceso que usamos para hacer una mochila, un chinchorro, un canasto, una casa. Hilamos con las diferentes memorias vivas, entreveramos sus fibras, los recuerdos de dolor y resistencia, reforzamos los sentidos de pervivencia, de buen vivir y la denuncia del genocidio en nuestra contra.

El texto del que parte este resumen es un Telar que propone un abordaje en dos entramados. El primero desarrolla una reflexión sobre la larga duración de las violencias en contra de los Pueblos Indígenas y la exposición de las nociones de *Red Vital* y *Mala Muerte*. El segundo entramado presenta lo que ha significado la lucha indígena en los últimos 60 años, y la forma como se han estructurado nuestros principios de: Unidad, Territorio, Cultura y Autonomía en resistencia al genocidio y las prácticas violentas. Presentamos como la interrupción, la alteración y la administración de la vida, amplían la concepción del Territorio como Víctima que se encuentra en el Decreto con fuerza de Ley 4633 de 2011 por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas.

Por la brevedad de este espacio, únicamente lo usaremos para compartirles tres ideas centrales, que se presentan de manera más amplia en el Telar (libro) publicado bajo el mismo título de esta entrega. La Red Vital, la Mala Muerte y el Genocidio, son los entramados de sentido con los que quisiéramos que ustedes contaran a la hora de comprender las implicaciones que la guerra ha traído a nuestras vidas. Realizamos este ejercicio con base a la reivindicación de nuestro derecho a la memoria, es una expresión política por la cual esperamos se diversifiquen las coordenadas que guían el entendimiento del conflicto armado. Esperamos, contribuir en la difícil tarea de construir la paz y detener el sangrado que sigue hasta hoy en nuestros territorios y, en general, en todo el territorio nacional.

La Red Vital junta varias concepciones que se nombran a través de palabras como tejido, canasto, árbol de la vida, espiral, río. Con ellos expresamos de distintas dimensiones espaciales y temporales, la articulación de varias formas de vida en un todo. La red vital se teje desde el trabajo, en las formas de juntarnos y organizarnos, en la vida como comunidad, en los sitios sagrados, la palabra escrita en las piedras, la casa de los espíritus, los mundos de arriba, los del medio y los que se encuentran abajo.

La Red Vital configura nuestros principios de vida y de lucha: Autonomía, Cultura, Territorio y Unidad. Principios que hacen alusión a las conexiones que reproducen la pervivencia. La noción de Unidad, en EmberáDobida, *amba*, expresa una perspectiva relacional por medio de la cual existe todo. Un entramado de vida que está relacionado con los contextos históricos y sociales donde se constituyen las posibilidades de ser y estar en el territorio.

tensiones, aquí el sentido es preciso, no es una idea romántica o paradisiaca, sino el lugar donde se produce y reproduce la vida, con sus tensiones, conflictos y luchas. Desde ese punto de vista, existe una relación entre dimensiones territoriales, culturales, políticas, productivas y los seres que habitan, trabajan, se juntan, le dan sentido y organizan la vida. En la concepción de la Red Vital no hay superioridad de los seres humanos sobre los naturales y espirituales, tanto unos como los otros, hacen parte de un tejido compartido como se expresa en idioma NamTrik, *Wam puré kuchipik*, que hace posible la existencia, cuyo flujo y reproducción es fundamental para la pervivencia.

Pero no solo en los principios y en los sitios sagrados encontramos esta Red. Mientras se encontraba conversando sobre los principios de nuestro movimiento, Abadio Green, Líder Gunadule y expresidente de la ONIC aclaró:

Esa es la sabiduría, la conexión de todo, porque todos somos telaraña, somos un tejido y eso es lo que nuestros hermanos, hermanas nos han convocado para sentir; que somos un tejido, que nada es posible solo, nada es posible sola, todo es posible si hay un tejido. El animal grande que nos enseña en ese tejido es la araña, por eso la araña para la cultura Wayuu es impresionante, y para muchas culturas la araña es importante, es el tejido, es la mujer (ONIC y CNMH, Encuentro fundadores, palabras de Abadio Green Stocel, Silvania, 2018).

Desde esta mirada, seres humanos, naturales y espirituales constituyen la Red e interactúan en ella construyendo “ecosistemas esenciales para la vida”. Por ejemplo, la madera usada para construir una casa proviene de un árbol específico que ha sido cuidado por los seres humanos y que ha sido usada con un fin concreto; la posibilidad del uso de la madera depende del cuidado que se tenga con los árboles y la garantía de su reproducción. Igualmente, el árbol tiene una función vital para otros animales y, por lo tanto, su existencia es fundamental para todos los que habitan el lugar. De allí que, como mandato, se reitere con fuerza en las discusiones en torno a las prácticas territoriales, políticas, económicas y culturales, la necesidad de mantener el equilibrio entre nuestro paso por este mundo y el uso responsable de lo que se nos ofrecen en el territorio.

La Ley de Origen teje los hilos de vida y muerte, las relaciones entre seres naturales, humanos y espirituales: “cuando llueve se refresca la tierra y hace germinar las semillas, esas semillas producen plantas que dan los alimentos y ese alimento permite que las personas podamos hacer los pagos que son las ofrendas espirituales que hacemos los indígenas [...] y con ello se mantiene el equilibrio y el orden (Plan de Salvaguarda Wiwa, 2015, p. 36).

Imagen 4

En medio del tejido del informe, recorrimos los diversos territorios y lugares sagrados de los Pueblos Indígenas.



Nota: Al fondo observamos el cerro de los abechucos, lugar de pago para la armonía y equilibrio del Pueblo Indígena Pijao.

Foto: Archivo ONIC, 2019.

Otra forma de entender la Red Vital desde el origen es la denominación que hace de sí misma la gente amazónica: “gente de tabaco de oler” (región del bajo Caquetá) “gente del ambíl” (región de Caquetá-Putumayo) y “gente de huito y achiote”. Esas expresiones evidencian la centralidad de elementos y plantas sagradas que son parte de nuestros mundos y habitan en nosotros, son manifestaciones de los espíritus, de su fuerza impregnada en nuestro territorio y en lo que lo habita.

En la Amazonía también se habla de un árbol de agua como hidrografía y un árbol vehicular, que, junto con los cerros, configura los pilares sobre los que se sostienen los mundos. De modo que el río es uno de los organizadores más importante, mantiene el sistema circulatorio del mundo, por él fluye constantemente el pensamiento. A través de los ríos se organiza la vida cotidiana, al igual que los proyectos políticos. Por ejemplo, alrededor de las cuencas del río Caquetá y la del río Putumayo, se han conformado dos organizaciones políticas: Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas CRIMA y Consejo OIDA.

Al querer comprender los efectos del conflicto armado, es fundamental asumir esta integralidad presente en los diversos mundos, y la imposibilidad de dividir su totalidad entramada como Red Vital.

La configuración de la Red Vital: tiempos indígenas y del conflicto

La violencia del conflicto armado, de hecho, afecta esta concepción de la vida. La conquista estableció unos ciclos de violencia que hasta hoy no terminan. La conquista continua, es la expresión que utilizamos para mostrar cómo el conflicto actual hace parte de esa larga duración. Terratenientes, extractivistas del caucho y petróleo y carbón; los que quitan la tierra y la naturaleza, reproducen patrones de violencia que usa el racismo, el despojo, el confinamiento, el ataque a la cultura desde hace siglos y hoy siguen siendo los principales perpetradores. El conflicto que vivimos perpetúa las formas de dominación que están por la acumulación desmedida de capital sin importar las redes vitales.

También divide a los hermanos entre bandos en confrontación, los territorios son irrespetados al usarlos como teatros de guerra; huyen no solo las personas, también los seres naturales y espirituales. Pero esto ha sido un proceso histórico de más largo aliento que conecta viejas y nuevas violencias. Entendido en la larga duración, el conflicto armado se expande hasta el proceso de “conquista” y colonización; esto supone que las redes vitales han sido sometidas por formas directas o por medio de maneras sutiles al control, la destrucción y, a maneras impuestas de administrar nuestras vidas que han cambiado, renovándose con el paso del tiempo. Asumir la existencia de un conflicto extendido por cinco siglos significa, entre otras cosas, reconocer nuestra *pervivencia*, en Nam Trik⁷, *Murpønttramik*.

Asumimos el reto del entendimiento de la noción de conflicto o *ckinopøsrìkpubik* en Nam Trik, que no se sitúa en las mismas coordenadas temporales y de entendimiento a las que estamos acostumbrados. No significa esto que no estén en diálogo con ellas, sino que para nosotros y lo hacemos como llamado también, es importante redefinir conceptos, formas y modos de nombrar, con las cuales se hace alusión a la violencia, sus causas y efectos. Las interrupciones, las alteraciones y las formas de administrar⁸ nuestras vidas que produce la guerra, son comprensiones sobre lo que le sucede a la Red Vital en situaciones de violencia generalizada como la que produce el conflicto armado.

El líder Marcos Yule del Pueblo Indígena Nasa expresa con claridad esta idea, cuando conversamos al respecto del conflicto armado, nos explicó que:

Los Pueblos Indígenas lo hemos vivido, bueno, y en América lo hemos vivido desde 1492 ¿no? con la invasión, la conquista española en que se exterminaron

⁷ El Nam Trik es la lengua del pueblo indígena Misak.

⁸ Así denominamos las formas en que los actores armados y los intereses extractivistas sobre nuestros territorios pretenden organizar la vida y la muerte produciendo el genocidio indígena.

muchos pueblos a la fuerza, pero también muchos pueblos resistieron de diferentes maneras estratégicas, algunas replegándose hacia las montañas, otros con el mestizaje mezclándose con el español, bueno algunos dicen que doblegándose, pero no eso es una estrategia y los otros como el caso del Pueblo Nasa entre otros pues fue hacer resistencia también a la fuerza, que lo hizo la Gaitana (ONIC y CNMH, entrevista líder indígena Pueblo Indígena Nasa Marcos Yule, Caloto, 2017).

Estas palabras hacen posible distinguir un llamado importante: el conflicto armado ha resaltado una noción específica de violencia que enfatiza ciertas prácticas de guerra en nuestra contra. Pero es necesario incluir prácticas de violencia que tienen su origen mucho antes que incluso se estableciera la república, y este hecho ha sido marginado en las nociones normativas o subordinadas en el derecho occidental. Por ejemplo, la afectación al territorio o el despojo de tierras indígenas para ejercer la soberanía europea y por supuesto el despojo contemporáneo, que progresivamente ha venido interfiriendo la Red Vital.

Así, se hace necesario reconocer que:

Nosotros venimos sufriendo de una violencia terrible por parte del blanco en su rol de colono, de evangelizador, de terrateniente, de empresario, o de actor armado, desde hace mucho tiempo antes de que aparecieran las guerrillas y los paramilitares contemporáneos. Esta historia encarna racismo, sed de riqueza, apropiación de territorios ancestrales, incomprensión a los indígenas, imposición de un modelo de desarrollo donde incomodamos. El que hace pocas décadas se hayan acuñado conceptos como “desplazamiento forzado”, “confinamiento”, “masacre”, “conflicto armado”, no significa que los hechos a que ellos se refieren no se vengán repitiendo de manera ininterrumpida en nuestras comunidades desde que llegaron los españoles. El conflicto armado no ha reemplazado esas otras violencias históricas, antes bien se ha superpuesto a ellas y las ha reforzado (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Betoy, 2013, p. 15).

Así, las violencias ejercidas están presentes no solo en las prácticas armadas, en las acciones bélicas entre bandos, sino en el mantenimiento de intereses y proyectos económicos que organizan, intentan administrarnos, interrumpen y condicionan las posibilidades que se desenvuelven en la Red Vital. Por ejemplo, al conversar con las mujeres reunidas en unos de los mambaderos⁹ en el departamento del Amazonas, una mujer nos compartió

⁹ Los mambaderos son espacios sagrados donde nos reunimos los pueblos indígenas de la Amazonía, para conversar con los sabedores espirituales. Reciben su nombre debido a la importancia que tiene la mambear, es decir, mascar la hoja sagrada de coca pulverizada.

su reflexión sobre las implicaciones de la economía extractiva de oro en el Río Caquetá sobre el cual se concentran actores armados que se benefician y promueven esta actividad.

Ustedes son muy afortunados, tienen tierra donde sembrar, ríos donde pescar, en cambio de dónde vengo yo, ya no tenemos ríos limpios donde pescar, yo vengo de la comunidad de Manacaro, una comunidad que queda por allá, en el río Caquetá en donde los pescaditos al igual que nosotros están contaminados con mercurio, es lo único que nos deja la minería a nosotros, en el 2014 nos sacaron muestra de cabello y resultó que yo tenía como 20.1% de mercurio y todos los que vivimos allá estamos contaminados, a nosotros el conflicto no nos mató con las armas, ni derramamos la sangre, nos mató en vida, todos los días morimos en silencio, nuestros ojos lloran todas las noches porque arden, nuestros pulmones duelen, nos hormiguea el cuerpo, nos cansamos rápidos, muchas veces uno siente que la muerte está llegando pero no, es vivir agonizando y eso que hay más gente que tiene en su cuerpo más mercurio que yo (ONIC y CNMH, lideresa E. Faerito, del Pueblo Indígena Murui, Comunidad de Mocagua, 2018).

La destrucción de la Red Vital: preocupaciones de un futuro sin futuro

La violencia sexual contra los Pueblos Indígenas se articula a las condiciones estructurales de desigualdad y marginalidad que constituyen la sociedad colombiana. En este contexto, los actores armados alteraron e interrumpieron la complementariedad como principio de orden en la Red Vital. Las violaciones sexuales y el uso de los cuerpos femeninos, como espacio-medio para ejercer el control territorial y social, devienen de la raíz patriarcal y colonizadora que predominaba en los actores armados en disputa, degradados al punto de deshumanizar a la mujer indígena, Warmi, en la lengua gunadule, de la misma forma que lo hizo con el enemigo. De hecho, según la Corte Constitucional citando a la CIDH refiere que la violencia sexual buscaba “humillar, aterrorizar y lesionar al ‘enemigo’, ya sea el núcleo familiar o la comunidad a la que pertenece la víctima” (Const, Auto 092/2008, M. Cepeda).

La violencia sexual y sus usos como práctica genocida representan la degradante tendencia del conflicto armado colombiano por incluir la población civil en la confrontación y convertirlos en “objetivo militar”¹⁰, donde

¹⁰ Un objetivo militar es aquel objeto/sujeto sobre el cual se despliegan de manera abierta los diferentes repertorios de violencia usados por los actores armados. Al mencionar que la población civil ha sido declarada objetivo militar, se pretende llamar la atención de las

se evidencia, en muchos casos, que los Pueblos Indígenas en Colombia son y fueron individual y colectivamente objetivo militar de todos los actores armados en el país. De este modo, la especificidad de las formas de violencia que recaen sobre la mujer indígena configura una violación del todo, en la medida en que ella es la dadora y defensora de la vida, la historia, el pensamiento, la sabiduría y la Memoria Viva de los Pueblos Indígenas.

La discriminación y el racismo estructural han provocado la permanencia de otras violencias que, aunque generalmente se excluyen del marco del conflicto, están conectadas con procesos de desplazamiento desde el campo a la ciudad. Una evidencia de esto es el caso de la menor Yuliana-Samboni Muñoz, proveniente de un territorio indígena en el Cauca, abusada sexualmente y asesinada por un arquitecto de la alta sociedad bogotana. Es el desgarrador recuerdo de estas brutales marcas del pasado y sus huellas en el presente. La violencia desplegada contra esta niña Yanacona de siete años, habitante de un barrio popular de Bogotá con su familia, desplazada por el conflicto armado, puso de presente una vez más el aberrante potencial destructivo del racismo, la misoginia y la desigualdad.

Otro caso es el de la abogada Claudia Maritza Castiblanco, quien sometió a esclavitud y trata de personas a una mujer del Pueblo Indígena Carapana proveniente del municipio de Mitú en el Vaupés. Con engaños y aprovechándose de la condición de embarazo de la mujer indígena, la abogada prometió pagarle un sueldo de 250 000 pesos por trabajar en su casa ubicada en el barrio Chapinero de Bogotá. Sin embargo, nunca recibió salario alguno, ya que la abogada arguyó que de este estipendio debía deducir los pasajes de Mitú a Bogotá; luego, al romper un plato por accidente, la abogada le adjudicó a la mujer indígena una deuda más de 5 000 000 por el supuesto valor del objeto decorativo; con ello, pensaba someterla a esclavitud por 20 meses más.

Este tipo de violencias, expresan el carácter de la explotación de los cuerpos de mujeres y niñas indígenas. Sin embargo, existe un correlato en términos generales, de la histórica relación de discriminación y racismo estructural en detrimento de los pueblos indígenas en Colombia que se reproducen hasta el presente. Un ejemplo de esto, son las declaraciones de la gobernadora del departamento del Magdalena, Rosa Cotes Zúñiga, refiriéndose a la coyuntura de la Minga por la defensa de la Vida, el Territorio, la Democracia y la Paz, dijo sin sonrojarse y con perfecta convicción que “mis indígenas no son como los de la Minga, aquí son aterrizados, inteligentes y

prácticas de violencia enfocadas en desintegrar los procesos organizativos territoriales, generalmente, a través de señalamientos y estigmatizaciones sobre pertenecer a uno u otro actor y legitimar la violencia armada en su contra.

preparados”. En la expresión “mis indígenas”, la gobernadora denota la cosificación histórica contra la que luchan los pueblos y por la que fueron sometidos a trabajos forzados y esclavización.

Por otra parte, estos regímenes de cosificación y explotación, no solo ocurre sobre los cuerpos, por el contrario, se conectan directamente con los territorios. Para los Pueblos Indígenas es claro que existe una codependencia entre los proyectos extractivos (“proyectos de desarrollo”) y las diferentes formas de violencia que interrumpen, alteran e intentan administrar de forma obligada la Red Vital. Este es un punto de reflexión que compartimos entre pueblos, porque hemos experimentado la forma en que aquello que nos venden como progreso o desarrollo, es precedido por prácticas violentas que acaban y destruyen con nuestras vidas.

El Pueblo Indígena Wayuu y la problemática con la explotación del carbón con el Cerrejón, ahí se conecta el Pueblo Indígena Yukpa en la Serranía del Perijá y la problemática con la Drummond, el pueblo Embera Katío y Zenú con Cerro Matoso y la represa de Urrá. Esos puntos son claves porque tanto la represa como las multinacionales, han dejado unos paisajes devastadores, pero además de eso han generado desplazamiento, han desaparecido centros poblados enteros. En Antioquia los Embera Chamí, han sido afectados por la Anglo Gold Asahnti canadiense y en el Cerro Careperro que es sagrado, la explotación por parte de Muriel Mining Corporation. En Nariño y Putumayo, por ejemplo, tenemos el problema con el Pueblo Indígena Awá y Pueblo Indígena Pastos con el oleoducto trasandino, específicamente Ricaurte, Barbacoas y Tumaco, que pasa por territorio indígena Awá, siempre es afectado además porque lo han destruido por parte de los actores armados afectando el Río Mira y el Río Guisa. El Pueblo Indígena Nasa, en el norte del departamento del Cauca, todos los problemas que afrontan por el monocultivo de caña de azúcar, los ingenios en la zona incluyendo las del Señor Ardila Lule. Las petroleras en territorio indígena U’wa y Sikuani entre Arauca y Casanare, la disputa por el tema del sitio sagrado del Cocuy (ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Indígena Kankuamo Óscar Montero, Guatapurí, 2018).

Estas violencias en el territorio influyen en las prácticas de trabajo, en las relaciones entre los pueblos y en general en las posibilidades de futuro. Las formas en que la naturaleza se usa y se apropia por diferentes intereses con el propósito de la acumulación del capital, son de las preocupaciones más urgentes que tenemos en la actualidad, así como las interrupciones que esas prácticas implican a nuestra vida, a un futuro en el que pervivamos como pueblos. Consideramos que:

El ser creador nos entregó todas las cosas que se encuentran en la superficie de la tierra y lo que se encuentra en el subsuelo es del ser creador y por lo tanto le pertenece a la madre tierra, es por eso, por lo que no debemos tocarlo. La tierra en la cual nos encontramos es un ser viviente y las minas hacen parte de ese campo; la mina es la vida de la tierra y representa la sangre de la tierra. El plan del ser creador es respetar la vida en todas sus manifestaciones, si tocamos el subsuelo la tierra se acaba y moriremos. La historia nos dice que las minas son seres encantados, en ella se encuentran los animales más grandes, rasquiñosos y malos que existieron en la tierra. Por eso el ser creador los dejó debajo de su talón. Si tocamos estos seres contaminarán el agua, el aire y el espacio; porque la grasa de estos animales que fueron encantados es muy venenosa y causan grandes enfermedades a la humanidad, si lo tocamos el espíritu de estos animales nos consumirán y moriremos sin remedio (ONIC y CNMH, entrevista Líder Pueblo Indígena Murui, Comunidad Cartagena-Amazonas, 2018).

Esto es importante porque en las discusiones en torno al conflicto armado, sus víctimas y la reparación, el territorio es casi siempre marginado, considerado secundario o una suerte de elemento simbólico imaginado, que no tiene una concreción material. Es por esto nuestra insistencia para dar cuenta de los proyectos económicos que amenazan a los territorios, y que usualmente son considerados como externos al contexto de violencia. Por el contrario, los proyectos extractivos, el despojo de tierras para los monocultivos, la contaminación y los desvíos de ríos y arroyos, hacen parte constitutiva del conflicto y son estos los que desarmonizan el territorio y le dan la condición de víctima.

Por tanto entendemos que la relación que se establece entre *Naturaleza-Red Vital-Conflicto Armado* es de varios niveles: primero, de permanencia histórica, en el sentido de considerar que la noción de una naturaleza subordinada a lo humano para la acumulación recorre la trayectoria de las violencias; segundo, de presente, donde hablamos desde la certeza de que existe una relación entre apropiación de la naturaleza, apropiación del territorio y conflicto armado; tercero, un futuro, donde la sensación de devastación y progresiva degradación ambiental, anuncia una transformación de los conflictos, o mejor, un desplazamiento hacia el centro de las razones del conflicto de la naturaleza como objeto en disputa.

Las preocupaciones expuestas acerca de la relación que existe entre múltiples proyectos de desarrollo y extracción con el conflicto armado, hablan de una proliferación de conflictos ambientales que se mezclan con las formas, prácticas y tendencias del conflicto armado como ciclo de guerra. Esta, que parece usualmente una preocupación marginal, está en el centro de nuestras luchas en el presente, fundamentalmente porque enuncia prácticas que apuntan

a la fractura general de la vida y sus posibilidades de un futuro; la interrupción definitiva de la Red Vital y la propagación de la Mala Muerte, como claramente se agudiza con el incremento desproporcionado de la deforestación.

Imagen 5

Mujer del Pueblo Barí rechaza las violencias contras las mujeres.



Foto: Archivo ONIC.

Mala Muerte

Cuando llegaron los españoles y vieron a nuestras abuelas cargadas de oro comenzaron a matar, colgaban sus cuerpos en los árboles y les abrían la boca para que mostraran los dientes, por eso se llamó así el lugar.

Nugali = el que muestra los dientes.

MUMAL GUNADULE, abuela

Las Memorias Vivas sobre el conflicto armado refieren a una violencia –esa que habitualmente da a entenderse por “la violencia”, que hace parte del repertorio impuesto por la “Conquista” y que, por lo mismo, es eminentemente el producto del mundo de los “conquistadores” que genera abruptas interrupciones, alteraciones y formas impuestas de administración que intervienen en la Red Vital y, en ella, el cómo se vive y se muere. Memorias Vivas que reiteran diferentes maneras de dar cuenta de la magnitud de la violencia. Entre las reiteraciones, la *Mala Muerte* expresa una forma de enunciar la violencia y de relacionar los efectos del conflicto armado.

Hablar de *Mala Muerte* puede sonar raro. Toda muerte es mala, se podrá decir, así como se dice que ninguna muerte es oportuna. Pero lo cierto es que en cualquier sociedad *hay formas buenas y malas de morir*, que no siempre son equivalentes a las nociones corrientes que imperan en el Occidente liberal contemporáneo sobre cómo morir de manera digna o indigna.

En todas las sociedades existe una idea razonablemente consensuada sobre cómo es deseable morir y cómo no. Para nosotros esto es claro, tenemos rituales y conocimientos herencia de nuestros ancestros para preparar el paso de nuestros muertos a los otros mundos. Puede ocurrir que una forma de buen morir para los hombres de un pueblo guerrero sea justamente en la guerra, aunque, claro, en la guerra propia por la defensa de la cultura y el territorio. Esta tiene sus reglas particulares, su orden, su sentido particular del honor y de remuneración en el más allá. Una buena muerte no implica necesariamente una muerte pacífica.

Otra forma de verlo es según las ideas que cada cultura tiene de lo que es estar muerto o estar vivo; de dónde termina el dominio de la Vida y comienza aquel de la Muerte. Para nosotros es clave dejar claro que la Muerte no puede ser entendida como un mero hecho de cesación de las funciones vitales, tal y como las entiende la medicina occidental. La muerte y la vida son acuerdos sociales sobre lo que cada una es; en nuestro caso estos acuerdos están dados por la Ley de Origen, el Derecho Mayor o la Ley Natural y dependen de cada cosmovisión. De hecho, bien se puede sintetizar el problema al darnos cuenta que, en la gran mayoría de culturas, la muerte es una prolongación de la vida; *la muerte tiene su propia vida*. Tiene una fuerza que

emana y contamina a quien no sabe cómo mantenerla a raya; un ejemplo de esto, muy conocido, es el de eso que se suele conocer popularmente como “hielo” de muerto, que enferma a los niños cuando van sin protección a los cementerios o a las funerarias.

Esa es la muerte que cae sobre la vida débil, que se cuela en ella y la enferma. Pero también esa fuerza, bien manejada, se prolonga hacia la gente y el mundo para producir vida. En muchos pueblos Quechua hablantes, la palabra que antiguamente se utilizaba para las momias era la misma para decir semillas: *mallqu*. La fuerza de los muertos, si era atendida con ofrendas y temida, se revertía a traer vida y prosperidad a los vivos, por ejemplo, mediante bebidas como la chicha que por ser sagrada le prodigaba fuerza adicional a nuestra gente. Podemos entonces, por lo mismo, decir que todos le rendimos culto a nuestros muertos; son formas de reconocer y respetar la vida actual y venidera, son formas de mantenerlos vivos en el tiempo y en el espacio, en la Memoria Viva.

A esto hay que sumar el hecho que, en muchos pueblos, la muerte como tal solo llega mucho tiempo después de que la persona ha fallecido clínicamente. En algunas ocasiones, su espíritu (es decir, la fuerza esencial que sintetiza su vida) pervive entre los vivos durante el tiempo en que el cadáver se descompone, y por esa razón se precisa de un segundo entierro, como en el caso Wayuu. En otras ocasiones, se mantiene mucho más tiempo, a veces eternidades. Para nuestros hermanos amazónicos y de su piedemonte, los abuelos y los taitas son gente de poder que aprendió a vivir más allá del desgaste de su cuerpo y que, por lo mismo, nunca han desaparecido. Por eso mismo, los abuelos o los taitas de hoy en día, los que son muy poderosos, saben cómo reunirse con esos ancestros, algunos de los cuales vivieron hace 200 o 300 años.

Una buena muerte debe ser coherente con situaciones de esta índole. Para no ir más lejos, tiene lugar cuando se tiene certidumbre de que el cuerpo será manipulado de una manera que respeten los arreglos culturales propios sobre lo que es morir y lo que es la muerte. Que se honren los tabúes, o sea, las divisiones infranqueables entre los muertos y los vivos, que habitualmente se enfatizan mediante la ofrenda de frutos, flores, alimentos, bebidas o danzas, o siguiendo ciertos protocolos estrictos sobre quién puede o no puede acercarse a los restos mortales y cómo debe manipularlos y disponerlos.

Cuando no se respetan esas divisiones; cuando por algún tipo de constreñimiento (la presencia de actores armados, ciertamente, pero también la imposición misionera o las imposiciones de salubridad del sistema médico occidental) se nos obliga a desatender nuestros muertos, esa fuerza que estos contienen se desborda; reclama la deuda que con ella tenemos, y

produce muy distinto tipo de efectos, por ejemplo, genuinas epidemias de histeria que también pueden ser virales; deja de ser fuerza para la vida y se vierte sobre el mundo de los vivos, contaminándolos de muerte. *Eso, ni más ni menos, es el Terror*: cuando estando en vida se está como muerto. La mala muerte es un síntoma claro del terror.

Imagen 6

Funeral del dirigente Nasa Genaro Yonda del Resguardo de Mosoco, zona Tierradentro.



Nota: Yonda fue maltratado, encañonado y fusilado por la extinta guerrilla de las FARC el 10 de septiembre de 1987.

Finalmente, la expresión brutal de la Mala Muerte podemos leerla en uno de los momentos de más dolor y presencia en la memoria de su gente es la masacre ocurrida en el resguardo Indígena Tortugaña, Telembí:

Cuando hombres de la guerrilla de las FARC asesinaron a catorce compañeros y compañeras indígenas Awá [entre estos, tres hombres de la guardia indígena y dos mujeres en estado de embarazo a quienes les arrancaron sus hijos del vientre], forzando además el desplazamiento masivo de más de 400 indígenas del

Resguardo (pronunciamiento público de autoridades indígenas, zona Telembí, Pueblo Awá, 4 de febrero 2017).

Mediadores entre la Vida y la Muerte

Las afectaciones de esta índole son claramente identificadas por nuestras autoridades, que a su vez son los que se encargan de intervenir en las situaciones causadas por la Mala Muerte. De esto contamos con varios ejemplos, por el espacio traemos el siguiente. En el proceso de restitución de tierras del Resguardo Embera Chamí de San Lorenzo, ubicado en el departamento de Caldas, se puede ver con claridad la forma en que la muerte, a raíz de la guerra, altera los tiempos de la Vida y la Muerte.

Entre las décadas de 1980 y 1990, la expansión de los grupos guerrilleros como las FARC-EP y el EPL en la región de Caldas, junto con el posterior arribo de las fuerzas paramilitares, generaron fuertes disputas armadas sobre los territorios indígenas, usados como corredor estratégico entre la región central y pacífica. La muerte violenta aumentó considerablemente en la región. Apenas en el Resguardo de San Lorenzo se habla de, por lo menos, quince fosas comunes. Al ser los cuerpos sembrados “sin una despedida, [han causado] un desequilibrio en el territorio y en su espíritu” (*El Espectador*, 2016). Esta situación es percibida como una “dolencia” que padecen la comunidad y su territorio, heridas que se proyectan en la vida humana. Es una situación que revierte en desorden social y psíquico, y que produce enfermedad; contagio de la Vida por la Muerte.

De igual manera, en la Sierra Nevada de Santa Marta, nuestros hermanos Iktu reconocen como un problema la existencia de “muchos de los cuerpos sepultados como resultado del conflicto armado, situación [que] está afectando directamente la salud” (Plan de Salvaguarda Pueblo Arhuaco, 2015, p. 139). De acuerdo con la explicación de los Mamos, los cuerpos deben ser reubicados porque de lo contrario “no sería posible restablecer el equilibrio que se requiere en estos casos como medida para minimizar las enfermedades y las muertes que conllevan” (Plan de Salvaguarda Pueblo Arhuaco, 2015, p. 139). Al dispersarse la Mala Muerte por los territorios y provocar alteraciones en los seres que habitan la Madre Tierra, se hace imprescindible el conocimiento de los sabios y sabedores, pues ellos poseen el poder para intervenir en las alteraciones que provoca la guerra y entrecruzan las desarmonías materiales e inmateriales. En este aspecto, la guerra ha significado uno de los más preocupantes problemas dado que produce el debilitamiento del conocimiento y cuidado de los mundos.

Los Mamos ya lo habían advertido: “vienen tiempos difíciles, la guerra va a aumentar en nuestros territorios y la paz está lejos. Estamos tristes y

preocupados porque los espíritus se muestran vestidos de *bunachus* [o sea, de ‘blanco’, de no indio]” (Plan de Salvaguarda Arhuaco, 2015, p. 138). La Mala Muerte es, entonces, una manera en que entendemos la muerte violenta y la muerte en el conflicto armado.

Pero, además, como es previsible en estas situaciones, la Mala Muerte se extiende y se reafirma con la propia aniquilación de nuestros sabedores (Jaibanás, Mamos, Thé’ Walas, Paye, Tachi Nave, abuelos, taitas, etc.). No por nada, las y los mayores, la gente de conocimiento y de poder, los que equilibran la Vida y la Muerte y entre los secretos del mundo y la gente, han sido blanco prioritario de las distintas organizaciones armadas que han buscado sembrar el terror en nuestros territorios, se elimina a quienes tienen la capacidad para restaurar y mantener el equilibrio.

Nuestro entendimiento de lo que nos rodea, del territorio es, casi por regla general, el de algo determinado por fuerzas del mundo que se interconectan y hacen posible la existencia. En ese sentido, nuestros sabedores y mayores son quienes entienden esa relación entre tales fuerzas, y logran preservarla de manera armónica, para que la Vida fructifique, que en muchos casos han sido objeto de los actores armados por sus conocimientos para protección de ellos o para obligarlos a hacer el mal al enemigo. Son garantes del cuidado de los mundos, ni más ni menos, y, por ende, su asesinato, así sea el de una sola persona con estos dones, tiene el genuino talante de un *genocidio*.

Estas violencias contra lo que, a primera vista puede leerse contra una sola persona, adquiere un carácter colectivo, en tanto los sabedores no son únicamente aquellos que nacen con el don, sino que, sus conocimientos, corresponden a un acumulado de experiencias e historia heredada por generaciones. La especificidad de sus conocimientos está directamente relacionada con cada territorio, plantas, animales y lugares sagrados, de los cuales se hace un experto. Dependiendo de cada pueblo, trabaja de manera colectiva con otros sabedores y, ocasionalmente en solitario, hasta que encuentra a quien formar para continuar con su labor. De tal manera, las acciones armadas y las violencias dirigidas en su contra no solo pueden entenderse de manera individual, sino como práctica genocida, en tanto elimina de manera parcial o integral, conocimientos específicos de un pueblo indígena.

Sin duda, la Mala Muerte es una de las interrupciones en la Red Vital que más se reiteró en los recorridos y conversaciones con los mayores y la comunidad en general. Al ser conscientes de la coyuntura actual del proceso de implementación del acuerdo de Paz, en lo que va de noviembre de 2016 a la fecha (octubre de 2019) van asesinados más de 170 líderes y lideresas indígenas, nos explicaron que una de las implicaciones de esta interrupción en la red vital, es que tiene un carácter progresivo. Así, la

muerte que ocurre en el presente proviene de aquella que ocurrió con anterioridad, son la acumulación del desbalance que representó la desaparición de pueblos enteros en el pasado. Esa energía desbordada impregna nuestro presente y de allí la necesidad por detener el derramamiento de sangre, sus efectos se prolongarán hasta alcanzar las próximas generaciones, alterarán su vida, la de nuestros hijos y nietos, la de los hijos de todos. El llamado es a detener el *genocidio*.

Imagen 7

“Si nos van a matar callados, mejor que nos maten hablando”,

Fredy Antonio Arias Arias, 1972-2004.

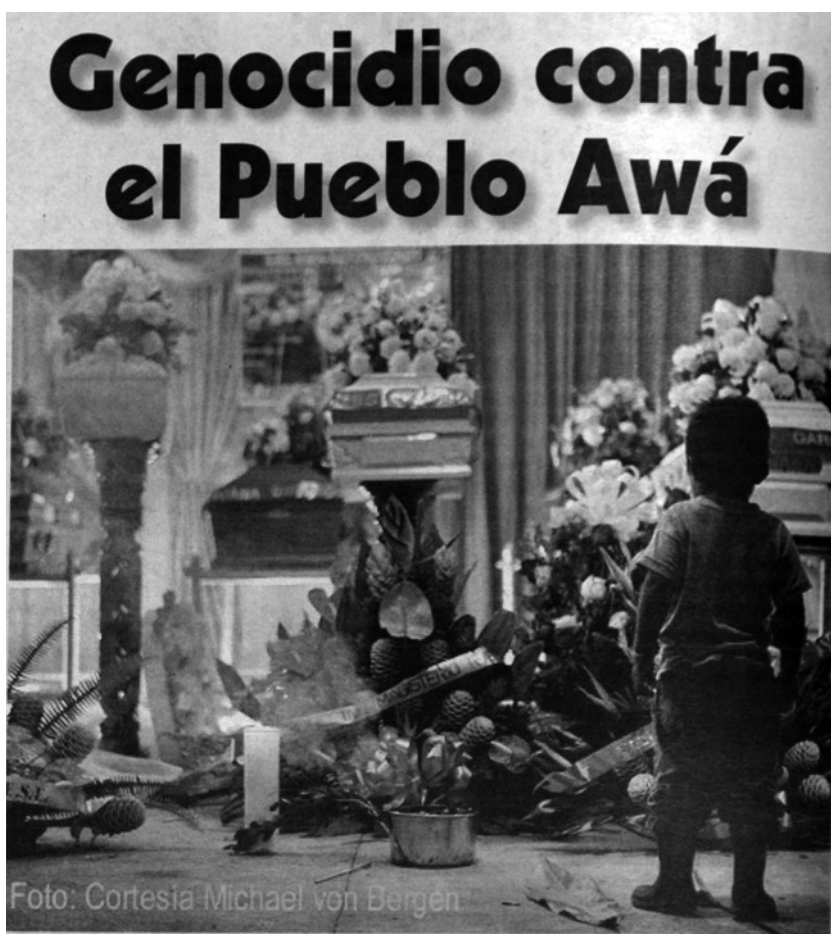


Foto: Archivo ONIC, cortesía Michael Von Bergen.

Genocidio

Las interrupciones, alteraciones y pretensiones de administrar nuestra vida, han conducido a una situación que fue definida por la Corte Constitucional de Colombia en términos de exterminio físico y cultural. Resulta claro, que se han configurado prácticas reiteradas y estandarizadas –derivadas de estructuras vigentes desde hace más de cinco siglos– que en el contexto de guerra actual han llevado al borde del exterminio a la gran mayoría de los Pueblos Indígenas del país y, por ende, a una situación de genocidio.

Asumir el genocidio más allá de su raíz jurídica implica acercarse a su dimensión política que tiene que ver con el ejercicio de poder para la reorganización de una sociedad mediante la violencia contra un grupo, en nuestro caso, este proceso se ha caracterizado por configurar la reiteración de ciclos de guerra entrelazados desde la “conquista” hasta hoy.

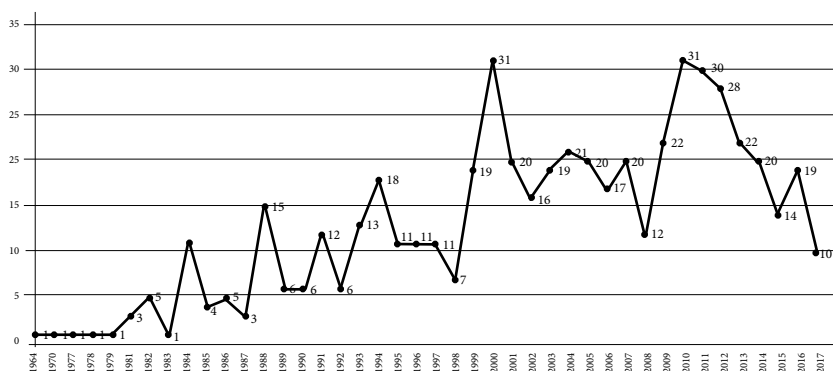
El conflicto armado o en Nasa Yuwe ûpa tel tu'sa puuyi yuwe ha sido parte fundamental en la producción de este contexto genocida, que es funcional y se halla articulado al mercado, a la explotación de la naturaleza y la imposición de esta, en tanto política de desarrollo defendida desde el establecimiento. En los diferentes recorridos, intercambios y entrevistas con líderes, mayores, jóvenes y mujeres, se hace evidente la amenaza a la existencia indígena, el filo sobre el que se mueve su vida y donde se configura la Red Vital que permite su reproducción. El conflicto, también llamado manásima en la lengua Sikuani, no solo ha atacado de frente a los Pueblos Indígenas; también los ha contaminado, ha logrado quebrar las fibras más íntimas y necesarias para la perpetuación de sus mundos. La consejera Aida Quilcué expresa: “Más allá del conflicto, nos están exterminando, se han perdido las armonizaciones de acuerdo con nuestros usos y costumbres, en la Guajira, la explotación del carbón secó el agua”.

Los planes de salvaguarda son muestras claras de que nos hemos preocupado de manera concreta por entender, darle sentido y proponer respuestas ante lo que consideramos ha sido un acto de destrucción sostenido en nuestra contra, son producto del Auto 004 de 2009 donde se declaran a unos pueblos en vía de extinción física y cultural, hoy formulados 39 planes de salvaguarda para los siguientes Pueblos Indígenas: Wiwa, Kankuamo, Arhuaco, Kogui, Wayuu, Embera-Katío, Embera-Dobidá, Embera-Chamí, Wounaan, Awá, Nasa, Pijao, Koreguaje, Kofán, Siona, Betoy, Sikuani, Nukak, U'wa, EtteEnnaka-Chimila, Yukpa, Gunadule-Kuna, Eperara-Siapidaara, Misak-Guambiano, Zenú, Yanacuna, Kokonuko, Totoró, Murui Muina-Huitoto, Inga, Kamentzá, Kichwa, Kuiva, Jiw, Hitnu-Makaguan, Bari y Pueblo Kisgo. Como ya lo hemos manifestado con anterioridad sabemos de manera específica de los efectos sistemáticos de la violencia en nuestra contra, incluso la

hemos categorizado en intereses agrupados alrededor de cuatro elementos: el control territorial y su pérdida; el modelo económico y la crisis humanitaria; el homicidio selectivo a nuestra dirigencia; y las paradojas de la globalización de los derechos indígenas (ONIC, 2014, pp. 15, 19).

Incluso, desde 2004, con el Informe oficial sobre Colombia realizado por Rodolfo Stavenhagen (2004), Relator Especial de la ONU, se hace alusión a la violencia en nuestra contra en términos de “verdaderos genocidios y etnocidios [...] orientados a “descabezar y desorganizar” (ONU, 2004, p. 9). Esta ha sido una constante en nuestra historia de lucha, como vemos en el gráfico 1, los asesinatos a líderes y lideresas indígenas se suceden reiteradamente desde la década de los setenta y ochenta justo cuando se logran las recuperaciones de tierras y se conquista el reconocimiento de nuestros derechos territoriales en todo el país. De ahí en adelante, cada dos o tres años se presenta un repunte de los asesinatos, siendo el año 2000 y 2010 los años en que más gente fue asesinada de manera selectiva.

Gráfico 1
Asesinatos selectivos a líderes y lideresas indígenas 1964-2017.



Nota: Elaboración del equipo de investigación, a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

¿A qué se debe esta situación? Aunque una respuesta que suele plantearse en el ámbito público habla de nosotros como sujetos aislados a los que la violencia lo sorprende desde una suerte de “afuera” con el que nunca hemos tenido que ver, lo cierto es que, al revisar la historia de nuestros proyectos políticos desde la década de los setenta, nos impide sostener este argumento. Las múltiples fuentes de la violencia responden precisamente a propuestas de carácter político explícitas. De esta forma nuestros principios Unidad, Cultura, Territorio y Autonomía se recrean y relacionan entre sí

para generar el Tejido Vital que sostienen nuestras afirmaciones políticas, lo que se convierte en una forma de resistencia para los objetivos de los diferentes actores y en la principal causa de la violencia.

Imagen 8



Nota: Desde los tiempos de la invasión, los Pueblos Indígenas han resistido y luchado por el reconocimiento de los Derechos; sin embargo, sus luchas son reforzadas desde la década de los setenta hasta el presente.

Foto: Archivo ONIC.

Por ejemplo, el Taita Víctor Jacanamijoy del Pueblo Indígena Inga nos recordó esta compleja situación:

En el 86 fuimos electos 22 compañeros para representar a la ONIC, de esos 22 solamente estamos vivos dos, 20 han muerto, creo que el único que murió por enfermedad fue, que en paz descanse, el finado Anatolio Quirá; verdad? por un cáncer, una metástasis que sufrió. Todos los demás fueron acribillados, asesinados, aquí el familiar de Piranga, Piranga fue asesinado, Luis Arturo Lucas, se acordarán muchos de Córdoba, Secretario General, él fue uno de los que sufrió cuando acribillaron en Córdoba a 5 de los compañeros incluido el señor conductor, pero así fueron asesinados o masacrados en ese periodo 86-90 entonces debo decir que soy sobreviviente de ese periodo (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, Taita del Pueblo Indígena Inga Víctor Jacanamijoy Jajoy, finca Java Liviana, 2018).

Nuestro llamado histórico por el respeto a la autonomía no se reduce al permiso para ejercitar formas propias de autogobierno, ni la noción de territorio es exclusivamente un llamado al reconocimiento del lugar donde se vive. Más bien, estos principios son el aprendizaje del recorrido de nuestros ancestros, de nuestros mayores que vienen reivindicando derechos, con especial fuerza desde toda la segunda mitad del siglo XX; se fundamentan como la respuesta frente a los intentos de múltiples actores por colonizar, alterar e interrumpir nuestras vidas. En este punto, por lo tanto, es importante resaltar la relación que existe entre la distribución de las fuentes de la violencia y los principios. Podemos decir sin temor a equivocarnos que esa distribución responde a la imposibilidad manifiesta de los actores armados de gobernar nuestros mundos y sumirlos a regímenes específicos, lo cual resulta en el ejercicio de formas de violencia en crecimiento.

Por ejemplo, en las pasadas dos décadas entre 1996 y 2016, la crisis humanitaria que produjo la guerra, concentró el mayor número de registros de desplazamiento (ver gráfico 2) y significó el riesgo de desaparición de 70 Pueblos Indígenas, 39 de estos reconocidos por la Corte Constitucional y otros 31 que por su peso demográfico han venido enfrentando dificultades para pervivir, pero principalmente por la expresión sistemática de la Mala Muerte en su Red Vital.

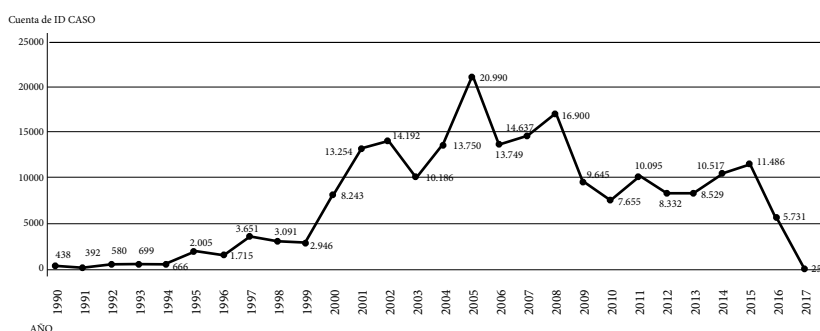
Los efectos de desplazarse forzosamente no son los mismos para un pueblo que tenga un número reducido de personas (entre 100 y 500). De este conjunto de pueblos con menos de 100 habitantes hacen parte: Tinigua, Yamaleró, Makaguaje, Pisamira, Tsiripu, Eduria (Taiwano), Piaroa, Wipijiwi, Muinane, Yaruro, Dujos. Y entre 100 y 200 habitantes: Judpa, Yauna, Barasano, Okaina, Yohop (Hupdu), Amorua, Chiricoa, Nonuya, Kawayari. Entre 200 y 500 habitantes: Yuri, Matapi, Kacua, Achagua, Carijona, Tatuyo, Tariano,

Yagua, Masiguare, Nukak, Jiw, Carapana y Bora. En tal caso, el desplazamiento implica una probabilidad mayor de desaparecer; “aunque no siempre el bajo índice demográfico puede leerse como alarma de extinción, lo cierto es que el equilibrio de este factor sí es un aspecto de crucial importancia en la perspectiva de existencia de cada una de estas sociedades como pueblos diferenciados” (ONIC, 2013, pp. 8-9).

Y como claramente lo ha expresado el Pueblo Indígena Eperara Siapi-dara, “nos hemos convertido en un estorbo para todos en nuestras propias tierras, todo apunta a que nos vayamos vivos o muertos”.

Gráfico 2

Registros de víctimas indígenas por desplazamiento forzado 1990-2017.



Nota: Registro Único de Víctimas de la Unidad para la Atención Integral y Reparación de las Víctimas - UARIV.

Aunque el genocidio en nuestra contra no solo se expresa en las cifras, si creemos pertinente que el país pueda reconocer las dimensiones de lo que hasta el momento ha sido registrado por nuestro sistema de información (ver imagen 9). Si tenemos en cuenta que en el país somos 1 905 617 de indígenas, lo que representa el 3,4% de la población nacional, las cifras aquí presentadas son por lo menos un llamado a detener la actual tendencia al aumento de la violencia en nuestros territorios. Reiteramos nuestro llamado a que cese el derramamiento de sangre y el sangrado a nuestra Madre Tierra, nuestra apuesta milenaria siempre ha sido la de respaldar la paz, en primera instancia porque la violencia se lleva a cabo en nuestros territorios, por arrebatarnos su control, y en segunda instancia, porque consideramos que reproducir una política de guerra, antes de acabar los problemas de la nación, los hace asfixiantes, genera contextos genocidas y desvirtúa todo aquello consignado en nuestra Ley de Origen, Derecho Mayor o Ley Natural, pero igualmente en lo que está en nuestra Constitución Política.

Imagen 9



Nota: Elaboración del equipo de investigación, a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de ONIC.

“A nosotros nos están matando todo el mundo. El único llamado que hacemos al país es que no nos sigan matando. Queremos morir de viejos allá en la selva, en la montaña, en la Sierra...al lado de nuestra gente”

ÓSCAR MONTERO,
Líder Indígena Kankuamo

¡Cuenten con nosotros para la Paz, nunca para la Guerra!
Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC

Referencias bibliográficas

- ONIC. (2014). Estudio sobre genocidio y crímenes de lesa humanidad en curso: El caso de los pueblos indígenas de Colombia. ONIC.
- ONU. (2004). Informe del relator especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. Rodolfo Stavenhagen.

ONIC. (2013). Proyecto Pueblos Indígenas en riesgo de extinción en Colombia.

Entrevistas

ONIC y CNMH, Encuentro fundadores, palabras de Abadio Green Stocel, Silvania, 2018.

ONIC y CNMH, entrevista líder indígena Pueblo Indígena Nasa Marcos Yule, Caloto 2017.

ONIC y CNMH, lideresa E. Faerito, del Pueblo Indígena Murui, Comunidad de Mocagua 2018.

ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Indígena Kankuamo Óscar Montero, Guatapurí, 2018.

ONIC y CNMH, entrevista Líder Pueblo Indígena Murui, Comunidad Cartagena–Amazonas, 2018.

ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, Taita del Pueblo Indígena Inga Víctor JacanamijoyJajoy, finca Java Liviana, 2018.

Planes de salvaguarda

Plan de Salvaguarda Wiwa, 2015, p. 36.

Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Betoy, 2013, p. 15.

Plan de Salvaguarda Arhuaco, 2015, pp. 138-139.

Leyes

Const, Auto 092/2008, M. Cepeda.

TEJIENDO CAMINOS PARA VOLVER AL ORIGEN: EL PUEBLO INDÍGENA KAKATWKWA ENTRE LUCHAS Y GENOCIDIO EN COLOMBIA¹

Óscar David Montero De La Rosa²

“Si nos van a matar callados, mejor que nos maten hablando”

FREDY ANTONIO ARIAS (1972-2004)

Líder indígena del Pueblo Kankuamo.

El Origen: el espiral de la vida y el caminar de los Pueblos Indígenas en Colombia

“Pero si ya nos mataron eso no tiene remedio, ¿para qué se recuerda?”, dijo uno.

“Para fijar en la memoria la historia que no debe repetirse”, respondió el otro.

“Entonces, ¿qué hay que hacer con los culpables?”, replicó el uno

“...Habrá que pedirles que se asombren y se espanten de lo que han hecho,
para que no lo vuelvan a repetir...”, concluyó el otro.

MAYORES KANKUAMO, *Hoja de Cruz*, 2006.

Cuando todo estaba oscuro todo era pensamiento e idea y nuestro padre creador Kaku Serankua se extendió en forma de caracol (espiral) desde las partes más bajas de la Sierra hasta las más altas, los Chundwas (mal

¹ Este texto es gracias y producto del trabajo que coordiné para el Pueblo Indígena Kankuamo con el informe titulado *Tejiendo Caminos para Volver al Origen: Informe de las Desarmonías en contra del Pueblo Indígena Kankuamo durante la violencia de la larga duración*, informe entregado al Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y Garantías de No Repetición –SIVJRNR– en marzo 29 de 2021 en mi comunidad de Chemesquemena.

² Líder y sobreviviente victorioso del genocidio en contra del Pueblo Indígena Kankuamo. Defensor de la Vida y el Territorio de los Pueblos Indígenas en Colombia, Politólogo, Especialista en Gobierno y Políticas Públicas, Asesor de la Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC; Co-Coordenador del Primer Informe Nacional de Memoria Histórica de los Pueblos Indígenas de Colombia ONIC-CNMH, Investigador internacional asociado del Observatorio Violencia, Criminalización y Democracia. Correo: oscar davidmontero@gmail.com

conocidos como pico Colón y Bolívar), para dejarnos a cada uno de nosotros un territorio ancestral, sagrado y tradicional para que lo habitáramos por todo el tiempo, ubicado en lo que hoy se conoce como los departamentos del Cesar, Magdalena y La Guajira.

Este territorio denominado *Umunukunu Senunulang* fue dejado por nuestro padre creador Kaku Serankua, a sus cuatro hijos que tuvo con Saga Seynekun (la Madre Tierra negra y fértil), los conocidos hoy como: “Kakatwkwa, Iku, Wiwa y Kogui”. Estos pueblos o hermanos mayores como se nos conoce tenemos la obligación de cuidar, preservar y mantener a la *Umunukunu Senunulang* en constante equilibrio y armonía entre el hombre y la naturaleza. Si uno de nosotros llega a faltar, llegaría el caos y los problemas, por eso hay que pagar, ofrendar y dar alimento a los espíritus tanto buenos como malos, dado que ellos son los dueños de todo lo que existe en la naturaleza, y nosotros solo somos parte integral de ella. De los cuatro Pueblos, ha sido el Kankuamo el que ha sufrido de manera más sistemática y continua los embates de guerra y por esto en algún momento de la historia llego el caos y la Sierra, que consideramos como una mesa con sus cuatro patas, estuvo a punto de quedar desequilibrada.

Imagen 1

Territorio Ancestral del Pueblo Indígena Kankuamo, febrero 13, 2021.



Nota: Fotografía del autor, archivo personal.

La Sierra Nevada de Santa Marta constituye, al igual que Colombia, uno de los lugares en el Abya Yala con mayor riqueza étnica y cultural, después de México y Brasil; es uno de los países con una diversidad única en la tierra. En ella están los hijos e hijas de la selva, el fuego, el agua, los páramos, mares y desiertos; guardianes que, por cuidar su territorio como espacio de vida, les ha costado el exterminio físico y cultural, traducidos en una violencia que aún continúa.

Los Pueblos Indígenas somos hijos de la Tierra, más no sus dueños; tenemos como principio de vida dejada desde el Origen por los padres y madres espirituales para cuidar y protegerla. Esta se hace desde los propios principios de vida que tenemos como pueblos: el Territorio, la Cultura, la Autonomía y la Unidad.

Territorio, porque es el espacio que nos sostiene, que nos alimenta y nos da vida. La *Cultura* porque recrea las formas de relacionarnos y de mantener el buen vivir como pueblos, con el idioma, la espiritualidad y hasta el mismo hecho simplemente de vestir. La *Autonomía* que logra la práctica del ejercicio del gobierno propio, de la autodeterminación y del control social, político y territorial que se tiene como pueblo. Y finalmente la *Unidad* que, como tejido y red vital, nos une para seguir en la defensa de lo común, de lo comunitario, de lo colectivo, desde la lucha y la resistencia constante.

Para los kankuamo, la Ley Sé-Ley de Origen (Sé es el origen de la vida), es el ordenamiento ancestral del origen del Pueblo Indígena Kankuamo, en ella están las leyes que cada Kankuamo debe cumplir para estar en equilibrio y en armonía con todos los seres y espacios que lo rodean. El Pueblo Indígena Kankuamo desde el origen, desde la Ley Sé-Ley de Origen, tiene la misión de pagar por el orden de la humanidad, por el orden del corazón del mundo. Pagar a los padres y madres de lo positivo y de lo negativo, dado que en ello radica la responsabilidad de mantener el orden, de mantener la armonía y el equilibrio de todo lo que existe en la humanidad. Tenemos la responsabilidad de mantener el orden de los mundos.

Somos como el caracol que en forma de espiral va abriendo camino para ir y venir en la defensa de la vida y el territorio; un territorio de montañas, ríos y valles como es el dejado al Pueblo Indígena Kankuamo, ubicado en la Umunukunu Senunuklang, se trata del territorio que mal se conoce como “Sierra Nevada de Santa Marta”. Un nombre impuesto, un ejemplo más de las violencias de larga duración que constituye la imposición de nombres sobre los territorios de vida de los Pueblos Indígenas.

Este territorio está ubicado en la zona noroccidental del actual municipio de Valledupar. Parte de este territorio tradicional fue constituido como resguardo por el Estado colombiano a través del INCORA, mediante Resolución No. 012 del 10 de abril de 2003, después de una lucha imparable de las

Autoridades del Pueblo Indígena Kankuamo. Fue por esos mismos años que se produjo uno de los tiempos más fuertes de la violencia en el territorio, y en el que hubo el mayor número de asesinatos de líderes Kankuamos.

Este resguardo tiene una extensión de 24 212 hectáreas, que comprenden las siguientes comunidades: Atánquez (La Capital), Guatapurí, La Mina, Chemesquemena, los Haticos, Río Seco, Ramalito, El Mojao, Pontón, Muriello, Las Flores y Rancho de la Goya.

Asimismo, hoy hay presencia de comunidades del Pueblo Indígena Kankuamo en más de 25 asentamientos alrededor del territorio del resguardo y en más de seis ciudades, principalmente en Valledupar, Barranquilla, Santa Marta, Cartagena y Riohacha en la costa Caribe, y en Bogotá, la capital del país. Hoy nuestra gente sigue habitando en estos lugares fuera del territorio ancestral como consecuencia del desplazamiento forzado ocasionado por el conflicto armado. Viven en las selvas de cemento añorando volver al territorio ancestral, volver a ese origen donde está sembrado su ombligo que lo liga con la Madre Tierra.

La Línea Negra, es el conjunto de sitios sagrados que ordenan ancestralmente el territorio de la *Umunukunu* Senunulang (Sierra Nevada de Santa Marta), estos sitios sagrados están dados desde la Ley de Origen y hoy son reconocidos en el Decreto 1500 de 2018.

La Línea Negra protege jurídicamente a los territorios ancestrales de los cuatro Pueblos Indígenas de la Sierra Nevada, de toda política y macro proyectos que atenten contra su armonía, y el Decreto 1500 de 2018 se puede considerar como un desarrollo del Decreto 2333 de 2014 sobre protección jurídica de los territorios ancestrales de los Pueblos Indígenas en Colombia. Proteger los territorios desde la perspectiva de la Línea Negra es un reconocimiento a la vitalidad de los territorios y una barrera a los proyectos de “desarrollo” que destruyen la vida.

Las desarmonías: la Mala Muerte que no termina

A las 6:15 de la mañana del día jueves 15 de abril de 2004, en las es-
tribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta, a la luz del amanecer y en las carreteras que conducen de Valledupar al municipio de Bosconia, en el departamento del Cesar, es torturado, humillado, arrodillado y posteriormente asesinado con “tiro de gracia” un líder y profesor del Pueblo Indígena Kankuamo, en la región conocida como Callao por grupos paramilitares del Bloque Norte de las Autodefensas Unidas de Colombia-AUC, denominados Mártires del Cesar, comandados en la región Caribe por alias Jorge 40 (Rodrigo Tovar Pupo). El asesinato, que se produjo a tan solo 15 minutos de Valledupar y en medio de un retén de la Policía Nacional, es uno más de

cientos de asesinatos cometidos contra los linajes de los Montero y los Arias, que día a día eran asesinados en esta región del país. Era evidente un Genocidio en contra del Pueblo Indígena Kankuamo que, para estas fechas, ya sumaban más de 380 asesinados producto de esa mala muerte que la violencia trajo. Este líder era *Óscar Enrique Montero Arias*, de 40 años y aquí quien escribe es su *hijo Óscar David Montero De La Rosa*, uno de los sobrevivientes victoriosos del Genocidio contra los Kankuamos que ha denunciado el asesinato de su padre y el exterminio de su pueblo, costándole a él también, amenazas y desplazamiento de su territorio ancestral. A Óscar Enrique y otros Kankuamo que murieron como él, agradecemos por darnos la vida, la lucha, la resistencia y el legado de la memoria viva por seguir siendo lo que somos: Kankuamos de temple, alma, vida y corazón, toda una vida de DIGNIDAD.

En esta audiencia ‘Centella’ se refirió al asesinato del profesor Kankuamo, Óscar Enrique Montero Arias, cometido por paramilitares el 15 de abril de 2004, cuando se desplazaba en su bicicleta a la región de Callao, en la vía entre la capital del Cesar y el pueblo de Valencia de Jesús, a dictar clases en una escuela veredal.

Por este hecho el Juzgado Penal del Circuito Especializado de Valledupar lo condenó a 32 años y seis meses de prisión, según sentencia del 25 de marzo de 2010 y un fiscal dictó orden de captura contra el ex gobernador del Cesar, Hernando Molina Araújo, quien ya purgó una condena por nexos con paramilitares y actualmente se encuentra prófugo de la justicia por este hecho.

Sobre este caso, Jhon Jairo Hernández Suárez, ‘Centella’, dijo en su audiencia:

Solo estuve en la reunión donde se dio la orden de matar al profesor, pero no fui el responsable. Yo si estuve en la reunión donde Hernando Molina Araujo (ex gobernador del Cesar) dio la orden de matar al profesor Oscar, pero yo no lo maté. Acepté ante el Juzgado y ante Justicia Paz que estuve en la reunión, pero no lo maté, pero aun así me condenaron a 32 años por esa muerte (Verdad Abierta, 2013).

Al igual que *Óscar Montero Arias* y *Fredy Arias Arias* ofrendaron sus vidas por la Dignidad del Pueblo Indígena Kankuamo, así la hicieron casi cuatro centenares de Kankuamos en un conflicto y venganza hacia su pueblo sin precedentes en Colombia. Nos mataban por ser de apellido Arias o Montero, día a día, en una situación que se intensificó en los años del 2000 al 2005 en plena política de la “Seguridad Democrática” del presidente Álvaro Uribe Vélez. Éramos asesinados supuestamente por pertenecer a la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo FARC-EP. Pero también éramos asesinados, confinados y desplazados por

estar en un territorio estratégico. Un territorio rico en biodiversidad, recursos minerales, turismo y mucha agua, queriendo ser represada, no para el consumo de los más de 3 millones de habitantes alrededor de la región, sino para alimentar la minería, los monocultivos y los territorios de riego de terratenientes y hacendados de la región.

Imagen 2

Matan docente en la vía a El Callao

***Era líder comunitario, descendiente de la etnia kankuama.**

Redacción Judicial

Cuando se dirigía a cumplir con sus labores como docente en la escuela Los Ceibotes, situada en la localidad El Callao, fue muerto Oscar Enrique Montero Arias, de 40 años.

El cuerpo fue hallado boca abajo, a orillas de la vía cerca al puente de El Callao, en la entrada a esta localidad y presentaba un impacto producido con arma de fuego a la altura de la cabeza.

Familiares del occiso informaron que, como todos los días, a las cinco de la mañana, Montero Arias salió de su residencia situada en la calle número 23-73 del barrio Nueva Esperanza. Iba a bordo de una bicicleta, vestido con un pantalón verde y suéter

negro y cargaba una mochila con algunas pertenencias. "El siempre se iba en la cicla hasta el CDV y de ahí se iba en la lechera (carro que transporta leche) hasta la entrada al Callao; ahí se bajaba y seguía en la cicla hasta la escuela" explicó Osiris De la Rosa, esposa del occiso.

Indicó la mujer que a las 6:30 de la mañana escuchó un avance radial que informaba del hallazgo de un cadáver, que por las descripciones parecía ser su esposo, "enseguida tuve un presentimiento de que era Oscar, fue como una corazonada que me lo habían matado". De inmediato se dirigió hasta el sitio y confirmó su corazonada.

Cuando la esposa y la Fiscalía llegaron al lugar del hecho, la bicicleta y la mochila habían desaparecido.

El cuerpo fue trasladado al Instituto de Medicina Legal y posteriormente, entregado a sus familiares.

LIDER

COMUNITARIO

Oscar Enrique Montero



Oscar Enrique Montero Arias

tero Arias se destacó como líder comunitario en la comuna cinco de Valledupar, presidente de la asociación de madres comunitarias y miembro de la junta administradora local. Junto con su esposa tenía un hogar de bienestar en el barrio Nueva Esperanza.

Era el menor de tres hermanos, hijo de Nicanor Montero y Beligna Arias. Tuvo tres hijos con su esposa, Osiris De la Rosa: Oscar David, de 16 años; Elis Enrique, de 14 y Estefany, de 11, y dejó dos hijos de otra unión. El occiso además era propietario de una parcela, situada en El Callao.

El cadáver de Montero Arias trasladado de Medicina Legal a la Funeraria Los Angeles para su velación. El acto religioso se celebrará a cabo en la iglesia Tres Anos María, a las dos de la tarde y el sepelio será a las tres de la tarde de hoy en el Cementerio Nuevo

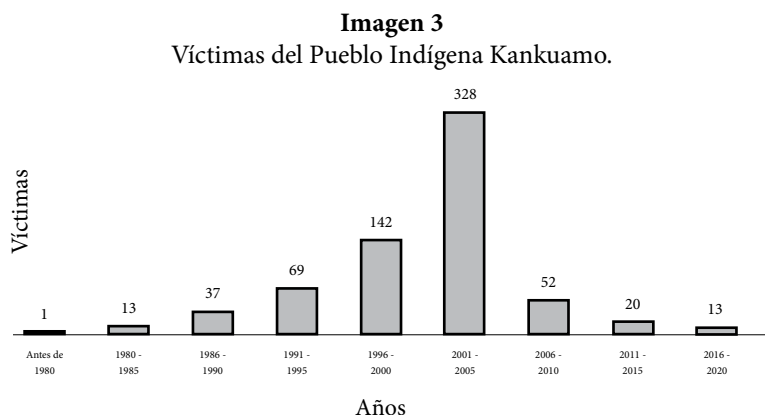


Unas de personas, entre amigos, familiares y conocidos llegaron a las instalaciones de Medicina Legal a repudiar el homicidio y solidarizarse con esposa e hijos del occiso.

Nota: Reporte de prensa, periódico *El Pilón* sobre el asesinato del líder y docente del Pueblo Kankuamo, Óscar Enrique Montero Arias, 2008.

Y es que, de acuerdo a algunas declaraciones que obran en el expediente, el exgobernador Hernando Molina habría dado la orden de asesinar a todos los indígenas kankuamos que llevaran ciertos apellidos, en venganza por la muerte de su madre. Según declaración rendida por el exparamilitar Julio Manuel Argumedo, "Molina Araujo, alias '35', había ordenado dar muerte a varias personas que llevaran los apellidos Montero y Arias, según lo dicho por alias '39' en una reunión". Igualmente, Luz Marina Gnecco Plá, quien fungió

como testigo ante la Corte e integra una de las familias más poderosas del Cesar, refirió que “según comentan en Valledupar, una vez Consuelo Araujo es asesinada aparentemente por la guerrilla y teniendo conocimiento de que uno de los guerrilleros de Patillal tenía el apellido Arias, supuestamente Molina dio la orden de asesinar a todos los Arias (El Espectador, 2015).



Nota: Elaboración propia con base al Sistema de Información de Derechos Humanos de la Organización Indígena Kankuama, 2021.

La violencia no solo afecta a los Kankuamos en tanto personas. Las desarmonías en nuestro territorio como consecuencia de una larga espiral de violencias, que se han producido desde todos los tiempos, desde la “conquista”, la colonia, la república, la “independencia”, el bicentenario y hoy en los “tiempos de la implementación de los acuerdos de paz”. Una violencia enquistada en acabar con todo lo que se considere diverso y diferente a los ideales de un Estado que se auto reconoce social y de derecho, pero que no es más que un Estado fascista que materializa en cada momento su política de mala muerte contra el territorio y sus defensores.

El Pueblo Indígena Kankuamo ha documentado en la memoria viva de sus mayores estas espirales de la violencia. Desde cómo se les cortaba la lengua a nuestros abuelos, hasta cómo nos bajaban de los carros en la vía para torturarnos y, posteriormente, asesinarnos con tanta crueldad y sevicia que buscaban borrar por completo rostros y rastros de los hijos de la Sierra. Es así que las cifras que se han documentado datan desde 1980, época del renacer del movimiento indígena colombiano, que tenía como lema recuperar la tierra, para recuperarlo todo. Unos tiempos en que su consigna de lucha era el no pago de terraje, una época marcada por el narcotráfico y la persecución en contra del movimiento indígena en el gobierno de Turbay Ayala.

Ya en 1990 con una nueva constituyente después de la creación de la Constitución de 1991, la violencia no cesa y en territorio del Pueblo Indígena Kankuamo empiezan a llegar las FARC-EP al territorio, a incursionar sus “políticas” y su dinámica de guerra con el Frente 59. Las guerrillas de las FARC-EP llegaron a la Sierra y al territorio indígena Kankuamo después de la bonanza marimbera en la década de los 80 específicamente con el frente 59, su objetivo fue controlar el territorio y sus corredores con fines de dinamizar sus economías ilícitas, ejercer “gobierno” en los territorios y mantener sometidas las comunidades, acorde a su ideología política armada. Empieza la sistematicidad de las violencias en el territorio y encuentra su máximo pico en el periodo de tiempo entre los años 2001 y 2005.

Estos son uno de los tantos reportes de las violencias registradas en el Pueblo Indígena Kankuamo en lo que se ha denominado el tiempo del conflicto armado. La prensa del país ha documentado y reportado la violencia continua y sistemática que se ha vivido en el país a causa de una guerra que desborda la capacidad de respuesta del “Estado Social de Derecho”, que, para el caso particular de los Pueblos Indígenas, ha tenido implicaciones fuertes para su exterminio físico y cultural: *Un genocidio indígena en Colombia*.

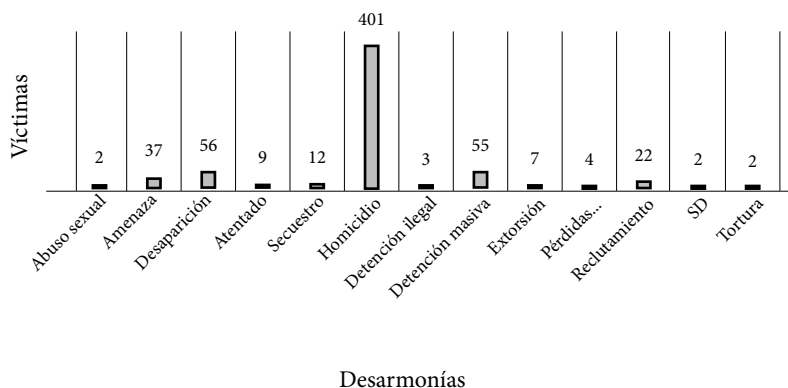
Incluso antes de que la Corte Interamericana de Derechos Humanos diera medidas cautelares y provisionales al Pueblo Indígena Kankuamo, el término de genocidio se viene utilizando como una herramienta jurídica y política para dar a conocer al país y al mundo todo el exterminio físico y cultural que se estaba viviendo como Pueblo y que dejó como resultado el asesinato de más de 450 miembros del pueblo kankuamo y más del 40 % de su población desplazada. Las comunidades y las autoridades empezaron a utilizar el término, a partir de su análisis, para poder determinar que el pueblo kankuamo estaba enfrentando un genocidio no solamente físico sino cultural.

Las desarmonías son todas las acciones negativas y de mala muerte que se han presentado en contra del Pueblo Indígena Kankuamo, expresadas en acciones como asesinatos, desplazamientos, confinamientos, amenazas o torturas. En total se calcula que son 675 desarmonías individuales, a pesar de que, sin lugar a duda, hay un subregistro que persiste en las cifras, muchas por el miedo y temor aún de documentar y denunciar ya que aún no termina el conflicto en Colombia y mucho menos en el territorio del Pueblo Indígena Kankuamo. De esta cifra, los homicidios constituyen un 59,4% del total de casos, sin contar aquí las cifras de desplazamiento forzado que sufrió nuestra gente, más del 40% de la población Kankuamo fue desplazada del territorio ancestral. Desplazamientos internos, masivos y gota a gota engrosan las cifras de la mayor desarmonía con el de asesinatos ocurridos en nuestro pueblo. Hemos sufrido además más de 50 des-

apariciones forzadas de miembros del Pueblo Kankuamo que no han sido investigadas, solo hasta ahora en el marco de las instituciones creadas para implementar el Acuerdo de Paz, la Unidad de Búsqueda de Personas Desaparecidas está realizando pilotos para la búsqueda de los desaparecidos, al igual que la persecución en contra de nuestra gente se tradujo también en detenciones arbitrarias y ejecuciones extrajudiciales, hoy denominadas “falsos positivos”³.

Imagen 4

Tipos de desarmonías en el Pueblo Indígena Kankuamo.



Nota: Elaboración propia con base al Sistema de Información de Derechos Humanos de la Organización Indígena Kankuama, 2021.

Todos estos recorridos de las violencias han dejado como resultado: los asesinatos, los confinamientos, las amenazas, la militarización, la explotación y la exploración de recursos naturales y minerales, la contaminación y demás hechos violentos en contra de la vida de la Tierra y sus guardianes. Son para nosotros, desarmonías que, a nivel nacional, se expresan en la extinción de 31 Pueblos Indígenas y en serias amenazas de exterminio físico y cultural a 39 Pueblos Indígenas más a causa del conflicto armado y sus factores subyacentes. Estos pueblos ya fueron identificados por la Corte Constitucional en el marco del Auto 004 de 2009, sumando un total de 70 de los 115 Pueblos Indígenas en Colombia. Es decir, la pérdida de 70 formas de ver, entender y concebir el

³ Los falsos positivos son ejecuciones extrajudiciales perpetuadas por el Estado representado en la fuerza pública, donde el objetivo era asesinar a personas inocentes y mostrarlas como bajas en combate, es decir asesinar a inocentes para mostrar supuestamente “resultados” y a cambio de permisos, comida y ascensos. En el Pueblo Kankuamo más de 20 casos de falsos positivos estuvieron en conocimiento de la CIDH.

mundo, la pérdida del 70% de la vida indígena en Colombia. Una pérdida irreparable a los ojos del “Estado Social de Derecho” y de la humanidad, que con su incapacidad no ha logrado parar el Genocidio indígena en el país y que peor aún sus gobiernos reproducen sus prácticas con el racismo y la discriminación.

En el marco de una visita de la Jurisdicción Especial para la Paz, JEP, en el corregimiento de Chemesquemena, jurisdicción de Valledupar, el pueblo kankuamo dio a conocer que 401 indígenas de esa comunidad fueron víctimas de la violencia durante el conflicto armado en el país (El Pilón, 2021).

Hoy se sigue desangrando a la Madre Tierra y se sigue asesinando a sus hijos, a los hijos de las selvas en el Amazonas que resisten ante la barbarie de la deforestación de sus tierras para ponerlas al servicio de la ganadería y la agricultura, cambiando sus sistemas de vida de siembra, de pesca y de relacionamiento con su entorno y envenenados por las aguas de sus ríos contaminados de mercurio producto de la minería ilegal, a los hijos del desierto que cada día la mina de cielo abierto más grande del mundo el Cerrejón, camina a pasos de gigantes tragándose como lo hacen las dragas a pueblos enteros a su paso, a los hijos de los andes y los páramos donde los actores armados buscan refugio y usan a los pueblos como escudos humanos para seguir con su violencia sin parar en contra de los hijos del agua, esos que protegen el Amazonas, el Orinoco, el Magdalena, el Cauca y el Atrato; entre otros más que dan sentido a la existencia humana y que, aunque protegidos jurídicamente como sujetos de derechos, en la realidad las medidas no son tan efectivas, sino se traduce en una implementación integral y de la mano de sus cuidanderos y habitantes.

Hoy somos los sobrevivientes victoriosos de un genocidio que aún no termina; nuestra memoria viva es un tejido largo de historias donde aún se escribe a sangre y fuego nuestro proceso de resistencia. Este genocidio indígena en Colombia no solo se ha expresado en pérdidas humanas, sino también en pérdidas y desarmonías a la Madre Tierra y a los principios de vida de los Pueblos Indígenas, situación que no solo pasa en Colombia, sino en todo el mundo.

Los Pueblos Indígenas no le tememos a la muerte. La muerte para los Pueblos Indígenas en Colombia y en especial para el Pueblo Indígena Kankuamo, es otra forma de vida, es otro ciclo que debemos cumplir como mandato desde nuestra Ley de Origen, para nosotros morir es trascender a otro espacio de nuestra cultura, es ir a los Chundwas, a los sitios altos a seguir luchando fuerte por nuestra gente y el territorio. Pero a lo que sí le tememos es a *la Mala Muerte*. A esa muerte que desangra y extermina a los pueblos con accionar de miedo y terror.

Genocidio Vs Resistencia del Pueblo Indígena Kankuamo

“A nosotros nos está matando todo el mundo.
El único llamado que hacemos al país es que no nos sigan matando.
Queremos morir viejos allá en la selva, en la montaña, en la Sierra...
al lado de nuestra gente”

ÓSCAR MONTERO, Líder Indígena Kankuamo, 2019.

Con el Pueblo Indígena Kankuamo, todos los actores han estado involucrados en su exterminio físico y cultural. El mismo se ha consumado en un genocidio continuo y sistemático en contra de nuestra gente, desde una larga duración de las violencias, hasta un desproporcionado conflicto armado que puso nuestras vidas en la situación más crítica de desaparecernos por completo.

Yo no heredé la hoja de cruz que trajeron mis abuelos desde la guerra de los 1.000 días es una de las frases que retumba en la memoria viva del Pueblo Indígena Kankuamo, una memoria sangrada por la violencia que no ha tenido consideración con los guardianes de la Sierra, y donde la sevicia, el terror y el miedo fueron y quieren seguir siendo los patrones genocidas en contra de los hijos de Selokankua.

Las prácticas crueles realizadas en contra de los cuerpos de la tierra y de los Kankuamos configuraron teatros de guerra, como si fueran traídos desde la “conquista” y desde la misma colonia. El objetivo era EXTERMINARNOS. Iniciaron el proceso con la evangelización a la religión católica, la imposición del español como lengua materna y la imposición de las vestimentas distintas a las dinámicas culturales del Pueblo Indígena Kankuamo.

Literalmente se le cortaba la lengua a nuestros abuelos y abuelas Kankuamas que hablaran en Kakatwkwa, en el idioma propio, se les cortaba el cabello a los hombres para romper su conexión espiritual con la Sierra y se imponía el cigarrillo en vez del poporo (símbolo sagrado de los hombres serranos) como expresión racista de convertirnos en civilizados a los “salvajes”. Sin lugar a dudas una violencia rígida dirigida por los capuchinos para no dejar rastros de la ancestralidad de la cultura indígena Kankuama, que aun así no logro ni la violencia religiosa, ni la de la guerra acabar con nuestro Pueblo.

No contentos con atentar contra nuestros cuerpos imponiendo otras lógicas, también se ensañaron en contra de nuestra espiritualidad, quemando nuestras casas ceremoniales y espirituales, las Kankurwas, casas de reflexión y de mantener el equilibrio entre el hombre y la naturaleza. Sus intereses fueron imponer sobre ellas la iglesia católica. Ejemplo de esto es la Catedral La Concepción que se encuentra actualmente en la Plaza Alfonso

López en la ciudad de Valledupar, la iglesia Vieja en la capital del Pueblo Indígena Kankuamo en Atánquez, y las mismas capillas en las comunidades más pequeñas de Chemesquemena, Guatapurí y la Mina. Prácticas que ayer como hoy se replican en las comunidades como una forma de acabar con la revitalización del proceso y renacer cultural Kankuamo, situaciones que rompieron la conexión del Tejido Vital Kankuamo con los sitios sagrados y los sitios de pagos que se conectan como hilos espirituales para mantener el tejido. Pagos son las diferentes acciones que tienen los cuatro Pueblos Indígenas de la Sierra para rendir tributo en pensamiento, palabra y materiales para agradecer a la Madre Tierra por la armonía y el equilibrio que nos brinda.

Todo este genocidio se fue configurando desde distintas estrategias, todas con el fin claro de borrar el pensamiento y el sentir del ser Kankuamo en su población, para dominar y controlar social, cultural y territorialmente a nuestra gente; después de los orfanatos, los internados, las iglesias y la imposición del español como idioma único, llegó al territorio lo comercial con la bonanza marimbera, el contrabando, la gasolina y la consolidación de rutas estratégicas para la comercialización de drogas, armas y todo el comercio ilegal posible. Una situación que empezó a generar procesos de disputa territorial por parte de todos los grupos armados presentes y alrededor del territorio ancestral.

Es así que llegan al territorio, a finales de la década de los 80 y principios de los 90, además de las FARC-EP, el Ejército de Liberación Nacional –ELN, principalmente el Frente denominado “6 de diciembre” a irrumpir en el territorio, a despojar, reclutar, asesinar, confinar y masacrar a todos los que contradijeran sus “órdenes”, nada se movía o se hacía en el territorio sino era con la autorización y consentimiento de los “jefes guerrilleros”.

Confinados en el mismo territorio, militarizados y amedrentados, los Kankuamos mantuvimos un silencio profundo y de resistencia ante los fusiles que apuntaban a los rostros y casas de las comunidades dejando desolación y terror. Pero este terror no terminó ahí, lo peor estaba por venir ... En medio de todas esas “lógicas” de la guerra, los Kankuamos también hacíamos resistencia y memoria. Se seguía pagando a los padres y madres espirituales, se seguía las conversas a las 3 y 4 de la mañana en los fogones de los mayores y mayores para buscar salidas al conflicto y consolidar lo que hoy es el Pueblo Indígena Kankuamo, se seguía tejiendo a la luz de la luna y el sol, se seguía resistiendo desde el esconderse en las fincas para evadir el fusil e imponer nuestra palabra.

Imagen 5

Reportes de prensa del Genocidio del Pueblo Indígena Kankuamo, 2008.



Fruto de tantas madrugadas y sueños se hace el Primer Congreso del Pueblo Indígena Kankuamo en 1993 en la comunidad de Atánquez. Con él se da el renacer del Pueblo Indígena Kankuamo, en medio de una oleada de violencia patrocinada por las guerrillas de las FARC-EP y del ELN. Una

reivindicación y una lucha que se da igualmente ante una fuerza de un movimiento indígena en Colombia que fue cogiendo fuerza y participación en la construcción del Estado Social de Derecho en el país, luchas que caminaron en medio de la Asamblea Nacional Constituyente y posteriormente con la promulgación de la Constitución Política de 1991.

Imagen 6

Quema de Kankwruas, Comunidad de Guatapuri, 17 de agosto de 2017.



Nota: Archivo OIK.

El ritmo de la resistencia y consolidación del recién constituido *Renacer Kankuamo* fue mostrando su temple y así mismo la violencia se enquistaba en el territorio, ya no solo estaba para 1996 las FARC-EP y el ELN, sino empezaron a llegar los paramilitares a las partes bajas de la Sierra e igualmente la fuerza pública con la policía y ejército. Se recrudece la violencia contra el Pueblo Indígena Kankuamo y con ella llegan las masacres, los bloqueos económicos, las violaciones sexuales, los atentados, los asesinatos selectivos y se da uno de los desplazamientos más fuertes en el territorio: más del 40% de la población Kankuama es obligada a desplazarse hacia las ciudades de Valledupar y Bogotá principalmente; y comunidades como Murillo y Río Seco quedaron por completo desoladas en medio de la Sierra. Estos desplazamientos fueron ocasionados por el

Frente Paramilitar “Mártires del Cesar” dirigido por el comandante de la zona en esa época, Mario Fuentes Montaño, alias “Cole”, quien atendía las ordenes de Leonardo Sánchez Barbosa alias “El Paisa” o “80”, al mando también de Jorge 40.

Todos los actores en el territorio Indígena Kankuamo configuraron el genocidio en contra de nuestra gente, incitados todos por el control y dominio del territorio; con ellos empieza la estigmatización y una guerra sin salida. Los paramilitares se ensañan a matar y masacrar a todos los Kankuamos de apellido Arias y Montero. Su justificación: “son guerrilleros”. La sevicia y la tortura rompieron todos los estándares de derechos humanos posibles contra los cuerpos territoriales y humanos de los Kankuamos. No bastaba con asesinarlos, sino torturarlos, masacrarlos, quemarlos y violarlos; generando terror y miedo a la luz de los ojos de las comunidades. Ejemplo de esto las masacres en la plaza de Atánquez donde obligaban a la comunidad a presenciar los asesinatos, a presenciar el horror de la guerra cuando se obligaba a la gente a bajar de los carros para ser requisados y a los que dejaban en su mayoría aparecían a las horas o días asesinados. A muchos les sacaron los ojos, les cortaron la lengua, les dejaron en el cuerpo armas blancas incrustadas u otros objetos en el peor de los casos. No sabemos cuál de todas las acciones era más cruel. También se presenciaron situaciones como la de incinerar los carros con las víctimas adentro o poner a la víctima a realizar el hueco a donde iban a ser enterrado, para después pasar a ser torturado o asesinado por ellos.

La crueldad y la sevicia de la situación no nos doblegó ante la violencia y, en medio de eso, el Pueblo Indígena Kankuamo, vuelve y se levanta, y realiza el Segundo Congreso del Pueblo Indígena Kankuamo en 1996, congreso que se impulsa a la consolidación del territorio Kankuamo, al fortalecimiento del proceso cultural y la Organización Indígena Kankuama como apuesta política organizativa propia. Eran tiempos de lucha, de resistencia y de movilización indígena en el país, claves para las futuras acciones de construcción de políticas públicas interculturales y de acciones de orden jurídico de reconocimiento hacia los Pueblos Indígenas. Estos precedentes se fortalecieron con la toma del Episcopado en la ciudad de Bogotá por los Pueblos Indígenas para gritarle al país “no nos sigan matando”, ejercicio de movilización que logra 3 escenarios de diálogo y concertación para los Pueblos Indígenas en Colombia: la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas de Colombia, la Comisión Nacional de Territorios Indígenas de Colombia y la Comisión Nacional de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en Colombia, amparados en los Decretos 1396 y 1397 de 1996.

Imagen 7

Quema de poporos, 17 de agosto de 2017.



Nota: Archivo OIK.

En el recorrido de las violencias y las resistencias empieza una nueva década fuerte de consolidación del genocidio en contra del Pueblo Indígena Kankuamo, se intensifican los asesinatos selectivos, las ejecuciones extrajudiciales por parte del Ejército Nacional a manos del Batallón la Popa, las detenciones arbitrarias, los falsos positivos, las masacres y las desapariciones forzadas; dando como resultado un exterminio a sangre y fuego. Fue tanta la violencia que las autoridades y comunidades kankuamas no pudieron

reunirse tranquilamente para ejercer gobierno propio durante el periodo del 2000 al 2005. Todo esto sucedía a pesar de estar vigente la Resolución Defensorial N° 024 del 18 de septiembre de 2002 y el otorgamiento de las medidas cautelares para el Pueblo Indígena Kankuamo por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos-CIDH el 24 de septiembre de 2003 y las del 6 de julio de 2004 de la Corte a solicitud de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Estas medidas de protección fueron adoptadas ante la gravedad, continuidad, sistematicidad y complicidad de la fuerza pública del Estado con el paramilitarismo, especialmente entre miembros del Ejército del Batallón La Popa, de la ciudad Valledupar con paramilitares al mando de Rodrigo Tovar Pupo, alias “Jorge 40” o “el Papa Tovar”.

Nos mataron la autonomía, la unidad, la cultura y el territorio con cada Kankuamo asesinado, mataron al Mamo **Salmón Rafael Arias** (2001), al Mamo **Abel Francisco Alvarado Maestre** (2002), al Líder y Docente **Óscar Enrique Montero Arias** (2004), al Coordinador de Derechos Humanos de la Organización Indígena Kankuama-OIK, **Fredy Antonio Arias** (2004) y muere en extrañas circunstancias en accidente de tránsito (2013) la lidereza, Coordinadora de Derechos Humanos del Pueblo Indígena Kankuamo y Coordinadora del Componente de Restablecimiento y Garantía de Derechos del Plan de Salvaguarda del Pueblo Kankuamo, **Mildred Patricia Montero e Indira Pacheco**.

Las cifras entre los actores armados y distintos organismos responsables de la violencia, del conflicto en nuestros territorios son alarmantes dado el grado de responsabilidad y la violencia sistemática de tales actores del conflicto.

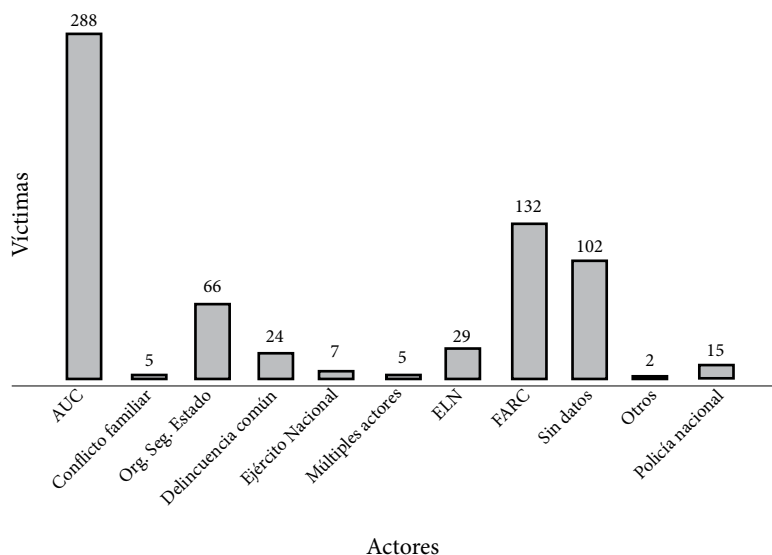
Las AUC, Autodefensas Unidas de Colombia fueron creadas inicialmente como las convivir, fue una forma de seguridad privada en el país que se fue gestando desde 1990, con el fin de atacar a la guerrilla y defender la propiedad privada de terratenientes, empresarios y ganaderos. En la costa norte de Colombia estuvo al control de alias Jorge 40, Rodrigo Tovar Pupo; allí crearon el frente Mártires del Cesar quienes perpetuaron muchos crímenes en contra del Pueblo Indígena Kankuamo. Las AUC han sido el actor mayormente responsable del exterminio de nuestra gente. Es también preocupante la cifra de las FARC-EP y de organismos del Estado que tiene cifras significativas dado que son los actores que deben proteger a los civiles como lo estipula la Constitución Política del país.

Es claro que una de las causas de este exterminio está relacionada y se agudiza con el secuestro y posterior asesinato de la **Cacica y Ministra de Cultura de Colombia Consuelo Araujo Noguera**, además esposa de **Edgardo Maya**, Procurador General de la Nación en su momento, asesinato determinado por el Frente 59 de las guerrillas de las FARC-EP. Con

su asesinato llegaron las estigmatizaciones, los asesinatos, y el genocidio al Pueblo Indígena Kankuamo, por considerarnos por un lado como guerrilleros y por otro como ayudantes, colaboradores e informantes de los paramilitares; dejando como resultado que, en todos los casos, todos los actores armados legales e ilegales contribuyeran al exterminio físico y cultural de nuestro pueblo, agudizado aún más con la toma de posesión de la Gobernación del departamento del Cesar a cargo de Hernando Molina Araujo, hijo de Consuelo Araujo Noguera, vinculado y sentenciado por parapolítica en el país y sindicado de ser uno de los autores intelectuales de los asesinatos de miembros del Pueblo Indígena Kankuamo.

Imagen 8

Autores responsables del Genocidio Indígena Kankuamo.



Nota: Elaboración propia con base al Sistema de Información de Derechos Humanos de la Organización Indígena Kankuama, 2021.

El territorio como víctima: el de-sangre de la Madre Tierra

Las desarmonías se dieron constantemente en contra del territorio, convirtiéndolo también en víctima. La excavación, las descargas de ráfagas de fusil en las montañas, los bombardeos, los campamentos, las quemaduras y la contaminación de los sitios sagrados eran el común denominador para atentar contra la vida de los sitios sagrados de pagamentos.

Ejemplo de estos son los siguientes sitios que fueron desarmonizados: Cerro Bunkuama y Serrua, el corazón Jananudzi, los Karretos, Bunkuazhyuma, la Dientua, Minakalwa, Piedra del Manzanares, el Boquete o Kakatukua, el Bukunkusa y el Pozo Azul, entre otros, han sido alterados, lo que ha conllevado a una desarticulación de su comunicación y conexión espiritual con el resto de sitios sagrados de la Sierra.

Igualmente, la utilización de estos para el turismo indiscriminado por terceros, la construcción de carreteras 4G⁴ en el marco de la Ruta del Sol y la exploración y explotación de recursos naturales y minerales por terceros y aliados de los actores armados, también han desarmonizado la conexión del tejido vital del territorio, ejemplo de esto el Batallón de Alta Montaña en las partes baja de Sierra en territorio ancestral del Pueblo Indígena Kankuamo, las represas del Río Ranchería y el Puerto Multipropósito Brisas S.A, la Represa el Cercado, el Pozo Hurtado, el Parque Tayrona, la insistencia de construcción de hoteles 7 estrellas en las costas del mar Caribe en la parte baja de la Sierra por Santa Marta y la idea de un teleférico turístico que una a Santa Marta con Teyuna (Ciudad Perdida); son los sitios sagrados que en nombre del desarrollo se quieren desarmonizar, atentando claramente contra la vida de nuestra Madre Tierra.

Ante estas situaciones, los 4 Pueblos Indígenas de la Sierra consolidan en el 2004 el Consejo Territorial de Cabildos Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta-CTC, como un órgano interlocutor de diálogo y concertación de gobierno a gobierno entre los Pueblos Indígenas con el Estado colombiano, dando como resultado entre otros el Decreto 1500 de 2018, que reconoce y protege jurídicamente el territorio ancestral de la Línea Negra, gracias a la lucha, unidad y resistencia de sus guardianes.

Volver al origen: puntadas para la vida, puntadas para la paz

No ha sido fácil restablecer la armonía y el equilibrio del Pueblo Indígena Kankuamo, hacerlo es poder volver al origen de lo que somos y de lo que nos han encomendado nuestros padres y madres espirituales, nuestros ancestros.

Hemos y estamos cumpliendo la Ley Sé, la Ley de Origen, pero para seguir lográndolo hay que conocer la verdad del porque el genocidio en contra de nuestra gente, justicia para todos esos que ocasionaron y siguen ocasionando desarmonías en contra de los sobrevivientes victoriosos del Pue-

⁴ Son carreteras llamadas también hoy de cuarta generación que buscan construir un sistema de infraestructura vial que conecte a todo el país en una lógica de políticas de “desarrollo” desde el gobierno para reactivar la economía, sin importar romper con la vitalidad de sitios sagrados de los Pueblos Indígenas.

blo Indígena Kankuamo, no más impunidad y total esclarecimiento de los hechos ocurridos, se debe reparar de manera individual y colectiva a cada uno de los miembros del Pueblo Indígena Kankuamo tanto a sus guardianes, como a la misma Madre Tierra, donde se debe reparar y revitalizar los sitios sagrados con sus tejidos de vida para reconectar su red vital, con esto se darán verdaderas puntadas para la Paz, con esto damos pasos para tener garantías de NO repetición de lo que nos sucedió; esto nos permitirá seguir pagando y ofrendando a nuestra Madre Tierra para que nos de sanación y limpieza espiritual de lo desarmonizado y así poder tener Caminos para Volver al Origen.

Era tanto el silencio en la ciudad de Valledupar y sus instituciones que ninguna entidad del Estado, ni defensoría, ni fuerza pública “subían” a lo que se conoce el club campestre al norte de la ciudad de Valledupar para ir a la Sierra, los paramilitares tenían tan cooptadas las instituciones que nada se hacía o movía sin la orden de ellos. Un ejemplo de esto se evidenció con mi prima Dalgis Dolores Herrera Arias, asesinada el 2 de febrero de 2003 a las 6 de la mañana en la Y de Patillal a manos de los paramilitares en frente de mi tía y de su hija de apenas meses de nacida. Ninguna entidad del Estado fue a realizar el levantamiento del cadáver y lo correspondiente ante un asesinato como estos. Los únicos que fueron a realizar el levantamiento fueron mi padre y mis primos; y después de esto, mi padre fue a pedirle colaboración a todas las entidades, entre esas la fiscalía y el ejército, y su respuesta fue negativa. Eso me lo manifestó mi padre aquel sábado 3 de febrero de 2003. Al año siguiente, matan a mi padre.

Los únicos que medio hacían algo eran los medios de comunicación. Entre esos, la prensa escrita como *El Pílon* y la radio como *Radio Guatapurí*. Aunque en muchos casos sin la rigurosidad de una investigación periodística, estigmatizaban también en sus reportes a miembros del pueblo Kankuamo como guerrilleros. Del resto la sociedad vallenata y colombiana solo nos decían en las calles “mataron a otro Arias”, “mataron a otro Montero” o a otro Kankuamo. Esa era la alarma de Radio Guatapurí en las casas. Lo único que medio ayudó a parar este desangre fueron las medidas cautelares y las misiones humanitarias que llegaron al territorio.

No somos guerrilleros, no somos paramilitares, somos, seguiremos siendo y moriremos siendo Kankuamos. Nuestra Dignidad está en el brillo de nuestros ojos que no pudieron cerrar. Somos semilla de la tierra negra y fértil que crece en la Sierra como los murundwas para nunca morir. Los murundwas son árboles sagrados del Pueblo Indígena Kankuamo que dan la vida y la fuerza para existir como pueblo, los Kankuamos somos murundwas renacientes, porque nuestros muertos no mueren, renacen para seguir espi-

ritualmente luchando con nosotros. A todos aquellos que quisieron acabar-nos que se asombren de lo que han hecho y que sea la Madre Tierra la que le sepa cobrar lo que han hecho aquí.

Es hora de pasar la página, y si como víctimas y sobrevivientes victoriosos de este genocidio nos toca perdonar con el corazón para reconstruir el tejido social del país. Estamos dispuestos a hacerlo, esto no implica que renunciemos a nuestro derecho legítimo a la verdad y a la memoria. Seguiremos de frente y con dignidad caminando para que nuestras generaciones tengan la oportunidad de vivir en paz.

Finalmente, seguimos luchando fuerte, como lo decía nuestro hermano, amigo y Consejero Mayor de la Organización Nacional Indígena de Colombia, **Luis Fernando Arias**, otro sobreviviente victorioso de nuestro pueblo Kankuamo, que la pandemia del COVID-19 se nos llevó. A él nuestra gratitud por la entrega, la lucha y la resistencia por la dignidad del Pueblo Indígena Kankuamo ante el mundo, un legado heredado del Makú de la Sierra, su padre **Jaime Enrique Arias**, Cabildo gobernador por más de 20 años del Pueblo Indígena Kankuamo, quien, amenazado de muerte, nunca desfalleció por la pervivencia de nuestra gente.

A la memoria, lucha y dignidad de cada uno de los Kankuamos asesinados, a ellos gracias por permitirnos sobrevivir y permitirnos ser lo que somos, por mostrarnos el camino. Ustedes no han muerto, son la esperanza y la luz que guía al Pueblo Kankuamo, aquí están sus semillas, somos la gente de la fuerza, del temple: Hassay Hassay (Muchas gracias).

Referencias bibliográficas

- Cabildo Indígena Kankuamo. (2019). mapa: Resguardo Indígena Kankuamo.
- Cabildo Indígena Kankuamo. (2019). mapa: Territorio Ancestral de la Línea Negra.
- Comisión de la Verdad. (2021). “Los relatos del pueblo indígena kankuamo llegaron a la Comisión de la Verdad”. <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/relatos-pueblo-kankuamo-llegaron-comision-verdad>
- El Espectador. (2015). “Las pruebas contra Hernando Molina, exgobernador del Cesar”. <https://www.elespectador.com/judicial/las-pruebas-contra-hernando-molina-exgobernador-del-cesar-article-545158/>
- El Pílon. (2021). “Kankuamos reportaron a la JEP más de 400 crímenes de sus miembros en el conflicto armado”. <https://elpilon.com.co/kankuamos-reportaron-a-la-jep-mas-de-400-crimenes-de-sus-miembros-en-el-conflicto-armado/>
- Montero, O. (2019). En *El Poder de la Ciudadanía veinte relatos de la Procuraduría General de la Nación* (pp. 88-92). Bogotá.
- Organización Indígena Kankuama. (2006). *Hoja de Cruz: Memoria Histórica de los*

Impactos del Conflicto Armado en el Pueblo Indígena Kankuamo 1985-2008. Sierra Nevada de Santa Marta.

Organización Indígena Kankuama. (2021). *Sistema de Información de Derechos Humanos*, Valledupar, Cesar. Documento inédito de la organización.

Verdad Abierta (2013). Ganaderos y agricultores financiaron a las AUC en Cesar: ‘Daniel Centella’. *Verdad Abierta*. <https://verdadabierta.com/daniel-centella-con-to-como-ganaderos-y-agricultores-financiaron-a-las-auc-en-cesar/>

LA CONSTRUCCIÓN DE COMUNIDADES EMOCIONALES: RELATOS PÚBLICOS DE VIOLENCIA, SUFRIMIENTO Y RESISTENCIA EN COLOMBIA

Myriam Jimeno⁵

Lisinia Collazos⁶

Introducción

Este texto trabaja el repertorio afectivo, político y cultural que construye un grupo heterogéneo de personas para recomponer la vida y superar el daño sufrido a raíz de una masacre ocurrida en el suroccidente de Colombia en el 2001.

La experiencia traumática dio pie a la creación de una comunidad nueva, lejos de la tierra de origen, que recreó la identidad indígena de la mayoría y adoptó nuevas formas de vida comunitaria. La apropiación de la categoría de víctima de violencia y del lenguaje de derechos humanos vulnerados permitió activar los reclamos de justicia y verdad.

En este contexto, para los agrupados en Kite Kiwe, narrar el hecho sufrido se convirtió en una acción política de resistencia que entretejió fuertes lazos de identidad político-afectiva hacia dentro tanto como afuera de la comunidad. Los conectó con otras organizaciones de víctimas e interpeló al Estado en busca de resarcimiento. El concepto de comunidad emocional da cuenta de la identidad socioafectiva resultante de compartir activamente con otros la experiencia sufrida en variados escenarios sociales. Esta identificación, emocional tanto como racional, ha sustentado la movilización política en torno a la meta compartida de acceso a la justicia y está sustentada en sentimientos de afinidad con las víctimas y repudio moral del victimario.

⁵ Myriam Jimeno, Profesora Emérita Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: mjimenos@gmail.com

⁶ Lisinia Collazos, comunera resguardo nasa Kite Kiwe. Los aportes de Lisinia Collazos al texto están señalados de forma explícita y el conjunto del texto fue discutido entre las dos. Correo electrónico: lisiniacollazosyule@gmail.com

El Naya entre los ciclos de violencia⁷

Imagen 1
Región del Naya.



Relatan los indígenas mayores de Kite Kiwe que a mediados del siglo XX, hacia 1955, en el norte del Cauca “no había terreno [para cultivar], todo ya tenía dueño” (Jimeno *et al.*, 2011, p. 15) y los azucareros, añade Lisinia, ocupaban todas las planicies. También había muchas amenazas “por cuestión de violencias bastante graves [entre los dos partidos políticos] y algunos indígenas habían sido desplazados” (Jimeno *et al.*, 2011, p. 20). Lisinia añade, eso fue entre los liberales y los conservadores, nosotros le llamamos violencia entre los colores políticos.

Entonces, siete hombres nasa –los fundadores– decidieron abrir un camino escalando la cordillera andina occidental hasta llegar a “una buena planada, una buena tierra, con grandes ríos” (testimonios en Jimeno *et al.*, 2011, p. 16). Luego invitaron a varias familias amigas y poblaron la región. Cuentan que, para habitar esa selva húmeda, los guías espirituales tuvieron que “mandar levantar una gran nube” porque “las montañas estaban celosas con tanta gente extraña”. Lisinia agrega que después del trabajo espiritual, “la madre tierra los aceptó y sembraron la yuca, solo la colocaron en la tierra y cargó, y el maíz se tiró al suelo y se cosechó, y también el plátano y se dieron liindos (sic)”. La pequeña comunidad nasa de fundadores prosperó.

⁷ Parte del texto tiene como base: Jimeno y Góngora (2020a); Jimeno *et al.* (2011).

Imagen 2
Lisinia Collazos.



En la parte baja, hacia el mar Pacífico, ya habitaban comunidades negras descendientes de antiguos mineros de oro y todos convivieron en la región durante decenios. Cuenta Lisinia, “a mi tía los afros le enseñaron a lavar el oro con batea de extracción artesanal y era para comprar la sal y el dulce”. Fue así como familias nasa del oriente del Cauca migraron hacia el occidente, hasta la remota región del alto río Naya, entre los departamentos del Cauca y Valle del Cauca en Colombia como se aprecia en la Imagen 1. Región del Naya. Pero al final de los setenta e inicio de los ochenta, aparecieron dos circunstancias nuevas: llegaron avanzadas de grupos guerrilleros y “la peruana”, planta de coca nueva. Hasta entonces, dice Lisinia, había coca, pero solo se encontraba para mambear en las familias, para el tradicional consumo en casa. La peruana llegó con migrantes campesinos y comerciantes, los cultivos de coca se extendieron y se implantó el inestable entramado entre población local, cultivadores, comerciantes y agentes del tráfico; el Naya entró a hacer parte marginal de la dinámica compleja del cultivo ilegal en el que variados grupos fuera de la ley se disputaban su provecho y se enfrentaban a las fuerzas estatales.

Cultivadores y comerciantes encontraron en la lejanía del Naya un sitio discreto, alejado del control policial y con salida hacia el mar Pacífi-

co. También lo vieron así las guerrillas de distintas banderas, ELN¹, FARC², M-19³, lo que a su vez trajo al Ejército colombiano. Unos buscaban el Naya como zona de refugio, otros como fuente de rentas ilegales y por su parte el Ejército pretendía impedir su tráfico. Algunos aseguran que también muchos mandos militares procuraban su parte del negocio. Cada uno intentaba controlar a los pobladores, imponerles su “ley” y castigar la desobediencia con la muerte (véase Arjona, 2016; Gutiérrez, 2006).

Ya en la década del noventa los cultivos y el tráfico de coca se habían extendido por el suroccidente colombiano y muchas otras regiones del país; se hicieron fuertes grupos armados privados contra insurgentes, cuya meta era contener y confrontar la expansión guerrillera y apoderarse de las rentas lucrativas del tráfico ilegal. Se los denominó como “paramilitares” y fueron el ingrediente que explotó y escaló la confrontación interna en Colombia hasta niveles de inmensa crueldad. La población civil de las áreas rurales en disputa sufrió desplazamiento forzoso, masacres, secuestro, asesinatos, torturas, reclutamiento forzoso, violencia sexual, minas antipersonales.

El Registro Único de Víctimas –RUV– llevado por la entidad gubernamental Unidad de Víctimas, dice que entre 1985 y el 2020, se contabilizaron nueve millones de víctimas afectadas por este espectro de violencias (RUV, 2020; CNMH, 2013)⁴. El pico de la violencia ocurrió en el decenio entre 1995 y el 2005, sin que se haya detenido nunca por completo.

Así, el ataque al Naya se inscribe en estos años de escalada, de choques entre la variedad de armados irregulares y con el papel a menudo ambiguo e incluso cómplice del propio Ejército colombiano. El Registro Único de Víctimas muestra que 88% de las víctimas del conflicto habitaban áreas rurales y 18% eran indígenas, afro, rom y palenqueros, mientras que entre 1980 y el 2010 el secuestro fue la forma de violencia sufrida por habitantes urbanos de sectores medios y altos. En fecha reciente el tribunal de justicia especial para la paz –JEP– producto de los Acuerdos de paz con las FARC en 2016 documentó ampliamente 21 396 secuestros cometidos por las FARC (Auto 0092 de 2021, JEP). Las FARC admitieron que esa fue una política sostenida para obtener financiación y negociaciones particulares, cuya

¹ Ejército de Liberación Nacional, originalmente de orientación procubana.

² Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, firmaron en diciembre de 2016 el Acuerdo de paz. Inicialmente tenían orientación política pro-soviética.

³ Movimiento 19 de abril. Guerrilla nacionalista que firmó acuerdo de paz y entregó las armas en marzo de 1990.

⁴ El Centro Nacional de Memoria Histórica fue creado en 2011 por La Ley de Víctimas, con el mandato de hacer memoria de las violaciones de derechos ocurridos durante el conflicto armado colombiano y contribuir a la reparación de las víctimas. Ha publicado 24 libros que documentan y analizan el impacto del conflicto en determinados casos y regiones.

máxima expresión ocurrió entre 1997 y el 2003, pero se inició desde 1970, expresó el Tribunal.

La población civil rural pobre fue la que en gran mayoría sufrió las distintas formas de violencia; como se dijo, cerca del 90% de las personas afectadas vivían en zonas rurales y eran población dispersa, alejada de los principales centros urbanos y con altos niveles de exclusión de servicios y bienes básicos (RUV, 2020). En las regiones más alejadas se instauró un “orden social”⁵ en el que los armados dictaminaron la vida cotidiana, sometieron a la población local a sus reglas y también lograron adhesiones y apoyos. De allí la complejidad de la vida local, pues los pobladores podían estar divididos entre grupos opuestos y, además, podía cambiar el dominio de unos por el de los contrarios o el del Ejército; y los nuevos dominadores cobraban las reales o supuestas adhesiones al opuesto, con consecuencias terribles.

Los pobladores del Naya (indígenas, afro, campesinos), sufrieron las imposiciones y la complejidad de ese “orden social”. Un poblador del Naya afirma que, a los alzados en armas, a todos ellos, “No les interesaba que los nayeros comenzáramos a ejercer nuestra autoridad sobre el territorio” (Jimeno *et al.*, 2011, p. 28), fueran organizaciones cívicas llamadas juntas comunales o las recientemente constituidas por indígenas. Perseguían a los organizadores pues los veían como autoridad alterna a su régimen, de manera que su margen de acción estaba limitado por las imposiciones de los armados. Aun así, los Nasa en el Naya “resistimos y en 1993 fundamos el Cabildo Indígena de La Playa”, la primera organización étnica en el Naya, dice un líder. Esto fue mal visto por la guerrilla y en el 2000 el primer gobernador indígena de esa nueva organización fue asesinado por el ELN, al no acatar la prohibición de salir de la región y pretender llegar hasta Bogotá.

La masacre del Naya ocurrió dentro del pico más alto de ataques a la población civil en el ciclo de confrontación denominado “conflicto interno colombiano”. Este conflicto escaló poco a poco a partir de 1984 con el asesinato del ministro de Justicia del presidente Belisario Betancurt (1982-1986) por narcotraficantes, y tuvo una variedad de protagonistas que desafiaban al Estado. Los unos lo hacían desde posturas radicales que intentaban la toma del poder para instaurar el socialismo (al menos cuatro guerrillas de distinta orientación política), los otros desde un entronque letal entre narcotraficantes y la extrema derecha armada como “autodefensas” de la guerrilla. Durante el “conflicto” los homicidios escalaron entre 1991 y 1998, y las hectáreas de cultivos de coca pasaron de 40 000 hectáreas en 1990 a 163 000 en el 2000, en una muestra de “la expansión territorial y el fortalecimiento de la guerrilla y de las autodefensas” (Echandía, 2020, p. 6). Echandía se detiene en la

⁵ Ver Arjona (2016).

expansión de los grupos paramilitares o de autodefensas entre 1997 y el 2002 y su descenso a partir del 2006, cuando ocurrió su desmovilización. En su ascenso pasaron de 3800 miembros en 1997 a 13 175 en el 2002, coincidiendo con el mayor auge de narcotráfico en Colombia y de la mayor lucha entre ellos y las guerrillas.

Estas “guerras sangrientas” elevaron las tasas de homicidios, las masacres y el asesinato de líderes sociales hasta un nivel inédito (Echandía, 2020). El objetivo en disputa era el control del tráfico y los corredores de acceso, entre ellos las rutas del Cauca (en el suroccidente colombiano), lo que implicaba obtener el sometimiento de la población local. Los paramilitares lograron tener hegemonía local con apoyo de políticos, sectores económicos regionales y aun de agentes del Estado. Los procesos de paz del 2006 (autodefensas) y del 2016 (FARC) disminuyeron drásticamente el nivel de violencias, pero no las acabaron, pues nuevos y algunos antiguos jefes de ambos sectores aprovecharon los vacíos de poder para posicionarse en los espacios estratégicos para el tráfico y otras extracciones ilegales, como la del oro.

Los pueblos indígenas y el conflicto armado

El impacto mayor en toda Colombia fue el desplazamiento forzoso que ascendió entre 1985 y el 2012 a casi seis millones de personas que abandonaron sus tierras y poblados. Los pueblos indígenas, dice el informe de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), sufrieron el aumento del desplazamiento de personas indígenas entre 1997 y el 2004, hasta llegar a 70 000 personas en ese lapso (ONIC, 2019). La misma ONIC reportó en el 2008 aproximadamente 1.980 indígenas asesinados en los diez años transcurridos entre 1998 y el 2008.

La Corte Constitucional de Colombia en el 2009 señaló que el conflicto armado no solo quitó miles de vidas entre los pueblos indígenas, sino que impidió la titulación, la posesión y el usufructo de tierras y advirtió del peligro de exterminio o genocidio (Jimeno *et al.*, 2015). Esto llevó a que el Relator Especial sobre Derecho Penal Internacional y Defensa de los Derechos de los Pueblos Indígenas, Bartolomé Clavero, lo calificara como “genocidio en curso” (Informe del Relator, en ONIC, 2019, p. 371). Por su parte, el Foro Permanente de Naciones Unidas expresó en el 2014 que:

La vulneración múltiple, masiva y continua de derechos fundamentales de las comunidades indígenas” constituye riesgo de extinción para treinta y cuatro pueblos, “sea desde el punto de vista cultural en razón al desplazamiento y dispersión de sus miembros como desde el punto de vista físico, debido a la muerte natural o violenta de sus integrantes (ONIC, 2019, p. 371).

Así, entre los más afectados estaban en ese momento los Woaunnan, Embera Katio, Kankuamo, Yupka y Nasa (ONIC, 2019). El conflicto entonces trajo el riesgo de genocidio, es decir, de extinción y grave afectación de las condiciones de vida para un tercio de los pueblos indígenas en Colombia.

La masacre del Naya es pues una de las casi 2000 reportadas entre 1985 y el 2012, con casi 12 000 víctimas durante esos 32 años. Entre el 2005 y el 2017 la ONIC denunció 287 masacres (ONIC, 2019). En el 2005 los antropólogos William Villa y Juan Houghton publicaron *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004* en la que recogieron datos impresionantes, como los miles de violaciones a los derechos humanos en las que destacan los 1889 asesinatos políticos en el lapso de 1985 al 2001 (Villa y Houghton, 2005). La zona norte del Cauca ha sido foco de la mayor violencia política en esos mismos años, con un incremento notable entre el 2000 y el 2002, justo con la entrada de los paramilitares (Villa y Houghton, 2005), cuando ocurrió la masacre del Naya.

La ONIC afirma que todos los actores del conflicto consideran a los territorios indígenas de valor estratégico para avanzar en la guerra y:

Se convierten en objetivos de todos ellos [...] pues ya no estamos hablando de comunidades que resisten la guerra, sino de pueblos cuya manera de entender el territorio es ilegible para los actores armados [...] [lo que] dispara las formas de interrupción y alteración [...] que implican expulsión, desaparición, su genocidio (ONIC, 2019, p. 390).

Agregan que pese a que la violencia contra los pueblos indígenas se encuentra atravesada por el conflicto armado “no está contenida en él” (ONIC, 2019, p. 391). Apuntan así a señalar condiciones más permanentes de amenaza, que incluyen una variedad de procesos: la deforestación, la economía del narcotráfico, la minería, el incumplimiento de acuerdos sobre salud, educación y ampliación de resguardos, el reconocimiento jurídico, condiciones que ponen en riesgo de exterminio físico y cultural a los pueblos indígenas, no tan solo a los 39 que se consideran bajo esta amenaza⁶ (ONIC, 2019, p. 454). Además de las condiciones materiales, la violencia espiritual, entendida como acciones violentas en contra del conocimiento ancestral, también “desarmonizan el corazón de estos pueblos” (ONIC, 2019, p. 114).

⁶ Se reconocen en la actualidad 102 pueblos indígenas dispersos en varias regiones de Colombia, con una población total en el 2018 de 1 905 617 personas, cerca del 2,5% del total de colombianos. Los Nasa son 240 000 y representan casi la cuarta parte de la población del Cauca; en Colombia son el tercero en población. La mayor población indígena está en la península norte (Guajira), limítrofe con Venezuela.

Entonces, lo ocurrido en el 2001 en la remota región del Naya no es un caso excepcional y los Nasa en particular lo ven como un evento dentro de un ciclo de grandes amenazas en la larga historia que inicia con el desembarco de Colón en América. Así lo relataron y escenificaron durante las conmemoraciones sobre la masacre del 2001 en Kite Kiwe (Jimeno *et al.*, 2015). Lo ilustraron como hecho en una espiral de largo plazo, historia de larga duración en la que violencia y resistencia son contrapunto entre los pueblos y los invasores.

De ciclos en espiral a línea continua

La narrativa predilecta en el sentido común en Colombia es la de que sufrimos la violencia o guerra permanente. No a la manera de los ciclos cambiantes y de larga duración de los pueblos indígenas, sino como una única línea sostenida, una larga sombra maligna que no da tregua. En general, intelectuales y personas del común atribuyen la violencia al desajuste o injusticia estructural. La violencia en la esfera colectiva sería la expresión de un desequilibrio original que, se afirma, empieza con la dominación española y sigue en la raíz de la sociedad colombiana con sus actuales ramificaciones. Ya Allen Feldman (1991) discutió este enfoque entre historiadores de Irlanda del Norte, quienes localizaban la violencia política de ese país como una expresión superficial de contextos socioeconómicos e ideológicos más “profundos”. Señaló que esta perspectiva desdeña escudriñar los actos de violencia en sí y su lógica procesual, la manera como instauran segregación espacial y consagran jerarquías e identidades sociales problemáticas. También, dice Feldman (1991), desnudan la violencia de su semántica intrínseca o su carácter causal, de manera que los actores de violencia reciben legitimidad o deslegitimación según su origen estructural, del cual son apenas efecto. Las condiciones de confrontación y las prácticas relacionales antagónicas se vuelven una idéntica cosa, con efectos sobre la comprensión de las prácticas y las relaciones. Considero estas reflexiones muy acertadas para el imperio de similar narrativa en Colombia. La explicación maestra de las acciones de violencia serían las perennes desigualdades e injusticias, lo que desdeña la comprensión particular de situaciones, sujetos y condiciones o procesos sociales.

En contraste, algunos analistas proponen distinguir en Colombia períodos determinados de intensidad de formas de violencia y períodos de estabilidad y paz: las guerras civiles de la naciente república en el siglo XIX (que tuvieron alcance limitado, regional) y en las que se enfrentaban caudillos locales en busca de hegemonía; el siglo XX inicia con una guerra partidista cruenta y de grandes proporciones, la guerra de los Mil Días (1899-

1902) que dio lugar al largo período de paz bajo la hegemonía conservadora; la llamada Violencia, entre 1946-1960, lucha por la hegemonía del Estado entre los dos partidos liberal y conservador centrada en ciertas zonas rurales del país y que termina con un pacto (1958) que extiende décadas de tranquilidad, hasta que emerge el llamado “conflicto armado interno”, entre 1984 y el 2005, cuyos protagonistas fueron narcotraficantes, guerrillas, paramilitares y el propio Ejército colombiano.

Se habla ahora de que vivimos el postconflicto, es decir, lo posterior a los dos acuerdos de paz del 2005 y del 2016. En el 2005, durante el gobierno de Álvaro Uribe (2002-2010) se impulsó un acuerdo de paz con el que 30 mil hombres de las Autodefensas Unidas de Colombia (paramilitares) entregaron las armas en el proceso llamado “Justicia y Paz”⁷, que ha sido altamente discutido (Romero y Valencia, 2007; López, 2010). En noviembre del 2016 el gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2018) culminó el pacto que había iniciado en el 2012 con la firma del Acuerdo de Paz (“Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la construcción de una Paz estable y duradera”)⁸.

Pero las amenazas y los asesinatos de líderes civiles y dirigentes indígenas no cesan ¿Es la misma confrontación continuada? En cierto sentido se puede afirmar que sí, pues dos de los actores del conflicto interno nunca entregaron ni renunciaron a las armas: las varias organizaciones criminales entorno al tráfico de drogas y otros negocios ilegales, y la guerrilla del ELN. La información existente indica que es por cuenta de esa variedad de organizaciones criminales y del ELN, en las que se incrustaron antiguos paramilitares, que persiguen a los líderes indígenas. Solo menciono un caso doloroso que muestra la dimensión del peligro actual para la dirigencia indígena, el asesinato de la gobernadora Sandra Chocué el 22 de abril del 2021, en el norte del Cauca. Ella se agrega a la cuenta dolorosa de 272 líderes muertos en los cuatro años pasados en el Cauca, la mitad de ellos indígenas. La razón de esa muerte, la firme oposición pública de la gobernadora a la siembra de coca en el territorio indígena: “Esto no puede ser, hay que decirles ‘basta ya’ dijo en diciembre” (Neira, 2020, párr. 6; Jimeno, 2020). Tampoco cesan las amenazas sobre los recursos y las tierras indígenas y sobre el conjunto de condiciones de vida. En este sentido, la masacre del Naya puede considerarse un punto de

⁷ Ley 975 de 2005, marco jurídico para la desmovilización de 38 grupos llamados “paramilitares” agrupados en las Autodefensas Unidas de Colombia. Entregaron armas a 30 000 hombres. En los años sucesivos continuó la dejación de armas de otros miles de combatientes, también de las guerrillas. Se estima que en total podrían ser 50 mil los desmovilizados, pero esto no se ha corroborado.

⁸ Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. 12/11/2016. https://www.jep.gov.co/marco%20normativo/normativa_v2/01%20acuerdos/texto-nuevo-acuerdo-final.pdf?csf=1&e=0fpya0

la espiral que partió de la invasión a tierras amerindias y apunta al genocidio, al exterminio de los pueblos que las habitaban.

Momentos inesperados en nuestra región

Lisinia Collazos revivió el momento crítico para la región del Naya que llegó entre 1999 y el 2000. En esos años, relata, el ELN y las FARC efectuaron varios ataques en zonas relativamente cercanas al Naya y a finales de 1999 el ELN realizó dos secuestros masivos en la ciudad de Cali, con más de cien personas raptadas. Dice Enrique Fernández, por entonces autoridad civil en el Naya:

Nos perjudicó el secuestro masivo [...] porque la guerrilla sacó a los secuestrados y los internó en la montaña [...] y no tuvieron de otra sino meterse para el Naya [...]. Pues desde el momento que llegan los paramilitares a Timba, nos amenazaron dizque por proteger a esos secuestradores [...]. Esa vaina del secuestro fue para nosotros la señalización ante todos los ojos del mundo. Pero también sufrimos el señalamiento y las amenazas por parte de la fuerza pública, porque en el momento de que llegan los militares a las casas de nosotros a buscar qué teníamos, ellos nos decían que nosotros les teníamos que colaborar diciendo en dónde estaba la guerrilla [...] que, si no les colaborábamos, que después llegaría gente [...] qué sí nos haría hablar... (Jimeno *et al.*, 2011, p. 36).

Justamente entre 1999 y el 2001, los bloques armados de “paramilitares” alcanzaron su mayor expansión nacional y se hicieron más evidentes los vínculos con políticos activos y también con algunos miembros del Ejército. Quisieron asegurar influencia tanto en la política como en las administraciones locales y en el plano nacional.

Al comienzo del 2001 el principal Te'wala (shamán) del alto Naya vio dos arcos de luz en el cielo, uno colorado y el otro blanco, aviso de sucesos malos por venir. Unos pocos pobladores tomaron en serio la advertencia, tomaron camino y salieron del Naya (Jimeno *et al.*, 2011). Hacía unos meses que el Bloque Calima de las Autodefensas Unidas de Colombia –AUC– había colocado retenes en la parte baja occidental de acceso a la región del Naya; ejercían control sobre la entrada de víveres y la circulación de personas hacia y desde el Naya y dieron muerte a varios pobladores a quienes juzgaron sospechosos. Pero aún estaban lejos de la apartada región.

Entre el 6 y el 8 de abril del 2000, dice Lisinia Collazos, se desplegó el operativo paramilitar. Llegaron en camiones hasta donde tenían acceso por

carretera y descargaron hombres armados, taponaron los accesos y comenzaron un recorrido de incendio de casas, asesinatos y dieron orden de abandonar la región; esto se prolongó durante una larga semana.

Continúa Lisinia:

A mi casa, donde tenía un pequeño restaurante en el camino llamado Patio Bonito, llegaron el 10 de abril [2000] a las seis de la mañana, se identificaron como Autodefensas Unidas de Colombia, nos requisaron y lo primero que buscaron era[n] armas, porque les habían dicho que allí guardaban unas armas. Ellos voltiaron (sic) toda la casa, no encontraron ningún arma, y entonces ellos nos llevaron a la cocina [a mi marido y a mí] y a mis hijos los encerraron en la pieza donde dormíamos; nos hicieron arrodillar en el piso y, pues nos decían que les entregáramos las armas, pero nosotros, ¿cuáles armas? Entonces, ellos dijeron, ‘no es que ustedes no quieren cantar, pero vendrán otros y ellos si les enseñarán a cantar, les vamos a enseñar a cantar’. Y nosotros dijimos ¡pues nos morimos! Pero pues en ese momento, yo digo que fue la misericordia de Dios, salió un señor por la ventana de la cocina y dice ‘déjenlos, no los maten’. Entonces ese señor a mí me jaló del cabello, a mi esposo le jalaron de la camisa y nos hicieron parar, y dijo ‘es que todavía no es tu hora’.

Ya en la tarde, encerrados en el cuarto con los tres niños, nos era prohibido levantar la cabeza y mirar lo que estaba ocurriendo afuera. Luego comienza a sonar esa moto sierra⁹ y, nosotros nos quedamos quietecitos, porque ¡ya sabíamos lo que estaba sucediendo! Oíamos quejidos de las personas, sonaba, ¡y nosotros ahí! Bueno, nosotros nos quedamos quieticos, sabíamos que la muerte estaba cerquita a nosotros y... eso fue muy terrible ese momento.

Por entre las chontas [palmas] de la casa yo alcancé a ver al alguacil nasa Cayetano, [integrante del cabildo indígena] que estaba amarrado, lo acusaban de guerrillero. Yo creo que el mismo miedo que estábamos sintiendo nosotros también lo estaba sintiendo el alguacil. Resulta que el alguacil se soltó y le quitó el arma [a uno de los hombres] e intentó dispararle, pero como pues él era no guerrillero, no sabía manejar esa arma... no pudo. Y entonces el alguacil sale corriendo... se fue por detrás de la casa donde estábamos y comenzaron a dispararle, le alcanzaron a dar en la espalda y él llegó hasta detrás de la casa y él ya no pudo caminar más, él cayó allí y allí fue donde lo remataron (Jimeno *et al.*, 2011, p. 36).

⁹ Máquina para cortar madera con la que mataron a varias personas que transitaban en esas horas por el camino.

Luego nos dijeron:

Hagan cuentas que aquí no pasó nada' si ustedes cuentan, ya sabemos dónde viven y nos mostró un mapa. A Audilio, mi marido, le ordenaron 'Usted camine, usted nos va a ayudar a cargar estas mulas, pero usted va solo hasta ese filito y después se devuelve'. Audilio no volvió. Al otro día en la madrugada, tomé el camino. Entonces venía un arriero [cargador de mulas] corriendo y gritando en un caballo. Me alcanzó y me dijo –él no sabía cómo darme la noticia– 'su esposo está en La Silvia, él está muerto, él ya no va a venir'. Yo le dije, pues lo que hay que hacer es irlo a traer (Jimeno *et al.*, 2011, p. 36).

Lisinia y su familia enterraron en secreto a Audilio, con gran temor. Tres días más tarde, el 13 de abril, los armados siguieron su recorrido de muerte hacia el bajo Naya, donde el río cae al mar Pacífico. Lisinia con sus tres hermanas e hijos huyeron hacia un poblado en la parte baja de la cordillera. Se encontraron con varios miles de campesinos, indígenas, afro, dispersos, asustados, que también buscaron refugio en los pueblos de las tierras planas. Algunos estaban hacinados en carpas y en el coliseo del pueblo de Santander de Quilichao, el mayor de la zona; otros en distintas localidades. Ahí comienza el desplazamiento para mí y mi familia agregó Lisinia, pues permanecieron allí por tres largos años, dentro de las tierras de cabildo indígena de Pueblo Nuevo.

En el Naya los muertos quedaron esparcidos en casas y caminos por varios días, hasta que llegó la Fiscalía General e identificó 27 cuerpos; 14 más se hallaron con el tiempo en fosas lejanas y otros cuerpos nunca aparecieron, pues fueron arrojados al río o por abismos. En total varios miles de pobladores huyeron a las tierras bajas aledañas.

Tres años de lucha

Según relato de una mujer nasa, con el ataque:

La correría de gente que salió despavorida del Naya fue grandísima, anduvimos todo el día por los varios caminos del Naya [...] nos encontramos a cada paso con los cuerpos sin vida [...] algunos que del afán habíamos salido solo en chancas, nos tocó tomar las botas de cadáveres para poder continuar (Jimeno *et al.*, 2011, p. 52).

Otra mujer relata:

Nosotros para venirnos sin un peso [dinero], y entonces yo le dije [a mi marido] ¿Qué vamos a hacer? ¡Y yo con esos niños! Yo no sabía si venirme o

quedarme [...] entonces ya a lo último le dije, 'vámonos, vámonos, no hay de otra'. Salimos a las cuatro de la mañana, en oscuras [...] ¡nos vinimos un poco!, ya con unas mulitas trayendo el corotico [objetos que pudieron sacar de sus casas] y los niños. Pero nosotros andamos en oscuras, nosotros no prendíamos un fósforo para ver, y esos niños se caían, un barrialero ¡Dios mío!, y esos niños se caían, yo me caía, ¡Dios mío! (Jimeno *et al.*, 2011, pp. 53).

Los miles que salieron durante las dos semanas posteriores a la masacre, en su mayoría, se arracimaron en albergues instalados de apuro en varios pueblos y en las ciudades de Santander de Quilichao y Buenaventura, a unas horas de Cali. La Defensoría del Pueblo afirmó que ocurrió el desplazamiento de 3500 personas y en Santander de Quilichao se albergaron al menos 200 familias. En el Naya algunos se refugiaron en los montes aledaños durante varios días hasta la salida de los paramilitares.

Los refugios fueron campamentos improvisados con plásticos que facilitaron las autoridades locales y la Cruz Roja; allí empezaron poco a poco a organizarse en comités de denuncia y pedido de socorro. Cuenta Enrique Fernández, líder campesino del Naya:

Nosotros llegamos un domingo en horas de la tarde, pues veníamos un poco asustados¹⁰. Aquí nos encontramos con la gente de la Asociación de Cabildos del Norte ACIN, también llegó el alcalde [de Santander de Quilichao] la Defensoría del Pueblo, la Cruz Roja, la Policía [...]. Entonces en ese momento es donde prácticamente la ACIN empieza a hablar pues de los derechos que nos habían vulnerado. La Asociación Indígena de Cabildos del Norte [...] ellos fueron, pues, como dicen, la mano derecha para la organización que nosotros empezamos a formar (Jimeno *et al.*, 2011, p. 59).

Continúa Enrique:

[Cuando llegamos al albergue] en ese momento fue el momento más duro, pues porque nosotros estábamos como una rueda suelta, no sabíamos qué hacer, ¡no sabíamos para dónde coger! (Jimeno *et al.*, 2011, p. 57)

Toda la gente se sentía... pues ¡prácticamente no sabían en dónde estaban! Era como que andaban en el aire. Sí porque unos habían perdido familiares, otros habían perdido la lucha que habían tenido tanto tiempo en el Naya ¡y lo habían perdido de un momento a otro! Y entonces no sabían qué hacer y estaban todos desubicados, todos, como dicen ¡llevados!¹¹ (Jimeno *et al.*, 2011, p. 56).

¹⁰ Enrique encabezó y apoyó a 80 personas en su huida hacia los poblados bajos.

¹¹ Expresión que abrevia el dicho popular, ¡llevados del diablo!

Lisinia Collazos, sumida en un largo silencio, seguía en otro pueblo con sus hijos y hermanas, pero aceptó finalmente asistir a las reuniones del grupo mayoritario, el de Santander de Quilichao, y escuchar:

Yo no podía expresar el sentimiento que yo llevaba. Me sentía muy preocupada por mi familia, yo tampoco sabía porque tenía mucho miedo, todas las amenazas de los paramilitares, yo sentía mucho miedo, me encerré. Luego yo sentí que yo tenía que ser fuerte por los muchachos [tres hijos] (Jimeno *et al.*, 2011, p. 54).

Los que estaban en Santander de Quilichao me invitaron a unas capacitaciones de derechos humanos. Fuimos a ese taller y nos causó grande conocimiento. Con ellos participamos nueve meses [...] íbamos muy juiciositos [...]. Por lo menos eso a mí me sirvió mucho porque desde allí comienzan a hacerse reclamaciones de derechos (Jimeno *et al.*, 2011, p. 61).

Agrega Enrique, al inicio:

Creíamos que íbamos a tener un retorno rápido y con garantías sociales; lo que empezamos fue a pelearle al Estado el asunto de las garantías sociales. [...] Nosotros le exigimos al Estado una inversión social en el Naya y no la seguridad de la fuerza pública. El Estado nunca nos dio esas garantías para retornar. Entonces nos tocó quedarnos y pelearle la reubicación (Jimeno *et al.*, 2011, p. 61).

Con los meses, cada vez se hizo más precaria la situación en los albergues, en especial en el principal, el de Santander de Quilichao. Entonces, en agosto del 2001, los refugiados organizaron una marcha hasta la ciudad de Cali con el apoyo del Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC–, la primera de las grandes movilizaciones indígenas hacia las ciudades, la “Minga por la vida y la dignidad de los pueblos”. La encabezaron las pancartas del Alto Naya. Esto llamó la atención del gobierno central, que recibió a una delegación: “[En ese momento todavía] nosotros pensábamos devolvernos. Pero ellos [Vicepresidencia de la República] nos ofrecían únicamente transporte y una remesita [víveres]. Entonces nosotros dijimos, nos va a tocar negociar unos puntos con el Estado” (Jimeno *et al.*, 2011, p. 61).

Pidieron cinco puntos, el primero, legalizar la titulación de las tierras del Naya a nombre de los indígenas, afrocolombianos y campesinos que la habitaban. Al mismo tiempo, la ACIN¹² y el CRIC¹³ impulsaron cursos de derechos humanos, derecho internacional humanitario, derecho propio indí-

¹² Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca.

¹³ El Consejo Regional Indígena del Cauca integra a la anterior organización como una de sus filiales. El CRIC fue creado en 1971.

gena y acompañaron la provisión de víveres básicos. Esa red solidaria de las organizaciones indígenas se afianzó en quienes tenían liderazgo en el Naya: campesinos como Enrique Fernández y Jorge Salazar, e indígenas como Leandro Güetio; asimismo, la integraron líderes que viajaban desde el Alto Naya para apoyar la supervivencia. Esas organizaciones cumplieron un papel aglutinador que animó la creación de un primer Comité de Desplazados del Alto Naya y con ello, “empezamos a hacer gestión, a reclamar, a exigir las ayudas humanitarias” dice Enrique Fernández (Jimeno *et al.*, 2011, p. 61). Luego armaron el Comité de Campesinos Desplazados del Naya, pero la decisión de hacer visible la presencia indígena los llevó a crear una tercera organización en el 2003, ya con dos años en los albergues, esto es, la Asociación Agropecuaria de Campesinos e Indígenas Desplazados del Naya y poco después un primer Cabildo Indígena¹⁴. Al mismo tiempo los médicos tradicionales nasa emprendieron rituales de protección de los líderes, fueran nasa o campesinos. Paulatinamente cristalizó una nueva orientación con eje étnico nasa, que incorporaba a varias familias campesinas. Dijo Jorge Salazar, campesino:

Todo eso [de las capacitaciones y el contacto con organizaciones indígenas y de derechos humanos] fue muy fundamental [...] pues nosotros desconocíamos esos procesos. Fuimos adquiriendo conocimiento. [Nos decían ustedes] pueden reclamar información acerca de cualquier solicitud [...]. Y empezamos a trabajar así y nos fue dando resultado (Jimeno *et al.*, 2011, p. 67).

Leandro Güetio cuenta:

A pesar de que nunca hubo condiciones de retorno [muchos] dijeron, ‘nosotros volvemos al territorio, así nos toque morirnos, nosotros no vamos a seguir sufriendo más de esta manera.’ [...] [Pero] ya con el tiempo nosotros tomamos una decisión: de allí, [de la Plaza de Toros de Santander de Quilichao] no nos íbamos, nos quedamos hasta que el Estado nos responda por esos daños, no nos íbamos a ir, irnos nuevamente a la región es dejar que eso quede en silencio, fuera de quedar en silencio eso va a quedar en la impunidad. Vamos a tomar la decisión de quedarnos, aquí, [...] y eso a nosotros nos duró tres años, tres años de lucha (Jimeno *et al.*, 2011, p. 67).

Fue así como durante tres largos años, 57 familias organizadas resistieron en el campamento cubierto de plásticos y acordaron acoger a las familias del campamento afincado en el pueblo donde estaba Lisinia Colla-

¹⁴ El cabildo, pese a su origen colonial hispánico, es una organización difundida entre los pueblos indígenas como forma de autogobierno.

zos. Se sostuvieron en no retornar y floreció un espíritu nuevo. Así lo dijo Mariela Cruz, Nasa:

No nos quedamos con el sufrimiento, dimos un avance de superación. Eso [que pasó] ni muerto lo olvidará uno. Porque el alma sigue recordando. Lo que más nos ha fortalecido es organizarnos y dejarles a nuestros hijos la historia de nuestras dificultades, para que ellos como jóvenes busquen salidas. [...] Que nosotros como abuelos y papitos les contemos la historia a nuestros hijos de nuestro sufrimiento, porque eso no es de ahora. Eso es de muchos años. Y que nuestros hijos también lo van a vivir (Jimeno *et al.*, 2011, p. 55).

La recomposición: crear una nueva comunidad

En el 2003 “pedimos reubicación territorial basados en la ley que protege a los desplazados (Ley 387 de 1997), pero pasaron meses y meses, visitas y más visitas a distintas tierras, pero nada”, nos cuenta Lisinia. Entonces “decidimos instaurar una acción de tutela reclamando el derecho a la propiedad de la atierra”, añade Jorge, y “un juez de la República falló a favor de nosotros, [...] y obliga a Incoder¹⁵ a conseguir un predio para la reubicación” (Jimeno *et al.*, 2011, p. 70). Al inicio del 2004 la agencia estatal les entregó 260 hectáreas de tierra a las 57 familias que no deseaban retornar.

La nueva tierra está en el norte del Cauca (cerca de la ciudad de Popayán) y pese a lo insuficiente en tamaño, tiene suelos de buena calidad y acceso fácil a poblados con servicios. En el acto inaugural ondearon las banderas de Colombia y del CRIC y se escucharon los mensajes de apoyo de las organizaciones indígenas. Pese a que aún no existía más vivienda que la vieja casa y los corrales de la finca original, allí se acomodaron unas doscientas personas. Como fuente de orientación instalaron el cabildo indígena, que los jóvenes propusieron llamar Kite Kiwe (tierra floreciente en castellano). El cabildo, siguió la tradición india en el Cauca y organizó las labores de reparto y trabajo de la tierra de acuerdo con principios de trabajo en comunidad, lo que aceptaron los campesinos que allí se integraron. Dijo Leandro Güetio

El cabildo indígena se formó como cuerpo y cabeza fundamental de la organización: los brazos fueron el sistema de educación propio, el sistema de salud propio, desde los médicos tradicionales, el sistema de comunicación propio y la guardia indígena. El plan de vida de la comunidad dio inicio con esas cuatro bases que fue el mandato que nos dio la comunidad desde Santander de

¹⁵ Agencia estatal de tierras en ese entonces.

Quilichao. Además, uno de los propósitos de la comunidad fue constituir el territorio como resguardo¹⁶, para ejercer y aplicar justicia propia y revitalizar nuestros usos y costumbres (Jimeno *et al.*, 2011, p. 74).

Esto significa que en la nueva tierra se recrearon las instituciones con las que la organización indígena del Cauca –CRIC– y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte han dado vida, durante cincuenta años, a una política cultural con la mira de afianzar autonomía: escuela bilingüe y bi-cultural, salud que reconoce a los médicos tradicionales, seguridad mediante la guardia indígena y toma de decisiones comunitarias a través del cabildo como entidad mancomunada. De estas instituciones, en el Naya solo existía el cabildo indígena, pero sin la autoridad que aquí se le otorgó sobre el conjunto de familias reunidas en Kite Kiwe, dice Lisinia.

A pesar del trabajo de reorganización de la vida cotidiana, siguieron el trabajo sistemático de reclamación de derechos por la masacre e hicieron contacto con variados organismos internacionales y entidades no gubernamentales de derechos humanos tanto para apoyar la restitución de la vida diaria (cultivos, vivienda, electricidad, etcétera.), como para las demandas de justicia. No se conformaron, entonces, con restituir condiciones de vida, sino que emprendieron el camino del reclamo de la justicia restaurativa. “Desde 2001 en adelante, iniciamos la exigencia decidida ante el Estado de nuestros derechos de verdad, justicia y reparación” (Jimeno *et al.*, 2011, p. 78). Finalmente, en el 2017 obtuvieron el reconocimiento de parte del territorio como colectivo (resguardo).

Los ejes de la recomposición

La pregunta “¿Por qué no podemos olvidar?”, muchas veces reiterada, condensa el horizonte cultural de los cursos de acción emprendidos por la comunidad después de la masacre. No podemos olvidar, afirma Leandro Güetio y acude a la metáfora del tejido:

Tejer es recontar de una generación a la otra; pero si la memoria no la mantenemos en el tiempo, se puede olvidar y volveremos a caer en el error.

Recuperar nuestras historias incluyó muchas actividades: marchas para reclamar nuestros derechos, manifestaciones, conmemoraciones, mingas [trabajo colectivo], los proyectos pedagógicos de la escuela, todo desde nuestras propias concepciones. Estos trabajos de memoria nos han servido para

¹⁶ Entidad jurídica que reconoce la propiedad de la tierra como colectiva, en cabeza de un pueblo o comunidad, convertida en norma constitucional desde 1991.

reclamar una reparación acorde con los usos y costumbres de las comunidades. No compartimos el hecho de que nos den el mismo tratamiento, reclamamos todo el tiempo uno diferencial (Jimeno *et al.*, 2011, p. 13).

Para tejer la nueva vida comunitaria fue fundamental incorporar la política étnico-cultural de la organización indígena, su lenguaje político, sus símbolos y emblemas, el lugar desde el que se habla y reclama. Es interesante que ellos no separen el recomponer la vida comunitaria lejos del Naya de interpelar a la sociedad y al Estado. En Kite Kiwe se ve como un mismo proceso restaurativo el trabajo de gestión con entidades para obtener apoyo económico y servicios básicos, y las demandas de justicia y conocimiento de la verdad detrás de la masacre. Entonces, se revela como artificial la separación entre las luchas por el reconocimiento y las luchas redistributivas, ambas presentes en la visión política del CRIC. Unas y otras se funden en una producción cultural de la mayor importancia para la recuperación social y personal, la creación de narrativas de memoria nucleadas por la categoría de víctima del conflicto interno. Un medio privilegiado durante los primeros años fue la puesta en escena de la narrativa de memoria en las conmemoraciones de la masacre, pues lograron tejer lazos de solidaridad política-afectiva por fuera de la comunidad, a los que llamo comunidades emocionales, que no han parado de extenderse.

La contigüidad y el entrelazado entre planos políticos, acciones reivindicativas y sujetos sociales disímiles lo expresa así Lisinia para este texto:

En el 2017 nos reconocieron como resguardo indígena nasa Kite Kiwe, Tierra floreciente. Ya en el 2021 hicimos el informe ante la Jurisdicción Especial para la Paz JEP y también frente a la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad (Comisión de la Verdad). Estos logros han sido gracias a Dios y la naturaleza y a amigas y amigos que han hecho investigaciones que han servido como prueba contundente para la justicia.

Así, los novedosos mecanismos de justicia transicional fruto de los acuerdos de paz para juzgar a las FARC y a “terceros participantes del conflicto armado interno” se convirtieron en terrenos donde también es posible exponer la narrativa de su travesía. Verdad, justicia y reparación se adoptaron como lemas y como principios de la acción pública que han sostenido a través de los años transcurridos. Acudir al testimonio público en eventos conmemorativos, en especial durante los once primeros aniversarios, creó una narrativa escénica, emotiva y política. La escena pública testimonial ha estado acompañada del uso sistemático del escenario jurídico, de las normas de restitución de derechos a las víctimas del conflicto interno y castigo a los perpetradores.

Imagen 3

Lisinia con su esposo Carlos Alberto Yalanda, Bogotá, 2016.



El proceso aún en marcha, no solo se propone llegar a la verdad y la justicia como actos jurídicos e institucionales, sino que esto les ha permitido recobrar como personas y se proyecta hacia el fortalecimiento individual y comunitario. Narrar en escenarios públicos diversos los acontecimientos y el sufrimiento vivido ha sido un gran recurso político y emocional. No solo es luchar en contra del olvido y la impunidad para alcanzar justicia, sino simultáneamente una fuente de reafirmación y recuperación subjetiva.

Imagen 4
Preparación de conmemoración, 2013.



Foto: M. Jimeno.

En la acción se funden diversos circuitos culturales, pero, sobre todo, se puede apreciar el proceso mismo de cómo se identifican, cobran fuerza y surge una dinámica expansiva: los reclamos por el reconocimiento y las políticas de identidad étnica fueron novedad relativa para los agrupados en Kite Kiwe a raíz de la experiencia de ataque y desplazamiento, y no un producto “natural” de su condición de indígenas. El itinerario seguido muestra cómo cambiaron desde designarse como “desplazados” a “indígenas desplazados” y luego “indígenas víctimas”, sujetos de derechos particulares. En lo organizativo dejaron atrás la Asociación de Campesinos e Indígenas a favor del cabildo Kite Kiwe, se adentraron en la escuela bilingüe comunitaria, se interesaron en el aprendizaje del naasayuwe pues buena parte de la comunidad hablaba únicamente el castellano. Formularon el Plan de Vida propio como guía de trabajo de los programas de fortalecimiento comunitario, basado en la tradición antigua de los Nasa y otros pueblos nativos sobre el reconocimiento de la autoridad tradicional y sostenido en un tejido simbólico importante en la cosmología nasa (Rappaport, 2005).

Imagen 5

Preparación de una marcha de conmemoración 2, 2013.



Foto: M. Jimeno.

Imagen 6

Marcha de conmemoración, 2013.



Foto: M. Jimeno.

Esa recuperación no les impidió la incorporación del marco de los derechos humanos y el derecho internacional humanitario, cristalizados en distintas normas nacionales sobre los derechos de las personas y grupos como “víctimas”¹⁷. Les sirvió de fundamento para pedir reparación económica y simbólica y castigo para los culpables, y los llevó a tener contacto con organizaciones de víctimas en Colombia y el exterior. La apropiación peculiar de la categoría de víctima los aproximó con audiencias externas y, recientemente, con el andamiaje novedoso de la justicia transicional.

El proceso no solo se ha extendido a las instituciones de justicia sino también aspira a ser una fuente decisiva de memoria: en 2019 la sala “Hacer Sociedad” del Museo Nacional de Colombia expuso el ensamble Kite Kiwe. En el centro está el bastón que simboliza el gobierno propio nasa, el plan de vida de los pueblos indígenas “para construir territorio y el camino hacia la paz”, dice Lisinia. Una olla de barro cocido está expuesta junto al bastón. Contiene los principales símbolos identitarios de la comunidad, decorados por los niños para ser expuestos en el Museo. Se logró este honor como comunidad gracias a amigos y amigas del proceso dice Lisinia.

Las conmemoraciones de lo ocurrido que iniciaron desde el primer aniversario y se mantienen, han sido escenarios públicos privilegiados que cubren una variedad de audiencias, campesinos, organizaciones indígenas y afro, funcionarios de gobierno, activistas políticos, organismos internacionales. En este contexto, narrar ha sido una forma de recuperación personal tanto como una fuente de acción política y una acción política en sí misma. La reivindicación de la diferencia sociocultural no se contradice con apuntar a construir una ética civil para el conjunto de la sociedad colombiana. El anclaje moral en las víctimas es también el asiento de comunidades emocionales, lazos de identificación socio-afectiva, políticas en el sentido de que trabajan en conjunto por una meta compartida: lograr justicia. Las comunidades emocionales que se anclan en una ética civil del reconocimiento son baluarte contra todas las formas de genocidio; no solo contra las acciones particulares de exterminio deliberado, sino frente al conjunto que le quita el piso a condiciones de supervivencia de los pueblos amerindios. Como lo señalaron en una de las conmemoraciones de Kite Kiwe, la masacre del Naya está inscrita en la centenaria historia de ataques y resistencias (imágenes 7, 8, 9, 10). En esta circunstancia particular la categoría de ‘víctima de violencia’ operó como soporte moral y político que se entrelaza con la política de reafirmación de la etnicidad. Kite Kiwe ha explorado lenguajes políticos y

¹⁷ Ley de Justicia y Paz, 2005, define por primera vez quien es “víctima”; Ley de Víctimas 1448 de 2011, creada para “proteger, asistir, atender y reparar integralmente a las víctimas del conflicto”.

afectivos con una meta sistémica: Lo que hacemos es volver a tejer el hilo de la vida, dice Lisinia (imagen 11).

Imagen 7

Conmemoración 2013.



Foto: M. Jimeno.

Imagen 8

Los niños marchan, 2013.



Foto: M. Jimeno.

Imagen 9
Presentación del acto conmemorativo, 2013.



Foto: M. Jimeno.

Imagen 10
Los niños cargan el baúl de la memoria, 2013.



Foto: M. Jimeno.

En el conjunto de acciones emprendidas, la categoría de ‘víctima de violencia’ opera como soporte moral y político que se entrelaza con la política de reafirmación de la etnicidad. Kite Kiwe ha explorado lenguajes políticos y afectivos con una meta sistémica: Lo que hacemos es volver a tejer el hilo de la vida, dice Lisinia.

Imagen 11

Novena Conmemoración de la Masacre del Naya en Popayán, 11 de abril de 2010.



Referencias bibliográficas

- Arjona, A. (2016). *Rebelocracy. Social Order in the Colombian Civil War*. Cambridge University Press.
- Centro Nacional de Memoria Histórica, CNMH (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Echandía, C. (26 de septiembre del 2020). Un viaje al pasado del narcotráfico para entender la violencia de hoy. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/justicia/conflicto-y-narcotrafico/recorrido-por-el-narcotrafico-los-homicidios-y-la-violencia-del-pasado-y-del-presente-540013>
- Feldman, A. (1991). *Formations of violence: the narrative of the body and political terror in Northern Ireland*. Chicago University Press.
- López, C. (ed.). (2010). *Y refundaron la patria. De cómo mafiosos y políticos reconfiguraron el Estado colombiano*. Random House Mondadori.

- Gutiérrez Sanín, F. (ed.). (2006). *Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia*. Grupo Editorial Norma.
- Jimeno, M.; Varela, D. y Castillo, A. (2015). *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Centro de Estudios Sociales CES, Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, M. (2020). Iván Mordisco y el asesinato de líderes indígenas en el cauca. En Álvarez, S.; Guglielmucci, A. y Spota, J. (coords.), *El proceso de paz de Colombia en la encrucijada* (pp. 97-110). Centro de Estudios de Antropología y Derecho CEDEAD, CAS, URI,
- Jimeno, M. y Góngora, A. (2020a). *Objetos y comunidades emocionales: El ensamble KitekKiwe en el Museo Nacional de Colombia*. Ponencia al Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología ALA.
- Jimeno, M.; Güetio, J. L.; Varela, D. y Castillo, A. (2011). *Kitek Kiwe reasentamiento del Naya. Nuestra memoria*. USAID.
- Ley 387 (18 de julio de 1997). Por la cual se adoptan medidas para la prevención del desplazamiento forzado; la atención, protección, consolidación y esta estabilización socioeconómica de los desplazados internos por la violencia en la República de Colombia. <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=340>
- Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC. (2019). *Tiempos de vida y muerte. Memorias y luchas de los pueblos indígenas en Colombia*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Rappaport, J. (2005). *Utopías interculturales: Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Editorial Universidad del Rosario/ Universidad del Cauca.
- Registro Único de Víctimas, RUV. (2020). <https://www.unidadvictimas.gov.co>
- Romero, M. y Valencia, L. (coords.) (2007). *Parapolítica: la ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*. Intermedio Editores.
- Villa, W. y Houghton, J. (2005). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Iwgia, Cecoin.
- Neira, A. (26 de abril de 2020). Una herida abierta que atraviesa el departamento. *El Tiempo*.

BRASIL



Brasil. Casos de genocidio y capítulos en los que se refieren
Mapa: Carlos Salamanca y Clarisa Chervin, 2022.

Breve nota del contexto nacional

La política indigenista en Brasil tuvo como principal instrumento la figura jurídica de la tutela. Con la creación, en 1910, del Servicio de Protección a los Pueblos Indígenas y de Localización de los Trabajadores Nacionales, conocido como SPI, los Pueblos Indígenas fueron puestos bajo la tutela del gobierno federal y así se mantuvo hasta la Constitución Federal de 1988. Como justificación para la protección de sus territorios sin que los demás sectores de la población se sintieran agraviados, el Estado brasileño creó la figura del indio como “relativamente incapaz” de ejercer derechos y deberes de ciudadanía, hasta que, “aculturados”, pasaran a pertenecer plenamente a la “comunidad nacional”. En consecuencia, las tierras indígenas fueron convertidas en propiedad de la Unión, con el usufructo permanente y exclusivo de sus habitantes originales hasta que fuesen “emancipados”. La infantilización de los indígenas se instituyó oficialmente cuando ingresaron al Código Civil de 1916 bajo la categoría de seres relativamente incapaces junto con los menores, las mujeres casadas y los hijos pródigos. Uno tras otro, los pueblos indígenas autónomos comenzaron a ser acosados por el Estado brasileño, que los quería bajo su control. Se crearon “frentes de atracción”, mecanismos abusivos de seducción, generadores de dependencia económica del Estado y/o de la sociedad circundante, concentrándolos en pálidas porciones de sus territorios tradicionales y, así, liberando las tierras para la ocupación de foráneos, ya sean colonos, terratenientes o empresas estatales. Bajo el pretexto de la magnanimidad humanitaria, el Estado brasileño despojó a casi todos los pueblos indígenas del interior de Brasil... y continúa haciéndolo. La gran aporía de la política indigenista brasileña gira en torno a la ineludible contradicción entre proteger los pueblos y territorios indígenas y, al mismo tiempo, promover el desarrollo económico del país. La historia de las relaciones interétnicas en Brasil demuestra que el segundo propósito siempre prevalece sobre el primero. Invasiones, purgas, masacres, abandonos y omisiones activas han sido los mecanismos favoritos para enfrentar esta contradicción.

EL GENOCIDIO GUARANÍ-KAIOWÁ EN CURSO¹⁸

Tonico Benites¹⁹

En este artículo se describe la situación actual del Pueblo indígena Guaraní-Kaiowá y de las familias, víctimas de la violencia permanente, que luchan, resisten y sobreviven en minúsculas tierras indígenas *tekoha* –recuperadas en un clima contencioso y que perdieron sus líderes e integrantes de las familias en lucha por la demarcación.

Para este trabajo fueron realizadas cartografías, entrevistas y visitas a las tierras indígenas reocupadas y en litigio, donde ocurrieron los ataques al pueblo Guaraní-Kaiowá, como masacres, torturas, asesinato de líderes, promovidos por los *jagunços*²⁰ y personal de seguridad particular contratados por los *fazendeiros*²¹.

Además, en el último año, estas familias dejaron de recibir la asistencia social y legal que les correspondía por parte de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), el organismo indigenista oficial del gobierno, a través de la orden que impide la distribución de canastas básicas de alimentos. Así, este

¹⁸ Traducción de Carlos Salamanca Villamizar.

² Antropólogo, activista Kaiowá Guaraní. Correo electrónico: tonicobenites2011@hotmail.com

²⁰ *Jagunços*: apelación popularmente utilizada en distintas regiones brasileras para referirse a aquellos individuos que se prestan al trabajo paramilitar de protección y seguridad (*Nota del traductor*).

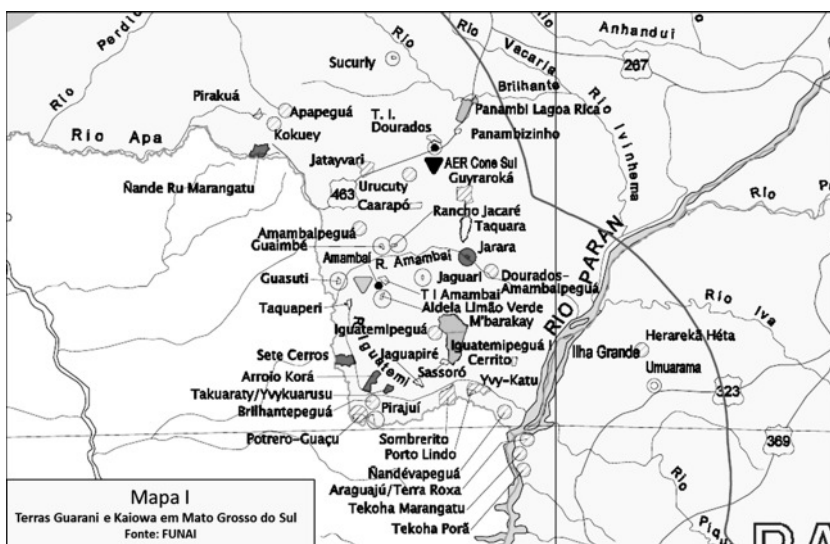
²¹ El origen de la figura del *fazendeiro* está inscrito en el campo sociopolítico de la *fazenda* colonial, estructurada en torno a la plantación y la consecuente sobre-explotación. Aunque actualmente la *fazenda* denote cualquier tipo de hacienda en Brasil, la figura del *fazendeiro* se mantuvo articulada a aquel origen. La figura del *fazendeiro* se utiliza hoy para referirse a grandes propietarios de tierra, habitualmente contrarios a las reclamaciones de tierra de pequeños campesinos e indígenas. En los últimos años, los *fazendeiros* se han caracterizado por su extrema violencia contra los pueblos indígenas principalmente en regiones como la de Mato Grosso del Sur. La retórica de Jair Bolsonaro los puso en el centro de la escena, al habilitar sus acciones de violencia, así como su uso a gran escala de los incendios, los agrotóxicos y el desmonte como acciones necesarias para el progreso nacional (*Nota del traductor*).

artículo tiene como objetivo registrar y difundir las historias de los ataques genocidas que se están produciendo actualmente. También destaca las luchas, resistencias, demandas y condiciones actuales de las familias guaraní-kaiowá, ubicadas en la frontera entre Brasil y Paraguay.

Inicialmente, se cuenta la historia de la ocupación tradicional exclusiva del *Tekoha Guasu* (el territorio amplio) y, sobre todo, los significados vitales del *Tekoha Guasu* en la visión del pueblo Guaraní-Kaiowá. Es por esto que, las familias extensas lucharon y aún luchan, resisten y mueren defendiendo al *Tekoha Guasu*. Estos territorios tradicionales están ubicados a orillas de las cuencas de los ríos del sur del Estado de Mato Grosso del Sur, a lo largo de la franja fronteriza Brasil-Paraguay.

Imagen 1

Tierras Guaraní y Kaiowá en Mato Grosso do Sul.



Nota: FUNAI, 2021.

Es importante señalar que tanto las memorias de líderes ancianos como la literatura historiográfica y antropológica, al igual que la documentación oficial del gobierno brasileño, especialmente los archivos del Servicio de Protección del Indio (SPI), demuestran que la presencia del pueblo Guaraní-Kaiowá es muy antigua en las regiones de los ríos Brilhante, Dourados, Apa, Amambai, Iguatemi, Mbarakay, Yhovy e Ypytã, precisamente donde se encuentran hoy los *tekoha Guasu* reocupados y reclamados por el pueblo Guaraní-Kaiowá. En aquellos antiguos *Tekoha Guasu* existían ríos y arroyos para la pesca, recursos naturales y fuentes de agua potable. En las cercanías

de las viviendas indígenas, además de sus campos de cultivo, en el bosque y en el campo (vegetaciones distintas en su composición) era posible encontrar árboles frutales, plantas medicinales o miel, así como diversos animales de caza.

La colonización de los territorios guaraní-kaiowá se produjo, sobre todo, después de la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870), que involucró a Brasil, Argentina y Uruguay contra Paraguay. Documentos históricos muestran que la política oficial para el poblamiento de la franja fronteriza avanzó primero en los territorios guaraní-kaiowá. Más específicamente, en el período posterior a la guerra, en la década de 1880, el Estado brasileño comenzó a abrir la región al capital privado y otorgó una gran cantidad de tierra a la Cia. Matte-Laranjeira, permitiendo la explotación exclusiva de la yerba mate nativa en la región donde se ubicaba el territorio tradicional del pueblo Guaraní-Kaiowá.

Sin embargo, téngase en cuenta que desde 1915, el Servicio de Protección del Indio (SPI), estableció las primeras y diminutas Reservas Indígenas en el Estado actual de Mato Grosso del Sur. El SPI, ignorando y despreciando la forma de vida de los Guaraní-Kaiowá y de ocupar sus territorios, estableció, entre 1915 y 1928, ocho minúsculas reservas para confinar y encarcelar a miles de indígenas. Sobre estas reservas, la agencia federal impuso un orden militar, estricta educación escolar, asistencia sanitaria y favoreció las misiones evangélicas que allí se instalaron. Los funcionarios del SPI y otros colonizadores no estaba conformes con la dispersión con la que los indígenas ocupaban tradicionalmente el espacio territorial por lo que consideraron necesario concentrarlos forzosamente y retener a las familias indígenas en pequeñas reservas para expropiar más fácilmente sus territorios.

Varias familias extensas fueron forzadas a mudarse a estas Reservas del SPI, pero muchas otras lograron quedarse en los espacios boscosos de la región. Los territorios indígenas pasaron a ser considerados “*terras de voluntas*” y “*terra vazia*”¹, convirtiéndose así en objeto de comercio legal entre el

¹ Tierras públicas sin asignación por parte del Gobierno y que en ningún momento han sido parte de la propiedad de un particular, aunque se encuentren ilegalmente bajo su posesión. El término “devolutas” se relaciona con el concepto de tierra devuelta o para ser devuelta al Estado. Con el descubrimiento de Brasil, todo el territorio pasó a formar parte de la Corona portuguesa. La colonización portuguesa adoptó el sistema de concesión de tierras para la distribución de tierras, a través de capitanías hereditarias: grandes extensiones de tierra fueron transferidas a los colonizadores con la obligación de medirlas, demarcarlas y cultivarlas, bajo pena de devolución de tierras a la Corona. Las tierras que no fueron invadidas, así como las que fueron devueltas a la Corona, constituyen las tierras baldías. Con la independencia de Brasil, pasaron a formar parte del dominio inmobiliario del Estado brasileño, abarcando todas aquellas tierras que no ingresaron al dominio privado por título legítimo o no recibieron destino público. Para establecer el dominio real del terreno, es decir, privado

gobierno y los particulares. Para el Estado brasileño, entonces, las ocho pequeñas Reservas Indígenas creadas por el SPI eran las únicas áreas de tierra oficial demarcadas y destinadas al pueblo Guaraní-Kaiowá.

Fue principalmente a partir de las décadas de 1950 y 1970 cuando se inició el período de desalojo forzoso, expulsión y dispersión de las familias indígenas de sus territorios tradicionales. Los nuevos ocupantes, pequeños y grandes terratenientes, también tomaron posesión de estas tierras a través de relaciones con políticos locales, oficinas de registro de la propiedad creadas para tal fin, contando con el trabajo de misioneros, militares y empleados de los órganos indigenistas del Estado, tanto el SPI como la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), que la sucedió. Para la expulsión y desalojo forzoso de los indígenas se utilizó una gran violencia y ataques verdaderamente genocidas. De esta manera, a lo largo de la mayor parte del siglo XX, los gobiernos comenzaron a comercializar los territorios tradicionales guaraní-kaiowá ubicados en la actual zona sur del Estado de Mato Grosso del Sur.

Sin embargo, los líderes indígenas intimidados e indignados no asistieron pasivamente a la expulsión de las familias y la expropiación de su territorio. Por el contrario, muchas familias comenzaron a resistir. Como reacción a la brutalidad que sufrieron, a mediados de 1970 surgió la Gran Asamblea Guaraní y Kaiowá, el *Aty Guasu*. Su objetivo era, y es, hacer frente al proceso sistemático de expulsión y dispersión forzada (*sarambi*) de familias extensas de su territorio tradicional. Durante estos *Aty Guasu*, al mismo tiempo que se desarrollaban las discusiones políticas, también se realizaban rituales religiosos (*jeroky*) para el fortalecimiento de la lucha por la recuperación de las tierras tradicionalmente ocupadas. Fue a partir de estos *Aty Guasu* que, también a mediados de la década de 1970, se inició el proceso de retorno al territorio de las familias expulsadas, y surgieron las primeras demandas de demarcación oficial de tierras tradicionales dirigidas al gobierno y a la justicia de Brasil. Estas reivindicaciones y luchas permanentes del

o baldío, el Estado propone acciones legales denominadas acciones discriminatorias (...) Las siguientes constituciones republicanas dieron mayor alcance al concepto de terreno baldío. Hoy, la Constitución en su art. 20, II incluye entre los bienes pertenecientes a la Unión “las terras devolutas indispensables para la defensa de fronteras, fortificaciones y construcciones militares, de los medios de comunicación federales y para la preservación del medio ambiente”. Las demás terras devolutas pertenecen a los Estados. En cuanto al tema de la tierra, por el art. 188, la asignación de terras devolutas debe ser compatible con la política agrícola y el plan nacional de reforma agraria. Y, desde una perspectiva medioambiental, el art. 225, §5 determina que las terras devolutas necesarias para la protección de los ecosistemas naturales (así como las recolectadas por los Estados para acciones discriminatorias) no están disponibles. En “O que são Terras Devolutas”, *Dicionário Ambiental*. Oeco, Rio de Janeiro, 2013: <https://www.oeco.org.br/dicionario-ambiental/27510-o-que-sao-terras-devolutas/>. Último acceso: 23-08-2021 (*Nota del traductor*).

pueblo Guaraní-Kaiowá comenzaron a generar diferentes reacciones y posiciones entre los diversos agentes involucrados en los conflictos territoriales como los *fazendeiros*, las instituciones del Estado y la Justicia, que han perdurado hasta la actualidad.

En cuanto al significado vital del *Tekoha Guasu*, territorio tradicional para el pueblo Guaraní-Kaiowá, es necesario observar en detalle la forma específica de su relación con seres humanos invisibles/guardianes *yvy jara* (protectores/dioses) de la tierra, manifestada a través de canciones y diversos rituales de líderes espirituales. El respeto a estos seres humanos invisibles guardianes *yvy jara*, y la forma de dialogar con ellos marca una diferencia muy importante en relación a la percepción y uso de los recursos naturales de la tierra. Este es un aspecto fundamental y determinante de la relación entre el pueblo Guaraní-Kaiowá y los territorios ancestrales. Al luchar por la recuperación de territorios tradicionales, ya en las tierras reocupadas/recuperadas, los Guaraní-Kaiowá demuestran y activan claramente su especificidad y condición de pertenencia étnica a sus territorios de origen, de acuerdo a su propia religión.

Es importante señalar que el pueblo Guaraní-Kaiowá tiene vínculo y conexión directa con los *tekoha*, los territorios específicos, considerándose a sí mismos y a los territorios como una sola familia, dado que este territorio es visto como humano/madre tierra. Este pueblo tiene un fuerte sentimiento religioso de pertenencia a un territorio específico, fundamentado en términos cosmológicos, bajo el entendimiento religioso de que las familias Guaraní-Kaiowá estaban destinadas, en sus orígenes como humanidad, a vivir, pertenecer, disfrutar y cuidar ese territorio específico de forma recíproca y mutua. Por lo tanto, el pueblo Guaraní-Kaiowá puede incluso morir para salvar a su madre tierra. Hay un compromiso innegable entre él y el guardián/protector de la madre tierra, un pacto de diálogo y apoyo mutuo: las familias extensas guaraní-kaiowá protegen y gestionan los recursos de la madre tierra; a su vez, el guardián de la tierra vela y nutre al pueblo Guaraní-Kaiowá.

La comprensión de los *tekoha guasu*, espacios territoriales, por parte de los Guaraní-Kaiowá tiene una concepción cosmológica específica y un fundamento cosmológico e histórico que tiene sus raíces en tiempos pasados y continúa en el presente. Así, el proceso de lucha ancestral por la reocupación y recuperación de los territorios tradicionales es una acción exclusivamente del pueblo Guaraní-Kaiowá, interconectado con los seres del cosmos guaraní-kaiowá, es decir, es una concepción étnicamente diferenciada; sienten profundamente la importancia de luchar, resistir y regresar a su *tekoha guasu* específico. Por tanto, la recuperación de los territorios tradicionales se logra mediante una lucha de resistencia y el regreso al territorio, caracterizado como un movimiento pacífico y religioso. En otras palabras, se trata

de una articulación comunitaria e intercomunitaria de diversas familias, de parejas de ancianos y líderes religiosos.

Imágenes 2-7
Hostigamientos permanentes a los tekoha.



Fotos: Tónico Fernandes.

Se destaca igualmente el papel del *Aty Guasu*, la asamblea general del pueblo Guaraní-Kaiowá, realizada entre líderes políticos y religiosos a partir de finales de la década de 1970. Por último, también se debe destacar la importancia de la continuidad histórica de la lucha religiosa y de la resistencia de los líderes Guaraní-Kaiowá por la recuperación de los *tekoha Guasu*, que incluso llegan a enfrentar acciones genocidas, como se describe a continuación.

Imagen 8

Un joven hace un homenaje a sus familiares asesinados.



Foto: Vincent Carelli.

Reocupación de los *Tekoha*: territorios y violencia contra las familias extensas Guaraní-Kaiowá

Es importante destacar que, en el sur de Mato Grosso del Sur, desde principios de la década de 1980 hasta la actualidad, cientos de grandes familias guaraní-kaiowá, encabezadas por parejas de líderes religiosos (*ñanderu* y *ñandesy*), comenzaron a reocupar/recuperar parte de los *tekohas*, ocupados por grandes *fazendeiros* y empresarios agroindustriales. Por ello, se hicieron recurrentes los ataques, masacres, amenazas de muerte y muchas otras formas de violencia contra estas familias y, sobre todo, el uso de la tortura y el asesinato de líderes, especialmente en los últimos 30 años.

Estos ataques comenzaron a fines de la década de 1990 y no se han detenido. Como veremos, entre 1980 y 2016, hubo más de una decena de ataques armados por parte de *fazendeiros* y empresarios contra familias guaraní-kaiowá. Testimonios recolectados en las comunidades describen ataques a líderes indígenas, desalojados y asesinados por pistoleros y guardias de seguridad privada de las haciendas, y muestran las condiciones en las que el pueblo guaraní-kaiowá sobrevive, resiste y lucha por la

demarcación de sus tierras. Comencemos con la acción de los *fazendeiros* antes de 1988.

El 2 de marzo de 1985, alrededor de las 12:00, en el *tekoha Jaguapiré* llegaron a nuestras casas dos camiones, tractores y varios hombres y policías armados. Al rodear nuestras casas, nos ordenaron que nos subiéramos inmediatamente a la parte trasera del camión. Los policías ya habían sometido y atado a niños, mujeres y hombres y también los habían subido a la parte trasera del camión. Además, empezaron a disparar sobre nosotros, pateando a los hombres en las piernas. Mi pierna fue fracturada por los *jagunços*, la costilla de mi hermano Amilto también fue fracturada, luego se desmayó. Después me arrojaron a la parte trasera del camión.

Mientras tanto, los dos tractores ya comenzaban a destruir nuestras casas y nuestras plantaciones. Los hombres *karai*⁶ ya quemaban nuestras cosas. Entonces, nos subieron amontonados en la parte trasera del camión y nos dejaron cerca de la Misión Evangélica Kaiowa, a la entrada de la reserva Sassoró. Dos días después, en la reserva Sassoró, regresamos a los mismos lugares en el *tekoha Jaguapiré*, donde comenzamos a rezar, resistir y luchar duro por la demarcación del *tekoha Jaguapiré* donde me quedaré para siempre (Silvio Benites, en la Tierra Indígena Jaguapiré).

La solicitud del *fazendeiro* fue concedida por la justicia federal de Iguatemi del Estado de Mato Grosso del Sur, por lo que la orden judicial fue desalojar a los indígenas del *tekoha*. Fue así como el *fazendeiro* obtuvo una orden judicial para desalojar a los indígenas que volvieron a ocupar el *tekoha Jaguapiré-Tacuru*. El líder kaiowá José Benites (*namõijojoi*) recuerda estas acciones desde el primer desalojo judicial:

Recuerdo que temprano en la mañana llegaron varios camiones al *tekoha* de Jaguapiré; en los cuatro buses solo llegaron policías armados. Los agentes de policía comenzaron a capturar y cargar a los niños, mujeres y hombres en los camiones. Además, quemaron nuestras casas. La forma en que actúan estos policías no es muy diferente a la de los pistoleros del *fazendeiro* Fuente: ambos usaron armas pesadas, quemaron nuestras casas, amenazaron y asustaron a niños, mujeres y ancianos, los lesionaron y los cargaron a la fuerza en la parte trasera de camiones. Luego, las familias fueron llevadas y arrojadas a la entrada de la reserva Sassoró (líder Kaiowá José Benites, en la Tierra Indígena Jaguapiré).

⁶ *Karai* o *Caraiba* es la palabra tupí-guaraní para persona blanca, generalmente hombre (Nota del traductor).

Así, la orden judicial, a solicitud de los *fazendeiros*, fue ejecutada por las fuerzas policiales del Estado de Mato Grosso del Sur. Personas de la familia encabezada por José Benites fueron trasladadas a la Reserva Indígena Sassoró, ubicada a unos 30 kilómetros del *tekoha Jaguapiré*.

A mediados de la década de 1990, la comunidad guaraní-kaiowá reclamó la demarcación de la Tierra Indígena *tekoha Apyka'i*, en el municipio de Dourados en el Estado de Mato Grosso del Sur. A fines de la década de 1990, decenas de hombres armados atacaron la comunidad indígena del *tekoha Apyka'i*, quemaron todas las casas y destruyeron las cosechas y mataron los animales domésticos. Hombres fuertemente armados desalojaron y dejaron a la comunidad indígena a un costado de la carretera. Unos días después, desde el costado de la carretera, la comunidad desalojada regresó al *tekoha Apyka'i*, donde nuevamente comenzó a ser rodeada por pistoleros contratados. En ese momento, el líder religioso, hombre anciano, fue atropellado y destrozado por un automóvil. Su cadáver fue enterrado en el *tekoha Apyka'i*.

Damiana, la viuda de este líder, asumió el liderazgo de la comunidad del *tekoha Apyka'i*. En 2009, uno de los *fazendeiros* obtuvo una orden judicial de desalojo de los indígenas del *tekoha Apyka'i*, ejecutada por la policía ese mismo año. La comunidad fue nuevamente arrojada al costado de la carretera, sin agua para beber, sin tierra para plantar o criar ganado. Hasta el día de hoy, las familias son monitoreadas por el equipo de seguridad privada de las haciendas.

A finales de 2010, esta comunidad, por segunda vez, regresó al *tekoha Apyka'i*, pero fue atacada y desalojada por los guardias de seguridad privados de las haciendas. En ese momento, una líder viuda fue torturada y uno de sus hijos golpeado y asesinado. Por tercera vez, la comunidad fue atacada, torturada y expulsada de su tierra tradicional *Apyka'i*. Los grupos armados, como antes, arrojaron a la comunidad al costado de la carretera. En 2011, uno de los hijos de la viuda Damiana fue atropellado y destrozado por el carro de la hacienda.

En 2013, esta comunidad regresó una vez más al *tekoha Apyka'i*, donde hay agua de un manantial; construyeron sus casas, precariamente, como pudieron, a cierta distancia del borde de la carretera. En julio de 2016, decenas de miembros de las fuerzas policiales federales atacaron y desalojaron a la comunidad del *tekoha Apyka'i*, quemaron todas las casas y destruyeron las cosechas y el ganado de las familias. Policías fuertemente armados, como antes, dejaron a los indígenas al costado de la carretera, donde resisten y luchan por la demarcación de la tierra *tekoha Apyka'i*, encabezada por la viuda que sigue exigiendo la demarcación de la tierra indígena.

Aquí en el *tekoha Apyka'i*, los *fazendeiros* mataron a mi marido, mataron a mi hijo, a mi nieto y a mi nieta. Sufrimos desalojos 3 veces, nos dejaron al costado de la carretera. Hace 15 años que acampamos aquí al costado de la carretera, aquí tenemos hambre, no hay agua potable, no hay tierra para plantar mandioca, maíz o batata. Mi familia y yo fuimos amenazados de muerte aquí, al costado de la carretera. Solicitamos la demarcación de nuestra tierra tradicional (palabras de la viuda Damiana, del *tekoha Apyka'i*).

Imagen 9

Una mujer entona una canción de luto.



Foto: Vincent Carelli.

En 1999, más de 100 familias indígenas volvieron a ocupar el *tekoha* Potrero Guasu, municipio de Paranhos, en la frontera entre Brasil y Paraguay. Un año después de la reocupación, más de 50 guardias de seguridad privados conocidos como “*jagunços*” o “*pistoleros*”, fuertemente armados, atacaron y masacraron a niños, mujeres y ancianos, fracturaron las piernas y brazos de niños y ancianas, quemaron todas las casas y expulsaron a todos los indígenas. Tres días después, los indígenas volvieron a ocupar el *tekoha* Potrero Guasu.

En 2001, las familias guaraní y kaiowá del *tekoha* Ka'aJaryi, en el municipio de Amambai, volvieron por segunda vez al *tekoha* tradicional, pero

fueron atacadas y sacadas de las granjas por guardias de seguridad armados. Familias enteras fueron atadas y torturadas, y un líder asesinado a tiros.

En 2003, por segunda vez, la comunidad indígena del *tekoha* Takuara, en el municipio de Juti, en el estado de Mato Grosso del Sur, regresó a la aldea. Dos días después, los *fazendeiros* ordenaron el asesinato del líder Marco Veron. Al mismo tiempo, más de 50 hombres fuertemente armados ataron, torturaron y desalojaron violentamente a niños, ancianos y mujeres. Nunca fueron juzgados y mucho menos condenados como asesinos por la justicia federal.

Varios hombres armados rodearon nuestras casas, nos ataron a todos, nos dijeron que nos iban a quemar vivos. Me ataron y me tiraron gasolina al cuerpo, así me torturaban. Y mataron a mi padre Marco Veron (un relato del hijo del líder, Marco Veron).

En otro ataque genocida en 2005, miembros de la comunidad de la Tierra Indígena *tekoha Sombreiro* en el municipio de Sete Quedas del Estado Mato Grosso del Sur, fueron atacados, quemados, torturados y desalojados por más de 40 hombres fuertemente armados. El líder Dorival Benites fue torturado y brutalmente asesinado por los guardias de seguridad de los *fazendeiros*.

Muy temprano llegaron 4 camiones llenos de hombres armados y empezaron a disparar contra nuestras familias. Asesinaron al líder Dorival Benites (relato del líder del *tekoha Sombreiro*).

El 24 de diciembre de 2005, cientos de comunidades indígenas fueron agredidas y desalojadas del *tekoha Nãnderu Marangatu* y su líder, Dorvalino Rocha, asesinado por guardias de seguridad privada en el municipio de Antonio João, en el estado de Mato Grosso del Sur. Dorvalino dejó cuatro niños.

Después de que sufrimos la expulsión violenta del *tekoha Marangatu*, quemaron todas nuestras casas y destruyeron nuestras plantaciones de yuca y maíz. Por eso pasamos mucha hambre. El 24 de diciembre mi esposo y mi hijo pequeño fueron a buscar mandioca al campo, en el momento en que el grupo de seguridad privada de las haciendas rodeó y mató a mi esposo Dorvalino Rocha, con un disparo de bala, mataron a mi esposo frente a mi hijo. Después mi hijo se sintió tan triste que se suicidó. Hasta ahora, el grupo asesino no ha sido juzgado por la justicia (palabras de la viuda de Dorvalino Rocha).

Diez años después, en esa misma tierra indígena *tekoha Nãnderu Marangatu*, la comunidad expulsada volvió a ocupar el *tekoha*, cuando hombres armados atacaron y asesinaron a Semião Vilharva.

En enero de 2007, en el *tekoha* Kurusu Amba, los indígenas comenzaron a observar el intenso movimiento de vehículos y hombres de las haciendas:

Descubrimos que, desde la mañana del 7 de enero, los *fazendeiros* notaron que habíamos reocupado el *tekoha*. Por eso, observamos el movimiento de hombres a caballo a nuestro alrededor, vigilándonos a lo lejos. Notamos varios camiones de las haciendas que iban y venían en dirección hacia nuestro campamento. Así pasaron dos días. Solo tres días después nos atacaron, cuando nos golpearon y los pistoleros asesinaron a mi madre Xurite, frente a nosotros (relato del hijo de Xurite Lopes).

Más tarde ese año, por cuarta vez, la comunidad regresó al *tekoha* Kurusu Amba. Nuevamente, los hombres armados atacaron, sometieron y torturaron a niños, mujeres y ancianos, y mataron a Nandesy Xurite Lopes, una mujer de 70 años.

En diciembre de 2007, por tercera vez, volvimos a recuperar el *tekoha Kurusu Amba* que duró solo dos días. Los pistoleros nos dominaron y mataron al *ñandesy* Xurite Lopes; por tercera vez fuimos expulsados del *tekoha Kurusu Amba* por los pistoleros de los *fazendeiros*. Después de dos años de *jeroky* (ritual), el *ñanderu* determinó la recuperación del *tekoha Kurusu Amba*. Por cuarta vez, el 24 de noviembre de 2009, volvimos a retomar parte del *tekoha Kurusu Amba*. Tras la cuarta vez de recuperación logramos resistir y permanecer en el *tekoha*, donde lucharemos hasta la muerte (líder Lopes, en Kurusu Amba).

En 2009, la comunidad *tekoha Ypo'i*, en el municipio de Paranhos, en la frontera entre Brasil y Paraguay, fue reocupada por sus legítimos habitantes. Poco después, los *fazendeiros* y más de 50 hombres armados atacaron y torturaron a cientos de indígenas, asesinaron a dos líderes, Rolindo Vera y Genivaldo Vera, y ocultaron sus cuerpos. Hasta el día de hoy, no se han encontrado los restos de Rolindo.

El 29 de octubre de 2009, volvimos a ocupar el *tekoha Ypo'i*. Dos días después, los pistoleros de la hacienda nos atacaron y nos expulsaron del *tekoha Ypo'i*, mataron a dos maestros y escondieron los cadáveres. Mi hijo es Rolindo Vera que dejó 4 hijos. Lloro y lloramos mucho, cada vez que recuerdo a mi hijo Rolindo. En agosto de 2010, regresamos nuevamente al *tekoha Ypo'i*, donde resistimos y luchamos, buscando el cadáver de Rolindo hasta el día de hoy. Estamos resistiendo y esperando el cadáver de mi hijo Rolindo Vera (palabras de la madre de Rolindo Vera, en el *tekoha Ypo'i*).

El 18 de noviembre de 2011, en la tierra indígena *Guaiviry-Aral Moreira*, entre Amambai y Ponta Porã, en el estado de Mato Grosso del Sur, niños, mujeres, hombres y ancianos indígenas fueron agredidos y torturados por hombres armados de las haciendas. El líder Nisio Gomes fue brutalmente asesinado y su cadáver escondido por el grupo de hombres armados. El cadáver del cacique Nisio sigue desaparecido:

El 13 de noviembre de 2011, volvimos a ocupar el *tekoha* Guaiviry. Cinco días después, los pistoleros de la hacienda nos atacaron, nos torturaron y mataron a mi padre, el líder Nisio Gomes. Y se llevaron y escondieron su cadáver, el cadáver de mi padre. Frente a los diversos ataques y amenazas de muerte sufridos, estamos aquí en el *tekoha* Guaiviry, luchando y resistiendo. Aquí rezamos, resistimos y luchamos hasta hoy. Estamos pidiendo y buscando el cadáver de mi padre Nisio Gomes (palabras de un hijo del líder Nisio Gomes).

Es importante resaltar que en dos de las tierras recuperadas (*tekohas* *Ypo'i*, en 2009, y *Guaiviry*, en 2011) hubo homicidios promovidos por los *fazendeiros*, con ocultamiento de los cuerpos de líderes (Rolindo y Nisio). Decenas de otros líderes fueron asesinados, dejando hijos e hijas y mujeres viudas en tierras asoladas por el conflicto. Con la muerte de sus compañeros, estas viudas, junto con sus hijos, la mayoría todavía niños, comenzaron a sufrir más violencia, es decir, violaciones de sus derechos, incluidas amenazas de muerte, sin que, sin embargo, recibieran la debida atención por parte de las autoridades y de la justicia brasileña.

Algunas viudas tomaron la iniciativa y reclaman sus derechos, pero enfrentan varios obstáculos para obtener apoyo, incluido el acceso a los beneficios a los que tienen derecho. Un ejemplo es que las viudas indígenas ni siquiera pueden registrar a sus hijos con acta de nacimiento en el Registro Civil. Debido a la falta de este documento, tanto las mujeres viudas como los niños no tienen acceso a educación, salud y otros beneficios. Por ejemplo, la viuda de Rolindo Vera, hasta ahora, ni siquiera ha obtenido el certificado de defunción de su esposo. Por tanto, ella y sus hijos sufren las más diversas violaciones.

Sin embargo, desde hace diez años la viuda de Rolindo espera el Certificado de Defunción, documento necesario para reclamar sus derechos civiles (como, por ejemplo, indemnización por daños y perjuicios) y seguridad social (pensión por fallecimiento). Ante esta situación de vulnerabilidad, violación de derechos e injusticias sufridas, la mayoría de las viudas que resisten, invisibles y aisladas, empezaron a denunciar sus desventuras, pidiendo apoyo y exigiendo sus derechos. Pero las autoridades brasileñas y la sociedad en general aún desconocen o son poco conscientes de estas

historias y de las condiciones de pobreza y vulnerabilidad que enfrentan estas mujeres indígenas.

La mayoría de las viudas siguen luchando por sobrevivir en las tierras aún en conflicto, donde perdieron a sus maridos como consecuencia de ataques armados, torturas y asesinatos perpetrados por *fazendeiros*, con omisión del Estado. Desde 2010, una parte de las viudas ha participado en la organización política *Kunhangue Aty Guasu* (Gran Asamblea de Mujeres Guaraníes y Kaiowá), en la que contaron sus historias y la difícil situación a la que se ven sometidas, junto a sus hijos, después de perder a sus compañeros durante la difícil lucha por la demarcación de sus tierras tradicionales.

En 2016, cientos de comunidades indígenas volvieron a ocupar el *tekoha Yvy*, en el municipio de Caarapó, Estado de Mato Grosso del Sur, donde ocurrió un ataque a familias indígenas. Más de 300 *yagunços* fuertemente armados atacaron y masacraron a niños, mujeres y ancianos. Como tantas otras veces, los pistoleros fracturaron piernas y brazos a niños y mujeres, hirieron a ancianas, quemaron todas las casas y expulsaron a todos los indígenas, asesinando a uno de los líderes.

Aquí en el *tekoha Kunumi e Yvy*, los *fazendeiros* hirieron a decenas de personas y mataron a mis dos hijos Clodiodi y Jesús. Mi hijo Jesús fue herido y murió después. Años más tarde, ordenaron criminalizar y encarcelar a mi esposo Leonardo. Perdí a mis dos hijos y mi esposo está en prisión, por solicitud de los *fazendeiros*. Sufrimos la mayor injusticia (relato de la madre de Clodiodi y Jesús).

Aty Guasu, gran asamblea de líderes sobre acciones genocidas

El *Aty Guasu* es una gran asamblea de los líderes del pueblo Guaraní-Kaiowá, un lugar importante de transmisión de la historia, el conocimiento y el aprecio de la lengua indígena, ya que todas las interacciones entre los indígenas, ya sea en la vida cotidiana o en sus rituales sagrados o profanos, o en las discusiones sobre los problemas colectivos, estrategias y proyectos para el futuro ocurren exclusivamente en el idioma guaraní-kaiowá.

Cada *Aty Guasu* es una ocasión festiva de encuentro y reencuentro de integrantes de las distintas familias guaraní-kaiowá, en la que también participan niños y jóvenes solteros de ambos sexos. Esto da a los jóvenes y muchachas la oportunidad de conocerse mejor, surgiendo, frecuentemente, enamoramientos y casamientos. Es la ocasión para que las familias extensas conozcan a los jóvenes enamorados y tengan la confianza de que sus hijos, nietos y sobrinos tomarán buenas elecciones matrimoniales. Por tanto, las asambleas son también momentos en que estas familias establecen o renuevan

alianzas entre sí a través de nuevos matrimonios que se realizan dentro del *Aty Guasu*.

Imagen 10

Evidencias del ataque a la comunidad Guaraní-Kaiowá Avaeté en lo que es parte del territorio tradicional retomado en el año 2021.
Región de la ciudad de Dourados, Mato Grosso do Sul, 2021.



Foto: Cortesía Luciana Oliveira.

Además de esto, al interior de cada *Aty Guasu*, los líderes espirituales de ambos sexos (*ñanderu* y *ñandesy*) son normalmente buscados por personas que padecen diferentes enfermedades físicas y espirituales. Muchos ya buscaron tratamiento con rezadores locales o consultaron médicos blancos y fueron pacientes en puestos de salud u hospitales, sin poder curar sus dolencias. Es sabido por todos los indígenas que en la asamblea (*Aty Guassu*) siempre hay líderes espirituales experimentados y destacados, eficientes en recetas y tratamientos, curando con gran acierto los males de los pacientes indígenas.

Actualmente, en estos grandes encuentros, los mayores y más sabios comparten sus experiencias de vida a los nuevos líderes, sobre todo, la memoria de cada líder anciano sobre hechos históricos y saberes indígenas. Además de debatir y organizar la reocupación de los *tekoha* durante las

asambleas, en las últimas tres décadas, los líderes guaraní-kaiowá comenzaron a realizar rituales religiosos y festivos durante cuatro días del *Aty Guasu*, involucrando a niños y adultos, evento muy importante en que los jóvenes aprenden los principios religiosos y prácticas rituales, además de recibir pautas y valores morales que deben seguir en su vida.

Una de las prácticas más comunes del *Aty Guasu* es recordar la trayectoria de varios líderes asesinados por campesinos en los *tekoha* reocupados, reproduciendo y socializando los momentos decisivos y los mensajes más significativos que dejaron atrás. Un ejemplo reciente fue el discurso de uno de los líderes espirituales (*yvyra'ija*, un auxiliar que se convertiría en rezador y chamán) sobre el asesinato del *ñanderu* Nisio Gomes.

Aquí, una vez más, quiero recordar los importantes discursos del *ñanderu* Nisio que aprendí y voy a repasar para los presentes. El *ñanderu* Nisio nos predicó así en el *Aty Guasu* anterior: “nosotros, líderes guaraníes y kaiowá que luchamos por la recuperación del *tekoha guasu* nunca debemos dejar de luchar por nuestro *tekoha* y nunca debemos abandonar a nuestros familiares y compañeros de lucha.

Incluso debemos morir, si es necesario por nuestro *tekoha*; para salvar muchas vidas y el futuro de nuestros hijos. Nunca debemos abandonar la lucha por el *tekoha*, porque nosotros pertenecemos a nuestro *tekoha*”. Recuerdo bien que estas son algunas de las palabras vitales que el *ñanderu* Nisio pronunció con frecuencia en todo el *Aty Guasu* y se quedan siempre con nosotros.

Sé y he aprendido que debemos saber bien que el *ñanderu* Nisio fue asesinado por *fazendeiros* a causa de nuestra tierra, él derramó su sangre en el *tekoha* *Guaiviry* para salvar la vida de los niños, él murió por todos nosotros, por eso *ñanderu* Nisio es héroe, sí. El espíritu de héroe *ayvymbarete* de *ñanderu* Nisio está con nosotros en la lucha, con seguridad, ayudándonos, ¡sí! Es por eso que siempre debemos recordar la lucha del *ñanderu* Nisio y de todos los demás líderes como el líder Marco Veron, Rolindo Vera, Genilvado Vera, Dorvalino Rocha, Dorival Benites, Marçal *Tupã'i*, quienes también fueron asesinados por los *fazendeiros* a causa de la lucha por nuestro *tekoha*. Todos estos líderes son nuestros héroes que murieron luchando por los *tekoha*. Nos enseñan a no dejar de pelear, ¡eso es lo que estamos haciendo! Siempre lucharemos y debemos luchar por nuestro *tekoha* (discurso de AvaTeju, en *Aty Guasu*, *Guaiviry*, noviembre de 2011).

El 18 de noviembre de 2011, alrededor de las seis de la mañana, en el *tekoha* *Guaiviry*, en el municipio de Aral Moreira, entre Amambai y Ponta Porã del Estado de Mato Grosso del Sur, fue asesinado el *ñanderu* Nisio Gomes por un grupo de hombres armados de la empresa de seguridad Gaspem contratada

por los *fazendeiros*. El cadáver del cacique Nisio fue transportado por estos hombres en una camioneta con la placa de matrícula escondida y nunca fue encontrado, a pesar de todas las búsquedas de la Policía Federal. Ante la ausencia del cuerpo, la Policía Federal anunció que el delito de homicidio aún no estaba tipificado y, en entrevista con periodistas, un jefe policial planteó la hipótesis de que el chamán Nisio solo se encontraba desaparecido temporalmente como para intentar calificar el delito.

En consecuencia, dos días después se realizó una reunión de líderes (*Aty Guasu*) con rituales (*jeroky*) en el *tekoha* Guaiviry. El objetivo principal era crear un canal de comunicación entre el *ñanderu* y *ñandesy* y el alma (*ayvu*) del *ñanderu* Nisio, a través de los rituales. Al amanecer, luego de una noche de oraciones consecutivas coordinadas por los distintos *ñanderu* y *ñandesy*, el ritual se detuvo y un gran *ñanderu* comenzó a narrar lo siguiente:

Quiero transmitir los mensajes que recibí de nuestro compañero *ñanderu* Nisio y de nuestros abuelos y abuelas de origen (*ñaneramoipy*). Logré comunicarme con él, el alma del (*ayvu*) de Nisio respondió que sí, confirmó que realmente ya regresó forzado a su lugar de origen, ya está en el patio luminoso (*okajurendy pe*) con nuestro abuelo y abuela de origen (*ñaneramoipy*).

Nisio está contando a nuestros *ñaneramoipy* los hechos que le sucedieron a él y a su familia, pidiéndole a los *ñaneramoipy* que actúen. Ellos garantizan desde allá que actuarán, sí, por eso nos enviaron este mensaje. Pidieron a sus hijos e hijas, parientes continuaran su lucha por los *tekoha* junto a los otros líderes. Para que todos los líderes se vuelvan muy fuertes en la lucha, para que no se debiliten en la lucha por los *tekoha*. Entonces, sabemos muy bien que el *ñanderu* Nisio fue asesinado por los *Karai*, y los asesinos de Nisio pronto serán descubiertos. Vamos a continuar con nuestros rituales, pidiendo providencia a los *ñaneramoipy* (Ñanderu, líder religioso, en *jeroky*. Guaiviry, noviembre de 2011).

Un año después, durante un *Aty Guasu* realizado en diciembre de 2012, los líderes recordaron con emoción la trayectoria de lucha y vida de todos los héroes indígenas que lucharon y murieron por la recuperación de los *tekoha*. Se mencionaron los nombres de la mayoría de los líderes guaraní-kaiowá asesinados por los *fazendeiros* en el contexto de la lucha por los *tekoha*, incluidos en el documento final, transcrito a continuación:

ATY GUASU KAIOWÁ Y GUARANI

TIERRA INDÍGENA PANAMBI – DOURADINA – MS

DOCUMENTO FINAL

29 años después del asesinato de Marçal de Souza-Tupã'i - el plazo prescribió; los asesinos andan sueltos.

12 años desde el asesinato de Samuel Martins - asesinos sin juicio.
12 años desde el asesinato de Adriano Pires - asesinos sin juicio.
Nueve años desde el asesinato de Marcos Veron - autores intelectuales sin juicio.
Siete años del asesinato de Dorvalino Rocha - asesinos sin juicio.
Cinco años del asesinato de ChuriteLopes y Ortiz Lopes - asesinos sin juicio.
A tres años del asesinato de Rolindo Vera y Genivaldo Vera - asesinos sin juicio.
Dos años después del asesinato de Teodoro Ricardi - asesinos sin juicio.
Un año desde el asesinato de Nizio Gomes - asesinos sin juicio.
A cinco meses del atropello de José Barbosa-Zezinho - muerte sin esclarecimiento.
Tres meses después de la desaparición de Eduardo Pires, nunca se realizaron las búsquedas.
Dos meses después del ahogamiento de Amilton Lopes - muerte sin esclarecimiento.
Nosotros, pueblo Kaiowá y Guaraní, nos reunimos en un nuevo *Aty Guasu* (Gran Asamblea), entre el 28 y el 2 de diciembre de 2012, en la aldea Panambi-Lagoa Rica, municipio de Douradina, con más de 300 representantes de nuestras comunidades, denunciarnos una vez más a toda la sociedad nacional e internacional la situación de violencia que atraviesan nuestras comunidades y líderes (...).

Así, en el *Aty Guasuse* reafirma la gran importancia de todos los líderes espirituales y políticos, quienes siempre deben ser recordados por las nuevas generaciones indígenas como los héroes del pueblo Guaraní-Kaiowá.

Finalmente, es fundamental mencionar que el líder guaraní, Marçal de Souza *Tupã'i*, asesinado por los *fazendeiros* en 1983, es destacado y recordado como un héroe también por los no indígenas de Mato Grosso del Sur, gracias a su participación en el movimiento indígena nacional. Por ejemplo, a fines de la década de 1980, los movimientos sociales fundaron un Centro Marçal de Souza *Tupã'i* para la Defensa de la Ciudadanía y los Derechos Humanos, que trabaja para defender y promover los derechos humanos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales.

Más ataques e incendios a casas de oración en los últimos tres años

Es importante resaltar que los ataques genocidas a las casas de oración *ogapysy* de las comunidades guaraní-kaiowá promovidas por los *fazendeiros* continúan hasta el día de hoy. En 2019, después de asumir su cargo, Jair Bolsonaro, actual presidente de Brasil, comenzó a estimular políticas y actos violentos realizados por el organismo indígena, la Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que suspendió las acciones de asistencia social y protección para las comunidades que habitan tierras indígenas

pendientes de resolución judicial. Por eso, desde 2019 se han incrementado los ataques a comunidades indígenas, cuando decenas de casas de oración fueron incendiadas.

A principios de septiembre de 2021, varias comunidades guaraní-kaiowá fueron atacadas y los fazendeiros destruyeron grandes casas de oración. Tales ataques e incendios ocurrieron precisamente en la semana en que fazendeiros y políticos se movilizaban en apoyo a la aprobación de la tesis del marco temporal en el Tribunal Federal Supremo (STF).

Al mediodía del 6 de septiembre, las familias y comunidades de la tierra indígena reocupada Avaeté-Dourados en Mato Grosso del Sur fueron baleadas y sus casas de oración fueron destruidas por el fuego. Entre 2019 y 2022, siete grandes casas de oración fueron atacadas e incendiadas por los fazendeiros. Sin embargo, los autores materiales e intelectuales no son investigados ni responsabilizados por la justicia del país. Como resultado, todas las comunidades están en riesgo inminente de sufrir nuevos ataques, viven en un clima de inseguridad, rodeadas de amenazas de muerte. Tanto el gobierno federal como los fazendeiros continúan hostigando sin descanso a las comunidades de todas las tierras indígenas reocupadas y en disputa en el sur de Mato Grosso del Sur. La pobreza extrema y el hambre son visibles en estas tierras. Es evidente que el actual gobierno federal apoya y acelera el proceso de genocidio en curso contra el pueblo Guaraní-Kaiowá.

Los líderes Guaraní-Kaiowá criminalizados y detenidos, y sus familias amenazadas y devastadas

En este contexto, los líderes indígenas Guaraní-Kaiowá han sufrido y sufren amenazas de muerte y criminalización por luchar por la demarcación de las porciones de tierras indígenas invadidas por los fazendeiros. De manera permanente sufren hostigamiento y persecuciones. En los últimos diez años, varios líderes han sido acusados, criminalizados y detenidos por las fuerzas de seguridad y el sistema de justicia en Brasil. En junio de 2016, el anciano líder Leonardo de Souza fue criminalizado, arrestado en 2018, acusado y condenado como “líder/jefe de una organización criminal”, y tratado como si fuera un bandido peligroso. Diabético e hipertenso, Leonardo luchó toda su vida por la demarcación de las tierras indígenas. En junio de 2016, Clodiodi de Souza, su hijo, fue asesinado por fazendeiros. En septiembre de 2020, el maestro indígena Jesús de Souza, también hijo de Leonardo, murió con una bala en su cuerpo disparada por el arma de los fazendeiros. El maestro Jesús dejó hijos e hijas. En otras palabras, la familia del líder Leonardo de Souza fue sumariamente diezmada.

Algunas consideraciones

En conclusión, ante estos hechos relatados, atentados genocidas, masacres y asesinatos de líderes guaraní-kaiowá, entre otras violaciones de derechos, los líderes indígenas tratados injustamente, amenazados y ofendidos y el concejo del *Aty Guasu* Guaraní-Kaiowá se encuentran en marcha y movilización permanente a nivel local, nacional e internacional, exigiendo justicia y verdad, la demarcación de las tierras, y demandando que los terratenientes responsables y los pistoleros asesinos sean llevados ante la justicia. Finalmente, con profunda indignación, durante tres décadas, se repudió la posición y decisión nociva de los *fazendeiros*, del gobierno y de la justicia contra el pueblo indígena Guaraní-Kaiowá.

Cabe recordar que, a lo largo de tres décadas, cientos de comunidades guaraní-kaiowá y sus líderes fueron víctimas de ataques, torturas y secuestros seguidos de muerte. Los autores intelectuales y materiales de estos delitos, sin embargo, no fueron ni son investigados seriamente por la policía y, prácticamente, no fueron juzgados ni sancionados por la justicia brasileña, lo que generó una situación de inseguridad para las viudas y sus familias y para los pueblos indígenas en todas las tierras que se encuentran en conflicto en el sur de Mato Grosso del Sur.

Ante la impunidad de estos crímenes, viudas, lideresas, junto con todos los demás líderes guaraní-kaiowá, luchan, resisten y tratan de denunciar, exigiendo justicia. Sin embargo, las narrativas y testimonios de las mujeres fueron y son siempre silenciados e ignorados por las instituciones investigadoras del gobierno, la justicia brasileña y también por los medios de comunicación, no respondiendo a sus justas denuncias y reclamos. Como resultado, los líderes y lideresas, familias y viudas que luchan y viven en tierras en conflicto, en campamentos o en Reservas Indígenas, continúan sufriendo violaciones de derechos y otros tipos de violencia que pueden –y deben– caracterizarse como acciones genocidas.

Referencias bibliográficas

Benites, T. (2014). *Rojerokyhina ha roikejeytekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guaraní pela recuperação de seus tekoha*. UFRJ/MN/PPGAS.

EL GENOCIDIO Y LA RESTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD XETÁ: CONTRIBUCIONES DEL HACER ANTROPOLÓGICO COLABORATIVO⁴

Carmen Lucia da Silva⁵
Esther Jean Langdon⁶

Introducción

El 6 de diciembre de 1954, seis hombres desnudos se aproximaron a la finca Santa Rosa, situada en la Sierra *dos Dourados*, en el Estado de Paraná, Brasil, en busca de comida y protección. Aquellos hombres ocupaban uno de los últimos campamentos de los Xetá, pueblo indígena de la familia Tupí Guaraní, cazadores y recolectores, habitantes de las selvas declaradas vacías que venían siendo parceladas y vendidas por el gobierno paranaense. Diez años después, la sociedad xetá no existía más. Como colectivo, los Xetá fueron exterminados por las acciones del Estado brasileiro y de las empresas privadas que se extendían sobre su territorio tradicional en el sur del país para abrirlo a la colonización y a la agroindustria. La historia del final de esta sociedad, desde su primer contacto oficial hasta el despojo total de su territorio, retrata en una pequeña cápsula del tiempo los procesos y las formas de exterminio de los pueblos originarios en Brasil durante los últimos 500 años.

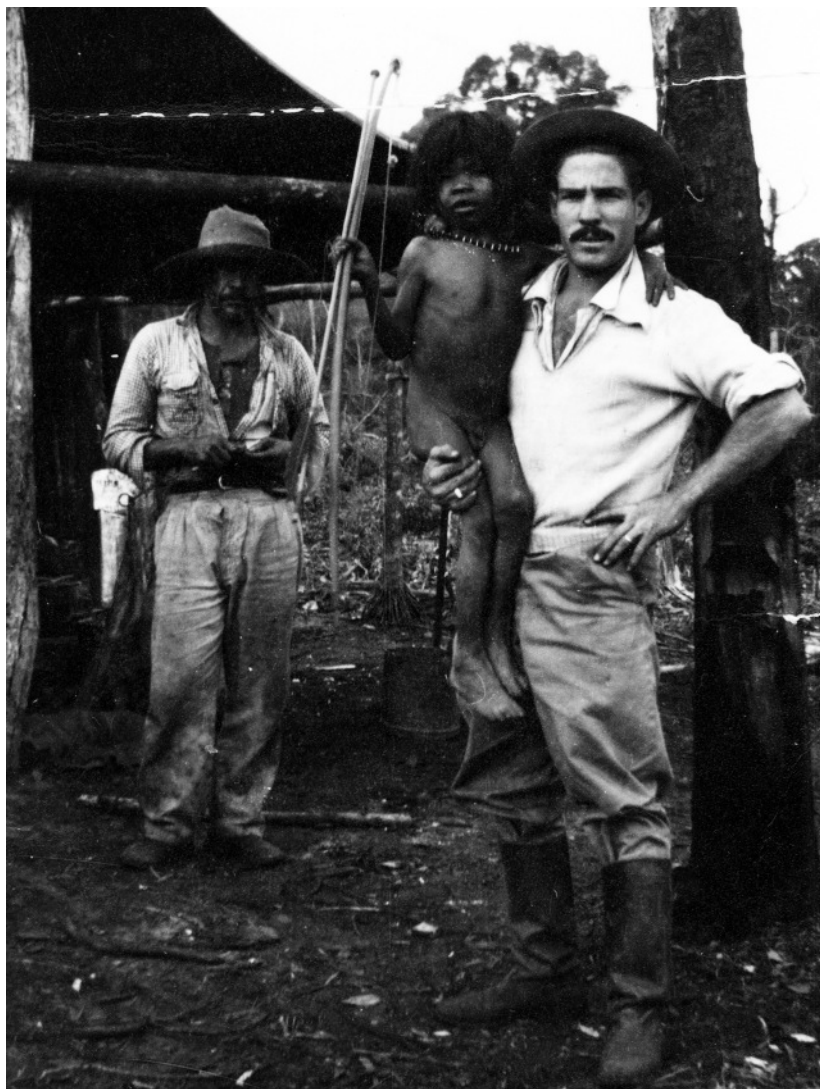
Con la falsa excusa de “ausencia de habitantes”, su territorio fue parcelado por las empresas inmobiliarias y la selva destruida; los Xetá fueron desalojados y exterminados por enfermedades, envenenamientos, masacres, desplazamientos forzados y secuestros. Fue un genocidio en el sentido más amplio del concepto: ambiental por la pérdida de la selva y de su territorio, físico por la pérdida de vidas, y cultural por el robo de niños y por la dispersión territorial de los pocos sobrevivientes, que tuvieron como consecuencia la pérdida de la lengua y de los modos de vida tradicionales.

⁴ Traducción de Carlos Salamanca Villamizar.

⁵ Universidad Federal de Mato Grosso. Correo electrónico: silvalcarmen@gmail.com

⁶ Universidad Federal de Santa Catarina. Correo electrónico: estherjeanbr@gmail.com

Imagen 1
Niño Xetá capturado. Circa 1952.



Nota: Archivo del Museo Paranaense.

Este artículo pretende no solo documentar el exterminio de un pueblo indígena en pleno siglo XX a partir de los testimonios de los sobrevivientes, sino también reflexionar sobre el quehacer antropológico. Todos los sobrevivientes eran niños o adolescentes en la década de 1960, robados de sus

familias y comunidades, cada uno desconociendo el paradero de sus primos y hermanos. También desposeídos de su identidad, sus nombres Xetá fueron sustituidos por nombres genéricos [en portugués] marcando la ruptura con su cultura e idioma. Los pocos adultos que sobrevivieron al robo de su territorio, luego murieron de enfermedades y abandono.

Desde 1964, la sociedad xetá fue considerada extinta y los niños que sobrevivieron fueron condenados a la invisibilidad, a la negación de su existencia misma y etiquetados como “sin cultura y sin memoria”. Los primeros encuentros, tres décadas después, entre los sobrevivientes y Carmen Lucia da Silva –antropóloga y co-autora de este artículo– demostrarían que no era así. Estos, ya adultos, con memorias vivas de su juventud en la selva, aún se identificaban como Xetá; aún más, los tres mayores todavía hablaban la lengua materna y recordaban las prácticas comunicativas relativas a la narración oral de mitos y relatos y la interpretación de cantos.

Atendiendo a sus pedidos, la antropóloga desarrolló una investigación colaborativa, intentando reconstruir con los sobrevivientes la historia del genocidio del pueblo Xetá y apoyándolos en la recuperación de su identidad étnica. A este fin dedicó sus trabajos de maestría (1998) y de doctorado (2003). Sin embargo, su investigación se alejó de los patrones clásicos de la etnología, apartándose del mero registro etnográfico dirigido a la obtención de títulos académicos. La autora sintonizó su trabajo con el deseo expreso de los sobrevivientes de reconstruir su historia y su identidad, cediéndoles el rol principal en la investigación. Con su escucha atenta y solidaria, promovió el reencuentro de los parientes dispersos en varias regiones y abrió el camino para que los Xetá pudiesen afirmar su identidad y reivindicar parte del territorio perdido.

El exterminio de la sociedad xetá aconteció en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando los indígenas, sin derechos en Brasil, eran considerados un obstáculo para el desarrollo nacional. La política indigenista oficial se proponía su integración en la sociedad y en la economía nacional. El Estado de Paraná estaba en pleno proceso de desarrollo de sus territorios, aún por ser colonizados; en este marco, se parcelaban y vendían grandes extensiones de tierra en la región de la Sierra dos Dourados para la producción del café y de la caña de azúcar. Así comenzó un periodo violento de despojo de tierras de los habitantes originarios. Entre las varias formas de violencia y desplazamientos forzados, el secuestro de niños fue una práctica común de los empleados de las compañías de colonización, de los funcionarios gubernamentales y de otros que sacaban provecho de la política estatal integracionista. Kuein y Tikuein¹, dos de los tres principales indígenas

¹ Estos son los nombres que se usan entre los blancos. El “nombre de selva”, o xetá, de

colaboradores del estudio, contaron que fueron capturados en 1949 o 1950 por la *Suemitsu Miyamura & Companhia Limitada* pero por suerte, Eirakã, hermano de Kuein, consiguió rescatarlos. En 1952, el niño U'eio de 10 años fue capturado por agrimensores de la *Companhia Brasileira de Imigração e Colonização* (COBRIMCO) y llevado a vivir con el Inspector de la 7ª *Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios* (7ª SPI), recibiendo el nombre de Antônio Guairá Paraná y conocido como Caiuá. Tuca, otro de los principales colaboradores, estaba con él en aquel día y contó:

Recuerdo que aquel día, yo estaba con Caiuá y otros niños de por ahí, en aquel lugar. Logré correr y huir de aquellos hombres y avisarle al grupo de los que estaban en la aldea, ¡Pero el pobre Caiuá! No logró huir, se quedó allá, capturado, solo. Otro indígena, de nombre Pixapa', que también fue capturado, después de llegar al campamento de los blancos junto con Caiuá, también huyó y nunca más fue visto. Creo que murió en la selva (testimonio de Tuca, 1996).

Más tarde, el propio Tuca² fue capturado por los funcionarios de la misma empresa mientras jugaba y buscaba frutas con sus amigos. Él también fue llevado a vivir con la familia del inspector de la SPI, recibiendo el nombre de Tucanambá José Paraná. Tanto él como Caiuá servirían como intérpretes y guías en las expediciones que seguirían, organizadas por el SPI y por investigadores de la Universidad de Paraná.

Kuein, Tikuein y Tuca, por ser los más viejos, se convirtieron en los principales colaboradores de la presente investigación. Con sus memorias y experiencias, describieron las atrocidades y los actos de “violencia que sufrieron incluso antes del ‘contacto oficial’³ de 1954 de parte de las empresas que loteaban su territorio”. Hablaron de la muerte y de la pérdida de familiares. Recordaron decenas de niños que fueron secuestrados, la mayoría de ellos nunca encontrados. Además de Kuein, Tikuein y Tuca, otros cinco sobrevivientes fueron localizados: Maria Rosa ã Xetá⁴, Maria Rosa Tigua

Kuein era Manhaai Nhaguakã (*Manhaai* = una especie de ave de invierno; *Nhaguakã* = gato montés). *Kueines* la designación clasificatoria de un adolescente que ya había comenzado con un labio perforado, pero que no está casado. El nombre xetá de Tikuein era *Nhangoray* (mano desnuda); el vocablo *tikuein* designa a un niño con vínculo de parentesco con el interlocutor. Este nombre clasificatorio pasó a ser utilizado entre los blancos, quienes le dieron el nombre oficial de José Luciano da Silva.

² El nombre de Tuca en Xetá es *A'ambu Guaka* (*A'ambu* = Inambú campestre [*Nothura maculosa*]; *Guaka* = guacamayo rojo).

³ Se utiliza aquí la expresión “contacto oficial”, porque en Brasil, es “oficial” la fecha en que el gobierno hace contacto con pueblos indígenas específicos.

⁴ También tenía el nombre Maria Rosa ã Padilha y era conocida como ã. Su nombre Xetá es *Moko* = tamandú. Es hermana de Caiuá y prima paterna de Tuca.

Brasil⁵, Ana Maria Tiguá⁶ y los hermanos Tiquëin y Rondon⁷. Los ocho, ya adultos en 1996 y con sus propias familias dispersas por los Estados de Paraná, Santa Catarina y São Paulo, pertenecían a la parentela que ocupaba el territorio donde se estableció la finca Santa Rosa. Inclusive Kuein, que fue capturado en 1958, hizo parte del grupo de seis que procuró la ayuda de los habitantes de la finca en 1954. Las tres niñas, Á (Maria Rosa Xetá), Maria Rosa Tiguá Brasil e Ana Maria Tiguá fueron atrapadas por Antônio Lustoso de Freitas, el propio administrador de la finca durante las expediciones de contacto. La pérdida de los “nombres de selva” marcó no solo la separación de los niños de la vida colectiva sino también la muerte de su identidad y de la sociedad xetá.

La primera parte del texto, que expone el genocidio de los Xetá, fue construida a partir de las narrativas de los colaboradores de la investigación y de fuentes secundarias (documentos oficiales, informes, publicaciones académicas, grabaciones, fotografías, películas, entre otros). En la segunda parte, se discute la investigación antropológica colaborativa y su papel en la reconstrucción de la historia xetá y de las identidades de los sobrevivientes. En la tercera parte, a modo de conclusión, se debate el quehacer antropológico, destacando su papel en las primeras investigaciones entre los Xetá y en la investigación colaborativa descripta en este capítulo.

Línea de tiempo

1948-1949-1950	• El Departamento de Geografía, Tierras y Colonización inicia el deslinde de tierras a lo largo del territorio xetá. • Inicio de la venta de las tierras. • Primeras noticias de indígenas en la Sierra dos Dourados. • Empleado del SPI no localiza a los Xetá.
1952	• Instalación de la finca Santa Rosa en el territorio Xetá. • Empleados de COBRIMCO secuestran a Caiuá.
1953	• Empleados de COBRIMCO secuestran al adolescente Tuca.
1954	• El grupo de Iratxamëway establece contacto con la finca Santa Rosa.
1955	• Primeras expediciones en busca de los Xetá. • La segunda expedición localiza al grupo de Haikumbai y Adjatukã. • María Rosa Á Xetá es llevada a Curitiba.

(Continúa)

⁵ Su “nombre de selva” es *Iradojo* = pez o animal acuático. *Tiguá* significa niña sin iniciación ligada al interlocutor por parentesco. Es prima de Tikuein.

⁶ Su nombre era *Tunkaãdjo* = tucano grande. Es sobrina de Kuein y Maria Rosa (*Iradojo*).

⁷ Esos dos hermanos, llamados *Korombe* = tortuga y *Mohai* = animal hurón, respectivamente, son sobrinos de Kuein.

1956	• Una expedición, auxiliada por Haikumbai, Adjatukā y Tuca, localiza el grupo de Nhengo y registra sus actividades en filme. • Tuca y un empleado de SPI, guiados por un <i>mateiro</i>, encuentran el grupo de su padre. • El administrador de la finca se lleva a la niña Maria Rosa Tiguá Brasil. • Todos los integrantes del grupo de Nhengo son asesinados por pistoleros de COBRIMCO. • La expedición en noviembre no encuentra al grupo de Nhengo.
1957	• Propuesta del Parque Nacional Siete Quedas. • Geraldo, el hermano de Tikuein, es atrapado por el administrador de la finca.
1958	• Kuein es capturado y llevado en camión a São Paulo. • Muere la esposa de Eirakā (hermano mayor de Kuein). • Kuein, Haikumbai y Tikuein viajan a Curitiba. • Kozák filma recreaciones de tradiciones en la finca Santa Rosa.
1959	• Expediciones auxiliadas por Adjatukāy Eirakā denuncian la situación de los Xetá.
1960	• Expedición de Rodriguesy Kozák visitan el campamento de Adjatukāy Eirakā. • Eirakā manufactura machado de piedra para el registro documental. • Nhengo colabora con el lingüista.
1961	• Nuevas expediciones: grabaciones de los cantos de urubucon Eirakā, Tuca, Adjatukāy Nhengo. • Administrador de la finca rapta a Ana MariaTiguá, hija de Eirakā. • Nhengo, Haikumbaiy Tikuein son transferidos a la Terra Indígena Pinhalzinho. • Parque Nacional de las Siete Quedas es creado sin garantizar territorio para los Xetá.
1962	• Grupo de los Xetá es atacado y niños son secuestrados.
1963	• Eirakā, su mujer y su hijo Tiquëin, son llevados para la Terra Indígena Guarapuava, donde nace el segundo hijo, Rondon.
1964	• Adjatukā muere en el territorio xetá. Su esposa muere más tarde y los dos niños son llevados a trabajar en la finca Santa Terezinha.
	• Expedición de la Facultad de Presidente Prudente/SP ya no encuentra a los Xetá en su territorio.
1967	• Eirakā y su mujer mueren de neumonía en la Terra Indígena Guarapuava.
1972	• Haikumbai muere de tuberculosis en Curitiba/PR.
1973	• Nhengomuere en la Terra Indígena Pinhalzinho. • Geraldo, hijo de Haikumbai, muere de tuberculosis en el hospital de la ciudad de Lapa/PR.
1987	• Silva acompaña Tikueina una pericia judicial.

1994	• Silva acompaña a Tuca, Kueiny Tikueina visitar las instituciones donde están los objetos de cultura material, fotos y audiovisuales del pueblo Xetáen Curitiba.
1996	• Inicio de la investigación de Silva con sobrevivientes Xetá.
1997	• Se realiza en Curitiba el primer encuentro “Sobrevivientes del Exterminio”.
2002-2003	• Reunión con los sobrevivientes para discutir la identificación de la tenencia de la tierra del territorio xetá en la ciudad de Guarapuava. • Inician los viajes de identificación y delimitación del territorio tradicional, acompañados de Tuca, Kuein y Tikuein.
2005	• Entrega del Informe de Identificación y de Delimitación Catastral a la FUNAI/DF. • Muere Tikuen.
2006	• Visita de los Xetá, hijos(as) y nietos(as) al territorio tradicional.
2007	• Muere Tuca.
2014	• La FUNAI aprueba el Informe de Identificación del territorio xetá; sin embargo, la demarcación es paralizada.
2018	• Muere Tiqüein.
2021	• 210 Xetá viven dispersos, sin territorio.

La saga del exterminio

1948-1949

El territorio original de los Xetá, de aproximadamente 500 kilómetros cuadrados, fue la última región colonizada en el Estado de Paraná. Se situaba a lo largo de la margen izquierda del río Ivaí, desde el salto de Ariaranha hasta su desembocadura en el río Paraná, donde actualmente están localizadas las ciudades de Umuarama, Douradina, Ivaté, Maria Helena, Campo Mourão, Maringá, Cruzeiro do Oeste, Icaraíma, entre otras. Ignorando la presencia de los Xetá, el gobierno paranaense implementó una política de “espacios vacíos”. Entre 1948 y 1949, comenzaron las operaciones de las empresas Suemitsu Miyamura & Companhia y COBRIMCO, promoviendo la propaganda de la venta de tierras de los Xetá como propicias para el cultivo de café⁸.

⁸ El territorio xetá se encuentra asentado geológicamente en la Formación Caiuá, resultado de depósitos de areniscas provocados por la acción del viento y fluvial, con una topografía de suaves lomas y llanuras en las cercanías de los ríos. Los territorios del Arenito Caiuá se consideran menos fértiles y, por lo tanto, serían los últimos en el Estado a ser colonizados a principios de la década de 1950 (Mota, 2017, p. 8).

Imagen 2

Mapa del territorio de los Xetá en el Estado de Paraná.



En aquella época, comenzaron a circular las primeras noticias de la presencia de indígenas en la región y la 7ª *Inspetoria Regional* do SPI en Curitiba envió en su búsqueda funcionarios en tres momentos diferentes, pero no los localizaron. Los Xetá se mantenían apartados de los blancos e ignoraban los objetos que utilizaban para atraerlos (Mota, 2017).⁹

Mucho se especuló sobre la identidad y el idioma de los Xetá. Para negar la presencia de los indígenas en las selvas a ser destruidas y colonizadas, oficios del Estado y otros informes declararan que eran un grupo en tránsito del actual Mato Grosso do Sul o posiblemente del Paraguay. No obstante, como comentó Tuca en 1996: “Nosotros no teníamos canoa, ni remo; ¿cómo íbamos a atravesar un río tan ancho como el Ivaí o el Paraná?”.

En 1949, el Estado de Paraná firmó un acuerdo con el gobierno federal, buscando la reducción en un 75% de las reservas o resguardos por

⁹ Estrategia destinada a favorecer el contacto con los indígenas en Brasil, principalmente con los llamados “no contactados” que incluía herramientas de trabajo y utensilios de cocina como machetes o sartenes, así como alimentos, azúcar o sal. En el caso de los Xetá, la carne exageradamente salada con frecuencia causaba calambres estomacales e incluso la muerte.

entonces reconocidos y que en Brasil son designados como *Terra Indígena* (T.I). El gobernador aceleraba los esfuerzos de colonización, ya avanzados desde la década de 1930 y, por lo tanto, no era conveniente reconocer que el territorio, que estaba siendo medido, escrutado en parcelas y vendido, pertenecía a los Xetá.

Imagen 3

Püxapa' y Caiuá con los empleados de la empresa Companhia de Miyamura¹⁰.



Nadie sabe cuántos eran los Xetá en la época de contacto. Los documentos oficiales y José Loureiro Fernandes, antropólogo que hizo parte de las expediciones de contacto, estimaban que serían alrededor de unas 250 personas (Fernandes, 1959a, p. 31). Sin embargo, los datos de memoria de dos de los tres sobrevivientes apuntaron a un número mayor, cerca de 450 personas, con varias familias extensas distribuidas en las selvas en las proximidades de los ríos Ivaí y Paraná y sus afluentes. En grupos pequeños, cazadores y recolectores circulaban por la selva, edificando campamentos temporarios. Una vez finalizada la caza y la recolección en un lugar, se desplazaban a otro lugar. Periódicamente, retornaban a la aldea más permanente (*oka'awadjo* = aldea grande) para celebrar ritos y ceremonias.

¹⁰ Fuente: <http://media.discovernikkei.org/articles/4906/Miyamura5.jpg>, consultado en 15 de septiembre de 2021.

Examinando los informes del SPI, Mota (2017) argumenta que, inicialmente, los esfuerzos de los Xetá eran mantenerse apartados de los blancos, huyendo de su presencia e ignorando los objetos que eran dejados como señuelos en las primeras expediciones. Adoptaban estrategias para intimidar a los trabajadores que demarcaban o abrían trochas, apareciendo armados con arcos y flechas, arrojando piedras y palos a los campamentos de ellos o dejando otras señales de que no eran bienvenidos. Consegúan así causar atrasos temporales en el trabajo de demarcaciones que adelantaba el Departamento de Geografía, Tierras y Colonización (DGTC).

Imagen 4

Aviso de venta de tierra en el territorio Xetá, 1955. Archivo del Museo Paranaense.



Sin embargo, los blancos no desistían y cometían las atrocidades más violentas para librar el territorio de indígenas. Atacaban y quemaban los campamentos, envenenaban y asesinaban a los Xetá o los capturaban para llevarlos a lugares desconocidos.

Para escapar de los invasores, los Xetá huían de noche, en silencio, obligados a dejar atrás comida y objetos pesados y, a veces, a sus propios niños que lloraban demasiado o que no aguantaban más la marcha y cuyas madres no podían cargarlos más. La mortalidad era muy grande, impactando al principio a los grupos que estaban cerca al río Ivaí. Sufrían persecuciones de *jagunços*¹¹, muertes por enfermedades, intoxicación de carne con sal o comida envenenada que los empleados de las empresas dejaban a las orillas de los arroyos y los ríos¹². Los sobrevivientes de los grupos más cercanos al río Ivaí se adentraban al interior de la selva, juntándose con los núcleos familiares más distantes. En aquella época, las invasiones fueron de tal intensidad que los indígenas ya no podían juntarse en las aldeas mayores para realizar sus ceremonias.

Mi padre me contó que ellos veían a los blancos. Desde el alto de los árboles, nosotros, los niños y los más chicos, vigilábamos día y noche. Cuando vimos a esos hombres extraños con ropas, barbas, sombreros y botas, salimos corriendo. Era caminar día y noche. Los niños muy pequeños se enfriaron y no se calentaban, ni siquiera cuando la madre la tomaba del brazo o de la mano. Algunos murieron en la caminata, o fueron asesinados porque lloraban y hacían ruido [...]. Los adultos, en cambio, morían de tristeza y fatiga, creo que así es como llamas a esta depresión. Allí se quedaron, y los animales los comieron, nadie pudo hacer nada, ni siquiera llorar (testimonio de Tuca, 1996).

Mi madre murió después que mi padre. Los blancos, creo que los ingenieros, abrían picadas con machete y pico y vivían en una finca cercana. Construyeron caminos cerca de donde estaban nuestros ranchos. Fue entonces cuando dejaron carne de charqui en nuestros ranchos para que comiéramos. Nuestra gente nunca había comido eso. Todos comieron lo que dejaron con la harina. Todo el grupo murió con dolor de estómago. Solo unos pocos niños como yo no comieron, así es como nos salvamos¹³. Así murió mi madre, y toda nuestra gente que allí vivía (testimonio de Ñ, 1996).

¹¹ *Jagunços*: apelación popularmente utilizada en distintas regiones brasileñas para referirse a aquellos individuos que se prestan al trabajo paramilitar de protección y seguridad (Nota del traductor).

¹⁵ *Jagunços* fueron contratados por la empresa COBRIMCO para eliminar los indígenas, prendiendo fuego las aldeas y asesinando los indígenas.

¹³ Ñ explicó que los niños tenían prohibido consumir ciertos alimentos, incluida la carne. Además, al igual que las mujeres, no debían recibir regalos de extraños. Rodrigues, quien trabajó con Tuca en 1960 y 1961, hizo observaciones similares.

1952

Los funcionarios de COBRIMCO capturaron al niño Caiuá y se lo llevaron a Curitiba para la casa de Nenê de Souza, jefe de la 7ª *Inspetoria Regional do SPI* (IR/SPI). La finca Santa Rosa fue instalada en la selva, territorio de caza y recolección de los Xetá.

1953

Tuca fue capturado por los funcionarios de COMBRIMCO y también entregado a Nenê de Souza, quien se lo llevó para su casa en Curitiba.

Imagen 5

Loureiro Fernandes con Tuca (izquierda) y Caiuá durante la expedición de 1955 en la que participaron como intérpretes y guías. Sierra dos Dourados.



Nota: Archivo del Museo Paranaense.

1954

Seis personas desnudas (tres hombres adultos y tres adolescentes) buscaron ayuda de la finca Santa Rosa. El grupo estaba formado por miembros de la parentela de Iratxamëway¹⁴, que recolectaba y cazaba en la región del río Indoivaí. Los límites de la finca avanzaban por el territorio de ese grupo de parientes, ignorándolo. Evidentemente, el grupo ya pasaba hambre como consecuencia de las invasiones (Fernandes, 1959a). Kuein, que hizo parte de ese grupo, recordaba que ellos veían en la presencia de mujeres y niños blancos los indicios de posibles relaciones pacíficas.

Antes de que la gente llegara a la finca, yo me quedaba en lo alto, vigilando, curioso. Cuando no había nadie allí, íbamos, revolvíamos la ropa y luego regresábamos para seguir vigilando. Vi una mujer lavar la ropa en la tina [recipiente de madera], los niños jugando en el agua. Ahí fuimos, yo, mi hermano Eirakã, tres niños, de nuestra misma gente, de los que no recuerdo el nombre, los hijos de la hermana de mi padre, Adjatukã, Iratxamuay¹⁵ (testimonio de Kuein, 1996).

Fue el grupo de los padres y parientes de Kuein y Tikuein el que en adelante tuvo más contacto con las expediciones de los funcionarios del SPI, de los antropólogos y de otros científicos. El grupo regresó a la selva, retornando esporádicamente a la finca. Un puesto de atracción fue instalado en las inmediaciones y los miembros de aquel grupo lo ocupaban periódicamente. Pasaron a usar herramientas de metal, a vestirse en presencia de los no-indígenas y adoptaron los hábitos de los “civilizados”. Fueron ellos, Adjatukã¹⁶ y Eirakã, entre otros, quienes colaboraron con las expediciones de investigación y, por esto, aparecen en los registros fotográficos. Son sus voces las que grabaron los mitos y los cantos y suyos sus objetos de los museos y los archivos.

1955

Llegan más noticias sobre otro grupo visto en la selva de la Sierra dos Dourados. Una expedición de la 7ª IR/SPI en octubre de 1955, acompañada por el antropólogo José Loureiro Fernandes del departamento de antropología de la actual Universidad Federal de Paraná (UFPR) y los niños Caiuá y Tuca¹⁷, intentó contactarse con los Xetá pero encontró apenas sus vestigios,

¹⁴ Iratxamëway era el primo materno más viejo de Eirakã y Kuein.

¹⁵ Los tres adultos eran los hermanos Iratxamëway y Adjatukã con su primo Eirakã. Los tres más jóvenes eran Kuein, Nãgüa (hermanos de Eirakã) y Itakã.

¹⁶ Ta'hey (araponga) es su nombre Xetá. Adjatukã indica el hermano más joven del padre, o el “padre pequeño”.

¹⁷ Participaban de este grupo Tuca y Caiuá, Dival José de Souza y Duval Antunes

esto es, los pequeños refugios temporales (*tapuykã*) y algunos artefactos. De acuerdo a los dos indígenas, se trataba del lugar del grupo del padre de Tuca. La *Revistada Guaíra* publicó un artículo de la expedición con el titular: “¡Esta tierra tiene dueño!” (Neto, 1955a).

Imagen 6
Expedición de 1955.



Nota: Archivo del Museo Paranaense.

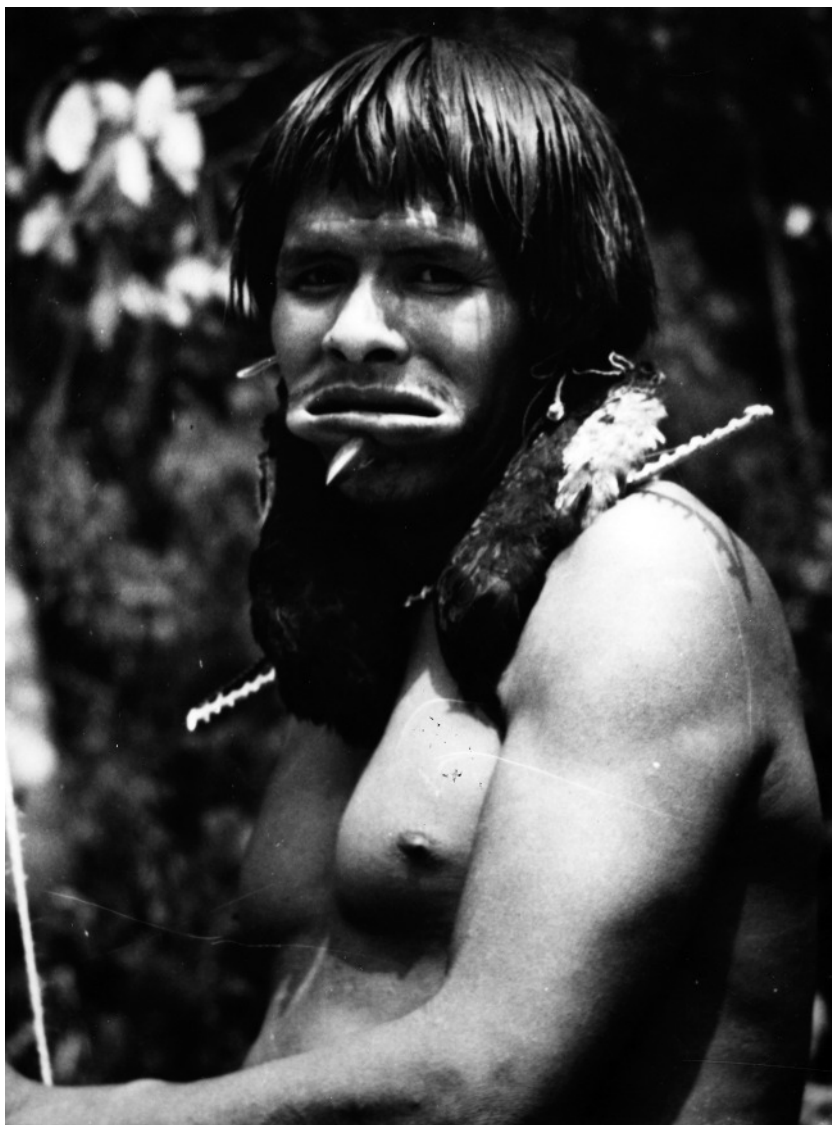
En noviembre del mismo año, una segunda expedición, compuesta del cineasta Vladimír Kozák y del estudiante de geografía, Ney Braga, consiguió alcanzar a algunas familias, parte del grupo que se aproximaría a la finca

Machado de la 7ª IR/SPI, Ney Barreto (alumno de José Loureiro Fernandes), el periodista Loyola Neto, el fotógrafo Ferralma y el conductor de la universidad, Afonso Pereira. El equipo fue acompañado por el administrador de la finca, Antônio Lustosa de Freitas.

Santa Rosa en diciembre de 1954, localizando la *oka-kã* (lugar pequeño y/o aldea) del grupo de Tikuein, liderado por su padre Haikumbai (cazador de venado) y su hermano más joven, Adjatukã. En esa misma expedición, el funcionario de la 7ª IR/SPI, Dival José de Souza, raptó la hermana de Caiuá. Esa niña, llamada Tiguá Moko por los Xetá, se convirtió en Maria Rosa ã Xetá.

Imagen 7

Eirakã.



Nota: Archivo del Museo Paranaense.

Ã, como es conocida hoy, fue llevada a vivir en la casa del inspector de la 7ª IR/SPI en Curitiba, donde se unió a su hermano Caiuá y a Tuca. Ã cuenta que extrañaba mucho su gente y su vida en la selva.

Imagen 8

Moko (Ã) siendo llevada por el funcionario del SPI a Curitiba, Paraná, noviembre de 1955.



Nota: Archivo del Museo Paranaense.

Cuando llegué a Curitiba, Dival mandó a bañarme y a quitarme todos mis adornos, mis *amarrilhos* [cordones] debajo de la rodilla, mis pendientes de plumas y mi collar. Y me puso un vestido. Lloré porque me sentía desnuda, aunque llevara un vestido. Sentí una gran tristeza, quería irme, pero no dije nada, no hablé por mucho tiempo. Solo hablé con mi hermano y Tuca quien hacía la comida para mí. Arroz con leche. Yo no comía nada. Un día me escapé, pero solo llegué a la panadería. Allí no sabía caminar. Por la tarde Tuca me atrapó, después de que le avisaran a Dival (...). Me engañaron para que fuera a ver a mi hermano y volviera, mentira, nunca más regresé... (testimonio de Ã, 1996).

El diputado Antônio Lustosa de Oliveira, dueño de la finca Santa Rosa, propuso la creación de una reserva forestal del Estado con una fracción reservada a los Xetá, propuesta que sería vetada por el gobernador del Estado.

1956

En febrero de 1956, los habitantes de la finca Santa Rosa dieron aviso sobre la presencia de otra aldea en el interior de la selva. El antropólogo Loureiro Fernandes coordinó otra expedición compuesta de investigadores de la UFPR y funcionarios del SPI. Auxiliado por Haikumbai, su hermano Adjatukã y Tuca como intérprete, la expedición localizó la parentela de Nhengo. Su grupo contaba con unas veinte personas entre hombres, mujeres (algunas de ellas embarazadas), niños y adolescentes. En ese viaje de tan solo tres días, del 22 al 24 de febrero, Vladimir Kozák filmó en el lugar las actividades cotidianas de los Xetá, que aparecen en el film *Os Xetá da Serra dos Dourados* finalizado en 1963 (Reis, 2014, p. 34).

Un funcionario del SPI y dos integrantes de la universidad continuaron con Tuca en busca de su familia. Guiados por un *mateir*¹⁸, encontraron el grupo del padre de Tuca:

Encontré mi gente. Lo intenté, intenté convencer a mi padre de que me siguiera, pero no quiso. Pensé: si pasara la noche con ellos los convencería. Mi padre quería que me quedara, pero la gente que me acompañaba quería volver (...) tuve que volver. ¡Nunca los volví a encontrar, nunca volví a ver a mi gente! Se fueron al bosque y yo ya no sabía de ellos, no tengo fotos de mi gente, todos huyeron [llora] (testimonio de Tuca, 1996).

El administrador de la finca consiguió robar la hija de Iradojo, prima de Tikuein, a quien dio el nombre de Maria Rosa Tiguá Brasil, que pasó a vivir en la casa de la finca.

En noviembre, la expedición regresó a buscar el grupo de Nhengo para continuar con la filmación, pero no lo encontraron. El grupo había sido masacrado por *jagunços* de COBRIMCO, que invadieron el campamento disparando a todas las personas que allí se encontraban. Solo sobrevivió Nhengo pues estaba en la selva a la hora de la masacre. Al retornar, encontró todos sus parientes muertos, los cuerpos postrados, algunos carbonizados y el campamento quemado. Aun en pánico, los sepultó y regresó a la selva, esperando que alguno de los parientes pudiera haber sobrevivido, como él, a la matanza¹⁹.

Grabaciones de audio fueron enviadas al lingüista Chestmir Loukotka en Praga para identificar la lengua de los Xetá (Fernandes, 1959; Loukotka, 1960).

¹⁸ *Mateiro*: Guarda-forestal. Leñador que trabaja en la selva o el bosque, capaz de orientarse en la selva por sus propios medios y sin brújula (*Nota del traductor*).

¹⁹ El reportaje publicado en la revista *Manchete* relata que Nhengo fue encontrado perdido en la selva y que su grupo había muerto en una epidemia de gripe (Silva, 1998, p. 21). En una entrevista de 1997, el lingüista Aryon D. Rodrigues afirmó que Nhengo le contó en 1960 que estaba en búsqueda de los sobrevivientes de la masacre de los suyos.

Imagen 9

Haikumbai, Antônio Lustosa de Freitas, Adjatukã, Tuca y dos hombres del S.P.I. que acompañan la búsqueda de los Xetá por el grupo local de Nhengo.



Nota: Archivo del Museo Paranaense.

El 19 marzo de 1956, a través del Oficio N° 30, Fernandes, en tanto director del Museo Paranaense vinculado a la Secretaria de Educación y Cultura, solicitó al gobernador del Estado, Moysés Lupion, que un territorio fuese reservado para los Xetá.

1957

El Diputado del Estado Antônio Lustosa de Oliveira propone la creación del Parque Nacional de los Siete Saltos con una fracción reservada a los Xetá.

En mayo, los *mateiros* informan de la presencia de los Xetá en el riacho Maravilla, aunque no hubo verificación por parte del SPI.

Imagen 10

La expedición de 1956 en el campamento de Nhengo (izquierda, abrazado por Antônio Lustosa de Freitas).



Nota: Archivo del Museo Paranaense.

En aquel año, Tikuein y su hermano Gamei fueron capturados por el administrador de la finca Santa Rosa. Tikuein consiguió huir. Sin embargo, a pesar de varios intentos, su padre Haikumbai no logró rescatar a su otro hijo.

Antônio nos llevó a mí y a mi hermano, al que le dió el nombre de Geraldo. Cuando mi padre se enteró fue a buscar gente, pero aquél lo corrió con un látigo para caballos. Yo logré escapar y seguir a mi padre, pero mi hermano no lo logró. Mi papá regresó, pero pasó lo mismo. Él fue varias veces hasta allá pero siempre en vano (testimonio de Tikuein, 1996).

Con el nombre que le fue dado por el administrador, Geraldo Brasil vivía en la finca con su prima Maria Rosa, trabajando con animales y en los cultivos hasta su muerte por tuberculosis en 1973.

Fernandes escribió varios oficios al presidente del Consejo Nacional de Protección a los Indios-CNPI, al Diputado Antônio Lustosa de Olivera y al Gobernador Moysés Lupion, informando de la situación de los Xetá y defendiendo la necesidad de una reserva forestal para ellos.

1958

Se intensifican las acciones de COBRIMCO.

Kuein y Eirakã, su hermano mayor, fueron llevados en camión por funcionarios:

Yo estaba viviendo con Mã [Haikumbai] y habíamos encontrado a mi hermano y su mujer en la selva. Fue cuando aquel hombre, el tal Luiz, que también tenía un hermano cazador, llegó allá después de atravesar el río. Cuando llegó nos agarró a mi hermano y a mí y nos colocó dentro de la cabina del camión. Arrancó el camión y nosotros nos quedamos sin opción, no teníamos cómo huir. Él decía que íbamos a pasear. Yo no sabía; ni yo ni mi hermano entendíamos nada. Nosotros no nos queríamos ir, pero él nos llevaba igual. Después, en el camino, él terminó soltando a mi hermano y llevándome solo a mí. Mi hermano escapó (testimonio de Kuein, 1996).

Fue llevado a un circo en São Paulo, pero no se adaptó:

Por ese tiempo, vestía mis aretes de plumas, mi taparrabos de fibra de caraguatá [fibra de palma], mi *tembetá* [broche de labios] y llevaba mi arco y flecha. Me quitaron todo, estaba limpio, desnudo, sin nada de mi gente. Solo vistiendo la ropa de los blancos que todavía no usábamos (testimonio de Kuein, 1996).

Imagen 11

Los Xetá en la hacienda Santa Rosa.



Nota: Primera fila: Tikuein e Ñ. En la fila de atrás: Aruay', Eirakã, Haikumbai, Loureiro Fernandes y Nhengo.

Consiguió regresar a la región de la finca Santa Rosa, pero ya no encontró a Eirakā ni su familia. La mujer de Eirakā había muerto y, de acuerdo a la costumbre xetá, este se apartó del lugar y desapareció en la selva con una hija pequeña. Kuein encontró su hermano, pero un tiempo después, inició un viaje frustrado a São Paulo, pasando por Curitiba con su primo Haikumbai y su hijo Tikuein. Los tres fueron encontrados por la policía y llevados a la sede de la 7ª IR/SPI en Curitiba. Haikumbai y su hijo regresaron a la Sierra dos Dourados, pero Kuein se quedó por un tiempo en la misma pensión que Tuca, propiedad del inspector de la 7ª IR. Poco a poco aprendió algunos trabajos con los blancos y continuó sus andanzas de una tierra indígena a la otra, acompañando a los funcionarios del SPI. Sus andanzas lo llevaron a lugares desconocidos y con personas distintas. Decía Kuein en 1996: “Yo buscaba un lugar donde pudiera acostumbrarme, estaba difícil, porque toda mi gente había muerto”.

Imagen 12

Kuein, Haikumbai y Tikuein al frente del acuario del paseo público de Curitiba, Paraná.



Nota: Archivo Museo Paranaense.

Foto: Kozák.

Continuando su trabajo, Kozák filmó prácticas y técnicas tradicionales, escenificadas por los Xetá que vivían en la finca Santa Rosa.

En la IV Reunión de la Asociación Brasileira de Antropología de 1959 en Curitiba, el antropólogo Loureiro Fernandes presentó un informe preliminar de las expediciones y un documental de Kozák sobre los Xetá²⁰. Describiendo su “cultura primitiva”, los caracterizó como viviendo en “plena cultura lítica...” (1959a, p. 29).

Fernandes también envió un nuevo oficio al gobernador Moysés Lupion, reforzando la necesidad de la reserva forestal para los Xetá. En el oficio N° 56 del 5 de diciembre de 1958, dirigido al presidente de la CNPI, denunció las acciones de la empresa COMBRINCO y reiteró el pedido de medidas a las esferas competentes para proteger a los Xetá.

Los indios están a merced de los nuevos ocupantes de la tierra que, frente a la ausencia del SPI, maniobran libremente... Sus camiones habrían sido vistos por lo menos dos veces llevando a los indios afuera de la Sierra dos Douros. ¿Con qué destino? Nadie, al parecer, ha intentado averiguarlo hasta ahora (...). La gente tiene miedo de denunciar (Fernandes, oficio N° 56, 5 de diciembre de 1958).

1959

Dos expediciones lideradas por Loureiro Fernandes localizaron el campamento de Adjatukã y Eirakã, situado a seis kilómetros de la finca Santa Rosa. El informe de Moreira Neto (1959b), antropólogo que acompañó una de las expediciones, llama la atención sobre la deplorable situación de los Xetá que vivían en las inmediaciones de la finca: discriminación, explotación de mano de obra (en el trabajo doméstico y agrícola) y secuestro de niños para servir a los blancos. También describe la rapidez del proceso de expansión de las invasiones, poniendo en riesgo la sobrevivencia cultural y biológica de los Xetá (1959b, p. 4) y recomienda su inclusión en un parque nacional.

El lingüista R. F. Mansur Guérios, que recopilaba listas de palabras con Tuca y Iango²¹, presentó el trabajo “La posición lingüística del Xetá” (1959) en la IV Reunión de Antropología de Curitiba. En aquella reunión, fue emitida una moción en defensa de los Xetá, apoyando la creación de una reserva forestal del Estado para ese pueblo (*Revista da Antropologia*, 1960, pp. 82-83). Fernandes (1959b) también publicó noticias sobre la situación de

²⁰ *Os xetá da serra do dourado*. Dirección: Jose Loureiro Fernandes; Fotografía: Vladimir Kosák. UFPR, 1959. 45'54. https://www.youtube.com/watch?v=y1Gdsanp8WM&t=14s&ab_channel=CinemaHistoria-Ci%C3%A7%C3%A2ncia%2FRenatoLopesLeite. Último acceso: 23 de julio de 2021 (*Nota del traductor*).

²¹ Probablemente, este colaborador, descrito como adulto de unos 50 años, era Nhengo, cuyos cantos y narrativas también fueron registrados por Kozák y Rodrigues.

los Xetá en el *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research*.

1960

El lingüista Aryon Dall'Igna Rodrigues y Wladimir Kozák de la UFPR, acompañados por Tuca, visitaron el campamento en la selva de la parentela de Adjatukã y Eirakã para hacer grabaciones y tomar unas fotografías (Rodrigues, 1978; Kozák, 1981). Eirakã fabricó un machete de piedra para el registro de Kozák (Kozák, 1972) y Nhengo colaboró con una investigación lingüística.

Imagen 13

Tuca sosteniendo un pequeño ocelote y un ave con Wladimir Kozák en la Sierra dos Dourados.



Nota: Archivo del Museo Paranaense, circa 1960.

El 34 Congreso Internacional de Americanistas, realizado en Viena en 1960, emitió una moción sobre la situación de los Xetá, apoyando la creación de un Parque Nacional Indígena para albergarlos (*Revista de Antropología*, 1961).

1961

Rodrigues y Kozák retornaron en enero de 1961 para realizar nuevas grabaciones y videos. Grabaron diversas versiones del canto del urubú con Eirakã, Tuca, Adjatukã y Nhengo (Aytai, 1981). La arqueóloga francesa

Laming-Emperaire acompañada de Adjatukā, participó de una expedición para recolectar material lítico (Merencio, 2015).

Poco después de la expedición de Rodrigues y Kózak, el administrador de la finca Santa Rosa secuestró a *Tunka'adjo*, hija de Eirakā y sobrina de Kuein y de Maria Rosa Tiguá Brasil. Sus padres hicieron varios intentos por rescatar a su hija de 7 años. Todos infructuosos. La niña recibió el nombre de Ana María y fue traspasada a la hija del administrador, para criarla en un pueblo cercano a la finca. En 1996, Ana María describió el impacto de la violencia de esta ruptura:

Dejé de hablar. Tardé mucho tiempo para poder comunicarme con la gente a través del habla, incluso en mi idioma. Doña Carolina dijo que pasé un año sin hablar con nadie, era como si fuera muda. Recuerdo un poco esta actitud, solo que no recordaba lo que esto equivaldría en años. Solo sé que no podía expresarme. No decía ni una palabra, no me expresaba. Era como estar y no estar ahí al mismo tiempo. Todos pensaron que era muda. Creo que tuve esta actitud porque lamenté mucho haber dejado a mis familiares, mi entorno, solo puede ser eso (testimonio de Ana María, 1996).

Nuevamente, *mateiros* señalaron la presencia de Xetá en los restos de la selva junto a riacho Maravilha y otros. Sin embargo, nunca fueron localizados oficialmente.

Nhengo, Haikumbai y su hijo, ya conocido apenas como Tikuein (niño de género masculino), que ocupaban los ranchos construidos por el Inspector del SPI en 1957, fueron llevados por un funcionario de la 7ª IR/SPI para la reserva T.I. Pinhalzinho, situada en el municipio de Tomazina, Paraná, donde trabajaban en el campo y vivían separados de los Guaraní-Kaiowa.

En mayo de 1961, el Parque Nacional de Sete Quedas (de los Siete Saltos) fue creado por decreto del presidente Jânio Quadros. La revista *Panorama* publicó un artículo apoyando el argumento de los investigadores y de otros sobre la necesidad de un espacio reservado para los Xetá, la ciencia y el estudio de la prehistoria brasileña en vivo (Leite, 2019, p. 351). Mientras tanto, no hubo medidas por parte del SPI, ni posteriormente de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) –organismo que sustituyó al SPI, para garantizar un espacio para los pocos Xetá aun vivos. En 1981, con la inundación de la represa de Itaipú, el Parque Nacional de Sete Quedas dejó de existir.

1962

En junio, *O Jornal* relató que trabajadores sin tierra atacaron otro grupo Xetá, más niños fueron robados y adultos asesinados.

Trabajadores sin tierra destruyen impiadosamente los remanentes de la tribu Xetá en el noroeste del Estado. De acuerdo a las informaciones, varios niños fueron secuestrados... (*O Jornal*, 19 de julio de 1962).

Después de esa masacre, los sobrevivientes fueron vistos deambulando por la ciudad de Umuarama en estado de total abandono.

Fernandes (1962) publicó un artículo en el *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research*, informando sobre la situación precaria de los Xetá.

1963

Eirakã, colaborador de Kozák y Fernandes en sus expediciones, con su segunda mujer embarazada y el hijo Tiquêin, fueron llevados por el SPI para la T.I. Guarapuava, municipio de Guarapuava, habitada por los Kaingáng, sus enemigos históricos, donde vivía Kuein, el hermano menor de Eirakã. Este traslado cortó de manera permanente el contacto con la hija de Eirakã, Ana Maria Tiguá, robada en 1961 y que vivía con la hija del administrador de la finca. Allí, la pareja tuvo su segundo hijo, Rondon.

El documental cine-fotográfico titulado *Os Xetá da Serra dos Dourados* fue finalizado.

1964

Adjatukã murió estando aún en su territorio; de todos los hombres y mujeres Xetá, él fue el último en morir en su territorio tradicional; de esta forma, con su muerte se inicia otra etapa en la que los pocos sobrevivientes Xetá son vistos circulando en las periferias de las ciudades. Su esposa e hijos partieron a la selva en luto, para ser vistos más tarde, vagando por la región. La muerte de la esposa fue registrada en un hospital del municipio de Cruzeiro do Oeste y sus dos hijos regresaron a trabajar en la finca Santa Terezinha que se estableció, justamente, en el territorio de caza y recolección del grupo de Adjatukã y de su hermano Haikumbai.

Una última expedición investigativa fue organizada en aquel año para identificar si hubiera sobrevivientes en su territorio tradicional.

El patrimonio denominado *Pé de Galinha* [Pie de Gallina] cerca de Iyaté' (...) también era frecuentado por los últimos Xetá. Hacia 1961 o 1962, a menudo se veía un grupo un poco mayor pidiendo harina con azúcar, por las casas de los caboclos. En las grandes tormentas, aparecían empapados, con ropas rasgadas y sucias, pidiendo 'pinga' [aguardiente] que los caboclos, en general, les habían dicho que era buena para todo (Leite, 1964, p. 6).

Imagen 14
Adjatukã.



Nota: Archivo Museo Paranense.

Foto: Wladimir Kozák, 1955.

Reforzando la situación de completo abandono a que estaban expuestos los Xetá y basado en el testimonio de colonos de la región, Leite informó sobre

las muertes recientes de los indígenas que vagaban por la región y del continuo abuso y explotación de quienes vivían en las inmediaciones de las fincas.

Con la muerte de Adjatukã en 1964, la Sierra dos Dourados fue tomada por los colonizadores y las empresas de café y caña de azúcar. Algunos sobrevivientes fueron vistos caminando por las calles de las ciudades próximas hasta desaparecer de los registros. Los pocos adultos que habían sido llevados a las reservas de los Kaingáng y Guaraní murieron en menos de una década. Eirakã y su esposa murieron de neumonía en 1967 en la T.I. Guarapuava, dejando inicialmente sus dos hijos bajo el cuidado de su hermano Kuein. Haikumbai murió de tuberculosis en un hospital de Curitiba en 1972 y Nhengo, el único sobreviviente de la masacre de 1956, fue asesinado en 1973 en la T.I. Pinhazinho. También sufriendo de tuberculosis, los dos hijos de Haikumbai, Tikuein y Geraldo Brasil, fueron hospitalizados en el municipio de Lapa, en el Estado de Paraná; Geraldo murió en 1973, dejando Tikuein solo y sin ninguna referencia sobre los otros Xetá.

Me quedé solo, se fueron los últimos de mi gente. Yo pensaba que solo me tenía a mí, no sabía de Kuein, de ã, ni de los otros. Solo mucho tiempo después vine a saber (testimonio de Tikuein, 1996).

Entre los tres colaboradores principales de la investigación que dio base a este artículo, Tikuein, por haber tenido oportunidad de quedarse cerca de su padre hasta aproximadamente los 20 años, dominó mejor el idioma y los mitos. Hizo una contribución importante a la investigación y al posterior proceso de etnogénesis cultural y social de los Xetá, colaborando con sus interpretaciones orales de las narrativas e historias del tiempo de la selva.

Antes de saber que había otros vivos como yo, para no olvidar mi lengua ni la historia de mi gente, fingí ser dos, y yo era yo y era otro al mismo tiempo. Tenía un espejito que llevaba en mi bolso y siempre que podía lo tomaba, me miraba en él, hablaba yo y el hombre del espejo, que era yo mismo. Así practicaba mi lengua materna y no olvidé mi pasado ni mi gente (testimonio de Tikuein, 1997).

De los ocho sobrevivientes que fueron localizados y colaboraron con la investigación, solo cinco fueron reconocidos como Xetá por los registros de la FUNAI: Tuca, Kuein, ã, Tiquëin y su hermano Rondon. ã vivía en la T.I. Guarapuava. Tuca y Kuein estaban en la T.I. Rio das Cobras, municipio de Nova Laranjeiras. Tiquëin y Rondon, después de vivir temporalmente con su tío Kuein en la T.I. Guarapuava, pasaron a ser criados por la enfermera

que trabajaba y vivía en aquella T.I. Ella los crio como hijos, registrándolos con los nombres de Tiquëin Xetá y Rondon Xetá. Tiquëin estudió, se convirtió en policía y murió en 2018. Rondon se formó como técnico de enfermería, desempeñándose como servidor público de la FUNAI en la T.I. Xapecó y casándose con una mujer Kaingáng.

Los otros tres –Ana Maria Tiguá, Maria Rosa Tiguá Brasil y Tikuein– no aparecen en los registros de la FUNAI como sobrevivientes Xetá. Maria Rosa trabajaba como empleada doméstica en la finca Santa Rosa; Ana Maria estaba con la hija del administrador de la finca y Tikuein había quedado solo en Pinhalzinho después de la muerte de su padre. Maria Rosa eventualmente fue a trabajar como empleada doméstica a Mato Grosso, con parientes de la familia del administrador de la finca Santa Rosa. Ya madre de una hija, se embarazó con el hijo de los patrones. Esa segunda hija, declarada como ilegítima, le fue retirada por esa razón y Maria Rosa nunca consiguió recuperarla.

Reconstruyendo la historia de los Xetá en colaboración

Los relatos de los acontecimientos muestran que el exterminio de los Xetá fue conocido por antropólogos y otros investigadores que realizaron expediciones cortas entre 1955 y 1964 y que se posicionaron de maneras distintas frente a los acontecimientos. Como puede observarse en las denuncias tanto en Brasil como en el exterior basadas en informes, relatorías y mociones, estos investigadores, particularmente Fernandes, intentaron intervenir y salvar a los Xetá de las agresiones de las empresas. A pesar de esto, la política de los gobiernos del Estado y Federal priorizaron el desarrollo y la productividad de todo el territorio y la integración de los pueblos indígenas vistos como obstáculos para el progreso.

Ante las rápidas transformaciones causadas por el énfasis en el desarrollo y en el proceso civilizatorio, los antropólogos se preocupaban por la desaparición de la gran diversidad de culturas y lenguas en el Brasil. En un número especial del Boletín Internacional de Ciencias Sociales sobre las culturas en peligro de extinción, Darcy Ribeiro definía como el desafío más urgente para los etnólogos y los lingüistas brasileiros:

Registrar las lenguas y culturas, que son los productos más característicos del genio humano y, aún más, son las últimas lenguas y culturas preservadas hasta ahora sin sufrir las influencias de nuestras normas académicas (Ribeiro, 1957, p. 299, traducción de las autoras).

Ribeiro identificó y nombró algunos pueblos que, a su parecer, eran prioritarios para el registro etnográfico con el argumento de que las investigaciones

deberían privilegiar aquellos que aún mantenían su autonomía. Los Xetá son incluidos en su lista, pues:

Ofrecen condiciones ideales para la investigación, porque aún no habían sido afectados hasta el punto de perder sus características culturales básicas y también porque aún es posible encontrar prácticas de la vida tradicionales funcionando plenamente (Ribeiro, 1957, p. 301).

Guiados por este *ethos* etnológico y “humanitario” de la época, los investigadores, en sus expediciones, consiguieron registrar y construir un acervo significativo de material etnográfico sobre el modo de vida tradicional de los Xetá.

Cestas, fajas, reposacabezas de madera, objetos líticos, recipientes de corteza de palmera, esteras, pilones, representaciones del espíritu de la selva (*möew*) y otros materiales, además de centenares de fotos, grabaciones de audio, películas y los diarios de campo registrados por Fernandes, Kozák, Rodrigues, Laming-Emperaire y otros, fueron guardados en museos e instituciones como el Museo de Arqueología e Etnología (MAE), el Centro de Estudios e Investigaciones de la Universidad Federal do Paraná (UFPR), el Museo Paranaense, el Círculo de Estudios Bandeirantes de la Pontificia Universidad Católica do Paraná (PUC/PR), el Museo Nacional de Historia Natural de Nueva York y el Laboratorio de Lenguas Indígenas da Universidade de Brasília (UnB). Fueron publicados informes sobre la cultura material, lingüística y musical obtenida en varias expediciones (Guérios, 1959; Kozák, 1972; 1982; Kozák *et al.*, 1979; Laming-Emperaire, 1964; Laming-Emperaire *et al.*, 1978; Loukotka, 1960; Maack, 1962; Miller, 1979; Rodrigues, 1978). La colección de gran parte de los archivos solo fue hecha gracias a la colaboración de los grupos de parientes de Haikumbai, Nhengo, Eirakã e Adjatukã. Ellos aparecen en los filmes y fotos de Kozák (1972, p. 1981) pero, como aquella manera de hacer antropología pretendía ser “científica y objetiva”, los colaboradores indígenas, en su mayor parte, no fueron identificados.

El golpe militar de 1964, año de la muerte de Adjatukã, dio inicio a un periodo aún más difícil para los indígenas y también para los antropólogos que pretendían documentar sus vidas. Las investigaciones con los Xetá se terminaron –a excepción de un viaje de Rodrigues en 1967 a la T.I. Guara-puava para un trabajo lingüístico con Eirakã, su esposa Aruay, Tuca y Kuein. Las publicaciones antropológicas, al igual que los pronunciamientos de FUNAI, indicaban que los Xetá estaban cultural y socialmente extintos. Veinte años después, entre 1985 y 1989, hubo una tentativa de reconstruir la saga de los Xetá por medio del proyecto “Memoria Indígena” coordinado por la profesora Maria Lígia Moura Pires. El proyecto incluía a los Kaingáng, los

Guaraní y los Xetá. La parte de los Xetá comenzó con un material de los archivos del museo Paranaense con entrevistas a Ñ, Tuca, Kuein y Tiquëin. La relatoría del proyecto mantuvo la versión de que el grupo se había extinguido, afirmando que los pocos niños que habían sobrevivido no hablaban la lengua ni se identificaban como Xetá (Zilli y Lima, 2020).

En 1987, como funcionaria de la FUNAI, la coautora Carmen Lucia da Silva fue convocada para acompañar una pericia judicial sobre Tikuein, acusado de homicidio en la T.I. Pinhalzinho. Sentando con él en el asilo judicial, Tikuein mostró que tenía plena memoria del tiempo de su juventud en la selva y que no solamente dominaba el idioma, sino que también recordaba los mitos y las narrativas en lengua materna. En las pocas horas que esperaron juntos por la pericia, se creó entre ellos la confianza y el interés por la historia de los Xetá. Antes de entrar en la sala de pericia, Tikuein preguntó: “¿Por qué usted no estudia nuestra gente?” Esta invitación se quedó sin respuesta hasta 1994 cuando ella, ya funcionaria del Museo de Arqueología y Etnología (MAE) en Curitiba, se encontró nuevamente con los Xetá.

Por iniciativa de Kimiye Tommasino y de la Asociación Brasileira de Antropología, Tikuein, Kuein y Tuca fueron invitados a visitar los archivos etnográficos de los Xetá en el MAE y en la UFPR. En frente de una exposición de aretes xetá en el Departamento de Antropología, Tikuein comentó: ‘Si Carmen, ¡hay más aretes que orejas para portarlos!’

Enseguida, en el MAE, viendo las fotos y los otros materiales, vino la pregunta: ‘Bueno, Carmen, había tanta gente en nuestra tierra, aquí lo juntaron todo, pero nadie sabía quiénes somos. ¿Por qué no estudias nuestra historia?’ (Tuca y Tikuein, 1994).

En esta ocasión, la invitación de colaboración de los Xetá fue aceptada. Comienza entonces, en 1995, la investigación de maestría en el Programa de Post-Graduación en Antropología Social de la Universidad Federal de Santa Catarina y, tiempo después, la de doctorado en la Universidad de Brasilia. Al contrario de los antropólogos que la precedieron, su objetivo no era documentar la cultura material o la lengua, sino responder a la solicitud de los Xetá, con miras a la recuperación de su historia y de su identidad. No fue un “campo” etnográfico típico, conducido en una colectividad indígena, situada en un espacio definido, reconocida como tal por una sociedad externa y por los organismos gubernamentales. Hasta su investigación, los pocos sobrevivientes eran virtualmente invisibles, vistos como personas sin vínculos culturales, que no vivían más como indígenas, que no hablaban más la lengua y que no tenían memoria de su historia. Sin embargo, el encuentro etnográfico con los tres desmintió esos equívocos sobre la pérdida de identidad y mostró la necesidad de alguien que se dispusiese a oírlos y a colaborar

con la reconstrucción de su historia y con el reconocimiento de sus derechos como pueblo indígena específico.

La primera tarea fue localizar a los demás sobrevivientes, dispersos en varios Estados del sur de Brasil. Las informaciones de Tikuein, Kuein y Tuca y los documentos en el archivo del MAE indicaban la posible existencia de 12 niños sobrevivientes que, en 1964, se encontraban dispersos entre familias indígenas y no indígenas. Viajes al Paraná, Santa Catarina, São Paulo, Río de Janeiro y Brasília, en busca de aquellos niños y de quien tuviese contacto con los Xetá, condujeron al paradero de ocho sobrevivientes. De los 12, cuatro no fueron encontrados: los dos hijos de Adjatukã que trabajaban en la finca Santa Terezinha, un niño robado por un sacerdote para ser civilizado y educado y que falleció aun siendo adolescente y una cuarta niña, no identificada.

El camino etnográfico fue guiado por los sobrevivientes. El “campo” comenzó con visitas a cada uno y después, según sus recomendaciones, continuó en encuentros colectivos. Complementando la investigación, fueron escuchadas otras personas que hubieran tenido contacto con los Xetá y con los sobrevivientes. Fueron entrevistados miembros de las familias de colonizadores que los criaron y de los funcionarios del antiguo SPI y de FUNAI, además de los investigadores aun vivos. Las narrativas y los testimonios fueron confrontados con los registros escritos, la documentación oficial y los archivos de material etnográfico. El material sonoro, fotográfico y audiovisual sirvió de soporte metodológico para evocar las memorias y reconstruir las genealogías y las relaciones de parentesco entre los ocho sobrevivientes. Encontrados los sobrevivientes, se procedió a escucharlos individualmente y a grabar sus narrativas autobiográficas sobre sus recuerdos, las tragedias personales y colectivas que resultaron como consecuencia de la invasión de su territorio y que llevaron a la desaparición de su sociedad. Seis de ellos pertenecían a familias extensas que ocupaban el territorio donde se instaló la finca Santa Rosa; irónicamente, fueron ellas las que más colaboraron con las expediciones científicas. Salvo Tikuein, todos ellos fueron raptados. Algunos de estos raptos provinieron de las propias expediciones que buscaban localizar a los indígenas. Cuando se dieron cuenta durante las entrevistas con Carmen que algunos de sus parientes estaban vivos, la investigación se tornó aún más colaborativa, y los Xetá requerían conocer aquellos parientes perdidos y sugerían entonces reuniones con todos los sobrevivientes encontrados.

Las primeras reuniones ocurrieron en la T.I. Rio das Cobras (PR) con la participación de Tikuein, Kuein y Tuca, todos aun hablantes de su lengua. La presencia de otros Xetá estimuló la voluntad de comunicar sus experiencias y recuerdos en la lengua propia, mientras examinaban fotografías del pasado. Capturadas por la cámara, las imágenes antiguas motivaban memorias que venían fuertes y llenas de emoción; recuerdos de las aldeas,

de las estadias, de las selvas y de sus parientes y afines. Procuraban reconstruir las relaciones de parentesco de aquellos que habían muerto tres décadas atrás y pedían apoyo para trazar las genealogías. Kuein y Tuca, por su parte, identificaban las fotos y generaban historias en la lengua xetá mientras Tikuein traducía los recuerdos. A veces lloraban y lamentaban las pérdidas sufridas, pero luego alguno de ellos retomaba la conversación.

En otro momento, los tres pidieron traer las grabaciones de las historias y cantos en xetá para un encuentro con el profesor Aryon Rodrigues, lingüista que habían conocido cuando aún vivían en la selva. Tuca y Tikuein se sentaron en torno del profesor en el borde de la silla. Con Tuca a cargo de la grabadora, la audición comenzó. Todos escucharon en silencio, identificaron al narrador en la cinta y, al final, tradujeron lo que escucharon. Así continuaron durante horas. En un momento, Tuca le pidió a Kuein que hiciera *kukuay*, un té de yerba mate que había traído. Mientras bebían su té, continuaron escuchando y hablando sobre lo que estaban escuchando. Kuein preguntaba, los otros dos narraban y traducían las historias.

La escucha de esas grabaciones y la presencia de otros hablantes de la lengua materna evolucionó hacia la actuación o *performance*, de las narrativas que recordaban, de acuerdo con sus prácticas comunicativas dialógicas y artísticas (Bauman, 1975). Tikuein, que quizás retuvo más memoria de la literatura oral, insistió desde el principio en que se necesitaban dos personas para contar las historias o cantar: “Las historias se cuentan en dos. Tiene que ser de a dos” (Silva, 2007, p. 217). Un participante asumía el papel de narrador y el otro respondía o comentaba a lo largo de la narrativa relatada, como es propio del arte verbal entre los pueblos de las tierras bajas de América del Sur (Basso, 1987; Sherzer y Urban, 1986; Urban, 1986; Urban y Sherzer, 1988). Así, los encuentros se convirtieron en eventos no solo por el surgimiento de recuerdos personales, sino también por la recreación de mitos y narrativas que veían y escuchaban en su juventud. Las actuaciones, construidas con práctica dialógica y lenguaje poético, demostraron que sus recuerdos estaban vivos y el pasado llegaba al presente a través de la interacción entre el narrador y los oyentes.

Como se puede ver, desde el inicio, los Xetá asumieron el rol de protagonistas en la investigación, escuchando las grabaciones, construyendo escenas de *performances* orales, identificando las fotos y trazando la genealogía de sus familiares muertos. El quehacer antropológico fue buscar a los sobrevivientes desconectados, contactarlos y escucharlos, y facilitar a los colaboradores la recuperación de su identidad e historia. Al darse cuenta de la existencia de otros Xetá aún vivos, solicitaron un encuentro con todos.

Atendiendo al deseo y las expectativas de conocerse, conversar y crear futuras redes de sociabilidad mutua, se llevó a cabo el *Encuentro Xetá*:

Sobrevivientes del Exterminio en Curitiba del 30 al 31 de agosto de 1997 con apoyo del Instituto Socioambiental, (ISA). El encuentro se proponía el objetivo de promover la aproximación y el reconocimiento entre ellos. Venidos desde las reservas indígenas y de zonas urbanas de Paraná, Santa Catarina y Sao Paulo, fueron acompañados por los cónyuges, hijos y nietos alcanzando 40 personas entre adultos y niños. Pasaron los dos días conociéndose y examinando el material etnográfico de los archivos del MAE. El material audiovisual de Fernandes y Kozák les fue presentado recibiendo además las explicaciones del profesor Rodrigues sobre la lengua xetá. Entre los no-indígenas estaba el director del ISA; el abogado Carlos Federico Marés; el abogado indigenista de la FUNAI; Fernando Antônio de Carvalho Dantas de la FUNAI, el señor Dival José de Souza del SPI/FUNAI, cuyo padre crió a Caiuá, Tuca y Â; y la señora Carolina de Freitas que crió a Maria Rosa Tiguá Brasil y madre de la mujer que crió a Ana Maria Tiguá.

Los Xetá enviaron un documento a la FUNAI, solicitando el reconocimiento oficial de todos los sobrevivientes y de sus descendientes, en tanto miembros de la etnia Xetá (Silva, 1997). En función de ese reconocimiento, pedían la rectificación de los registros de nacimiento y la enmienda de sus nombres del registro civil. Esa medida buscaba la corrección de certificados de nacimiento; es decir, la sustitución de los nombres brasileiros por sus nombres indígenas y la inclusión de los nombres de los padres y abuelos Xetá rememorados por Tucá, Kuein y Tukuein durante la investigación. En consulta con los más ancianos, y pidiendo al profesor Rodrigues que realizara el registro, los descendientes recibieron nombres de “selva”, siguiendo las reglas de nominación del grupo, y la genealogía fue construida en colaboración con la antropóloga.

También demandaron del Estado brasileiro la indemnización por genocidio que extinguió su sociedad, por la muerte de sus parientes y afines, por la pérdida de su hábitat, del ambiente ecológico, de la selva, de la flora y fauna, así como la recuperación de su territorio tradicional, con casas, para que ellos y sus familias pudiesen habitar juntos y recuperar la vida como colectividad Xetá.

En 2001-2002, la antropóloga junto con Tikuein, Kuein y Tuca regresaron a la Serra dos Dourados para identificar y delimitar el territorio xetá. La región estaba en estado de deterioro ambiental, deforestación y erosión, dado el impacto de la destrucción de los bosques. Sin embargo, esta visita al territorio ancestral trajo de vuelta los recuerdos de la vida pasada en la selva. A pesar de estar frente de un espacio totalmente deforestado y en ruinas, con cercas y ganado, los tres fueron describiendo el lugar, los arroyos, los puntos de caza y de campamentos usados por los diferentes grupos familiares. Dialogando en xetá y traduciendo para la antropóloga, hablaban, entre

otros, de los conflictos internos provocados por el robo de mujeres, de lo que acontecía en las expediciones de caza y recolección, de las invasiones de los blancos y de las huidas, de las muertes practicadas por los *jagunços* de COBRIMCO y por otros colonizadores. Iban apuntando los campamentos (las aldeas) y hablando sobre cada grupo local que los ocupaba y sobre sus vínculos de parentesco.

La participación de aquellos Xetá fue fundamental para apoyar al ingeniero agrimensor que estaba haciendo el mapeo. A pesar del uso de equipo GPS, él no podía localizar las nacientes de los arroyos tributarios del río Ivaí. Tikuein se agachó en la tierra devastada, tomó un palo y comenzó a dibujar en el suelo los campamentos cercanos a los arroyos de Veado, Tiradentes, 215, Indoivaí y otros. Se comparó una foto del dibujo con el mapa realizado por Ney Barreto en la década de 1950. Los dos mapas, la cartografía del geógrafo en papel y el dibujo de Tikuein grabado en el suelo, se correspondían en detalle, indicando las zonas de caza y recolección y la distribución de las viviendas temporales, los *tapui'kã*.

En marzo de 2005, el informe y todos los documentos de respaldo se agregaron al proceso de identificación del territorio ancestral y se entregaron a la FUNAI para la aprobación, demarcación y ratificación de la Terra Indígena Xetá, nombrada por los tres guardianes de la memoria como Terra Indígena Herarekã Xetá. En junio de 2014, el *Diário Oficial da União* publicó el resumen del informe analizado y aprobado por FUNAI. Sin embargo, al enfrentar impugnaciones a la demarcación, el proceso se estancó. Los argumentos en contra de los derechos de los Xetá a su propio territorio son contradictorios. Niegan su derecho a la tierra porque no corresponde exactamente a la región de donde fueron expulsados y citan el argumento del marco temporal²², porque los Xetá estarían “extintos” (Lima y Pacheco, 2017, p. 234). Si el contexto no fue propicio para la ratificación de tierras para los Xetá en 2014 a pesar de la documentación de respaldo, en el actual contexto político del gobierno de Jair Bolsonaro, que se opone a los indígenas y sus

²² El “marco temporal” en Brasil es un instrumento legal favorable a la política de expansión de la frontera agrícola, que postula que solo deben demarcarse aquellas tierras donde se hubiera comprobado la presencia territorial de los pueblos indígenas en la fecha de promulgación de la Constitución brasileña, es decir, de 1988. De acuerdo con este enfoque, en las demandas respecto del derecho a propiedad colectiva, los pueblos indígenas solo tendrían derecho a aquellos territorios que estuvieran ocupados en dicha fecha. En varias ocasiones organizaciones indígenas e indigenistas nacionales e internacionales, así como organismos como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) han subrayado que la misma no respeta los estándares internacionales de derechos humanos. El 15 de septiembre de 2021, el Supremo Tribunal Federal de Brasil (STF) aplazó sin fecha el juicio clave sobre la cuestión, con incidencia directa en centenares de tierras pendientes de demarcación en el país que podría afectar los derechos indígenas (*Nota del traductor*).

derechos, hay pocas esperanzas de que los Xetá logren vivir colectivamente en un futuro próximo.

Ya han fallecido tres de los supervivientes²³, incluidos dos de los más antiguos, narradores y depositarios de la memoria de la sociedad, sin que se hayan cumplido sus derechos y deseos, incluido el de ser enterrados en sus tierras, como sus antepasados. Kuein se quedó sin nadie con quien hablar. Hoy, las 210 personas que se identifican como Xetá –los cinco sobrevivientes, sus hijos, nietos y bisnietos– viven dispersos como arrendatarios en reservas indígenas de otros pueblos, o en zonas urbanas. Continúan reuniéndose periódicamente en busca del derecho a regresar a la tierra perdida, para que puedan recrear la sociedad xetá.

Reflexiones sobre la práctica antropológica

Entre 1994 y 2007, la coautora Carmen Lúcia da Silva practicó la antropología colaborativa con los sobrevivientes Xetá, buscando apoyarlos en la recuperación de su identidad y de sus derechos. Esperamos haber demostrado que su mayor apoyo fue escuchar las voces de los Xetá y responder a sus solicitudes. Fue una participación-observación amplia, ya que también obtuvo los recursos para el primer Encuentro Xetá y participó en el proceso de demarcación de su territorio con el fin de la creación de su propia Terra Indígena. Combinó estas actividades con la redacción de sus tesis de maestría y doctorado, ambas enfocadas en las perspectivas y palabras de los colaboradores de la investigación, los supervivientes Xetá. En general, las disertaciones y tesis académicas no son de utilidad inmediata para los grupos estudiados, pero en este caso, la percepción de los Xetá del trabajo del antropólogo como inmediatamente relevante para su causa no podría ser más explícita. Como dijeron los tres mayores en varias ocasiones durante la investigación:

Sabes, muchos vinieron a nuestro lugar, se fotografiaron, vieron lo que hacía nuestra gente (...) y se llevaron nuestras cosas, pero nadie preguntó quiénes éramos, de dónde venimos, ni siquiera conocían nuestras historias. Fuiste la primera. Por eso vamos a tener escrita nuestra historia, para nuestros hijos, nietos, bisnietos (...) y para el mundo entero...

Con esta historia del exterminio de la sociedad xetá y la invisibilización de los sobrevivientes, mostramos que antropólogos y otros científicos fueron testigos de la tragedia. Era otro hacer antropológico, con inquietudes más cercanas a las ciencias naturales, desde el que los investigadores enten-

²³ Tikuein murió en 2005; Tuca en 2007 y Tiquëin, aunque más joven en 2018.

dieron su responsabilidad de ser la de descubrir y documentar formas de vida materiales y culturales, con el propósito de preservar culturas que estaban sucumbiendo al proceso civilizador. Les entusiasmaba el estudio de esas personas, vistas como vestigios, a mediados del siglo XX, de la Edad de Piedra²⁴. Las expediciones eran siempre breves, excursiones de unos días para recolectar artefactos y registrar su forma de vida en películas, grabaciones y fotos. Dada la precaria y peligrosa situación en la que se encontraban, cabe preguntarse por qué los Xetá, que en ese momento vivían cerca de la finca Santa Rosa, mostraron buena voluntad hacia esos extraños e incluso escenificaron para las cámaras la recreación de sus prácticas y conocimientos.

Eirakã, Adjatukã, Haikumbai, Nhengo y sus familias, que colaboraron con el SPI y con los investigadores, pueden ser vistos en las fotos y películas de la época, desnudos, de baja estatura, junto a hombres blancos, altos, con trajes de expediciones en la selva, con sus botas, chalecos y sombreros. Son fotos que parecen representar una buena convivencia: personas no indígenas sonrientes y felices de estar con esos hombres y mujeres preservados de un pasado remoto. Es evidente que fueron científicos humanitarios, pues manifestaron sus inquietudes a través de diversas cartas a los sectores públicos y a través de las denuncias nacionales e internacionales promovidas por ellos (para más detalles ver Lima y Pacheco, 2017). Sin embargo, la tragedia no se evitó y los Xetá desaparecieron oficialmente bajo las fuerzas del desarrollo capitalista.

El traslado forzoso y el robo de niños formaban parte de la política de apropiación de territorios indígenas por parte de los gobiernos estatales de Paraná, con el fin de negociarlos con las empresas colonizadoras. El exterminio de la sociedad xetá fue consecuencia directa del sistema estatal de represión y graves violaciones a los derechos humanos en el período integracionista previo a la Constitución Federal de 1988 (Lima y Pacheco, 2017). Como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial y el exterminio de cinco millones de judíos, surgieron discusiones sobre ética y crímenes contra la humanidad. En Brasil, esta discusión no incluyó a los pueblos indígenas. El secuestro de los niños Xetá fue visto como un favor, una oportunidad para civilizar a un niño que vive en condiciones infrahumanas. Sus nombres e identidad fueron robados, sus memorias negadas, mientras la literatura etnológica ocultaba la existencia de los Xetá sobrevivientes, aunque algunos de ellos colaboraron activamente con museólogos y antropólogos en los años ochenta.

En 1990, Alcida Ramos publicó un artículo en el que afirmaba que el compromiso político es una característica de la etnología brasileña. Varios

²⁴ Sobre el estereotipo de los pueblos indígenas viviendo en la edad de piedra, ver Rutherford (2018).

años después, Joanna Rappaport (2008) indicó que la metodología colaborativa se desarrolló en América Latina mucho antes de que se convirtiera en una preocupación o práctica en los Estados Unidos. Siguiendo a Luke Eric Lassiter, la antropología colaborativa es:

Un enfoque de la etnografía que enfatiza deliberada y explícitamente la colaboración en todos los puntos del proceso etnográfico, sin velarlo, desde la conceptualización del proyecto hasta el trabajo de campo y especialmente a través del proceso de escritura (Lassiter, 2005 en Rappaport, 2008, p. 1; traducción de las autoras).

Rappaport cita la colaboración entre antropólogos y organizaciones indígenas en todas las etapas, indicando que la investigación colaborativa debe estar guiada por las agendas de los participantes y no por la agenda académica. Así, la metodología colaborativa busca la “coproducción” en la escritura etnográfica (Lassiter, 2005) y la “coproducción” en la teoría (Rappaport, 2008). En el caso de la investigación aquí relatada, la colaboración se extiende a la “coproducción” de la sociedad xetá, permitiendo que los sobrevivientes y sus descendientes recuperen sus lazos de parentesco y su identidad como pueblo indígena Xetá. La etnogénesis de los Xetá fue estimulada por una antropóloga que trabaja con vocación y compromiso y no simplemente practicando un ejercicio académico (Ramos, 1999-2000; 2003). Opuesta a la metodología etnográfica canónica, en la que el antropólogo es el protagonista de la investigación, el trabajo con los Xetá se desarrolló a través de la colaboración entre la investigadora y los indígenas participantes de principio a fin. La investigación evolucionó a través de una escucha atenta y compasiva, permitiendo que los participantes, los propios Xetá, tomaran las riendas e incidieran en la dirección de la investigación, resultando en la recuperación de sus recuerdos, conocimientos e identidad. En este sentido, la investigación se guió tanto por el sentimiento como por el pensamiento, por el *corazonar* (Guerrero Arias, 2010), rompiendo con la fragmentación de la condición humana que el proceso colonial impuso a los niños xetá que fueron robados, silenciados e invisibilizados.

El hacer antropológico se sitúa en un contexto político e histórico con el poder de moldear los objetivos de la antropología y también sobre lo que es posible hacer. La investigación colaborativa iniciada en la década de 1990 se desarrolló en un escenario diferente al de la década de 1960. La nueva Constitución Federal de Brasil, promulgada en 1988, reconoció la ciudadanía de los pueblos indígenas y su derecho a sus prácticas y formas de vida. Estos comenzaron a organizarse políticamente y a luchar por sus derechos a la tierra, la salud y su propia identidad. A pesar de que cada sobreviviente

Xetá era consciente de sí mismo y de su historia, los ocho estaban aislados entre sí en contextos que no brindaban la oportunidad de compartir sus experiencias e identidades como Xetá. Fue la investigación colaborativa, una investigación al servicio de la memoria y los deseos de los sobrevivientes, la que hizo posible la restitución de la unicidad de su identidad y la etnogénesis de los Xetá como colectivo. Sin embargo, hoy, casi tres décadas después del inicio de la reconstrucción de la sociedad xetá a través de la memoria de sus sobrevivientes, los pueblos indígenas en Brasil continúan enfrentando la negación de sus derechos humanos y son víctimas de asesinatos, persecuciones y violencias perpetradas por los responsables del avance del desarrollo capitalista en el territorio brasileño. En el difícil contexto político actual, hay pocas esperanzas de que en un futuro próximo se realice todo el potencial de la investigación colaborativa, en la forma, por ejemplo, de la demarcación de una Terra Indígena propia de los Xetá.

Agradecimientos: a los ocho sobrevivientes Xetá, especialmente a Kuein, Tikuein y Tuca, quienes son, en gran parte, coautores de este artículo. También agradecemos a Eliana E. Diehl y a Scott S. Robinson por sus valiosas sugerencias.

Referencias bibliográficas

- Associação Brasileira de Antropologia. (1960). Noticiário: IV Reunião Brasileira de Antropologia, Curitiba (1959). *Revista de Antropologia*, 8(1), 77-93.
- Aytai, D. (1981). Um Microcosmo musical: cantos dos índios Hêta. *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense*, XXXVIII, 121-159.
- Basso, E. (1987). *In Favor of Deceit: A Study of Tricksters in an Amazonian Society*. University of Arizona Press.
- Bauman, R. (1975). Verbal Art as Performance. *American Anthropologist*, 77(2), 290-311.
- Fernandes, J. L. (1959b). A Dying People. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research*, 1(2), 22-26.
- Fernandes, J. L. (1960). Les Xetá et les palmiers de la forêt de Dourados: contribution à l'ethno botanique du Paraná. In: *Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques. Actes*, 2, 38-43.
- Fernandes, J. L. (1961). Le Peuplement ou nord ouest du Paraná et les indiens de la Serra dos Dourados. *Boletim Paranaense de Geografia da Universidade Federal do Paraná*, 2(3), 79-91.
- Fernandes, J. L. (1962). Os Índios da Serra dos Dourados. Estado atual da pesquisa, *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, 5, 151-154.

- Fernandes, J. L. (1958). Ofício 56/58 de dezembro de 1958.
- Fernandes, J. L. (1963). Os Xetá da Serra dos Dourados. Vídeo (cor.), Vladimir Kozák (prod.). VHS-NTSC, 47 min.
- Guérios, R. y Mansur, F. (1959). A Posição Lingüística do Xetá. *Letras*, 10, 92-114.
- Guerrero Arias, P. (2010). Corazonar el Sentido de las Epistemologías Dominantes desde las Sabidurías insurgentes, para Construir Sentidos Otros de la Existencia (Primera Parte). *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*, 4(5), 80-94.
- Kozák, V.; Baxter, D.; Williamson, L. y Carneiro, R. L. (1979). *The Héta Indians: Fish in a dry pond*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, (vol. 55, part 6). American Museum of Natural History.
- Kozák, V. (1972). Stone age revised. *Natural History*, LXXXI(8), 14-26.
- Kozák, V. (1981). Os índios Héta: peixe em lagoa seca. *Boletim do Instituto Histórico Geográfico e Etnográfico Paranaense*, 38, 11-120.
- Laming-Emperaire, A. (1964). Les Xeta, survivants de l'âge de la pierre. *Objets et Mondes: La Revue du Musée de l'Homme* (4/4).
- Laming-Emperaire, A.; Menezes, M. J. y Andreatta, M. D. (1978). O Trabalho da pedra entre os Xetá da Serra dos Dourados, Estado do Paraná. *Coleção Museu Paulista: série ensaios*, 2, 19-82.
- Lassiter, L. E. (2005). Collaborative Ethnography and Public Anthropology. *Current Anthropology*, 46(1), 83-106.
- Leite, J. F. (1964). Os últimos Xetá. *Relatório de viagem da equipe da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Presidente Prudente*.
- Lima, E. C. y Pacheco, R. (2017). Povos Indígenas e Justiça de Transição: reflexões a partir do caso Xetá. *ARACÊ—direitos humanos em Revista*, 4(5), 219-241.
- Loukotka, Č. (1960). Une tribu indienne peu connue dans l'état brésilien Paraná. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 9(3-4), 329-368.
- Maack, R. (1962). Unbekannte indianer in west-Paraná: das drama eines neuentdeckten indianerstammes in Brasilien. Franchsch Verlagshandlung, *Kosmos*, LVIII(9), 385-394.
- Miller, T. O. (1979). Stonework of the Xetá indians of Brazil. *Lithic Use-wear Analysis*, Academic Press, 401-407.
- Merencio, F. T. (2015). Os artefatos líticos Xetá da subcoleção Loureiro Fernandes: Uma abordagem arqueológica na coleção etnográfica do MAE-UFPR. *Revista Tecnologia e Ambiente*, 21(1). Dossiê IX Reunião da Sociedade de Arqueologia Brasileira/Regional Sul.
- Moreira Neto, C. A. (1959a). Relatório de viagem informando situação atual dos Xetá, encaminhado ao Prof. José Loureiro Fernandes. (Mimeo).
- Moreira Neto, C. A. (1959b). Relatório de viagem informando situação atual dos Xetá ao Prof. José Loureiro Fernandes. (Mimeo).
- Mota, L. T. (2017). A invasão dos territórios do povo Xetá na Serra dos Dourados/PR em meados do século XX. *Diálogos*, 21(3), 4-25.

- Neto, L. (1955a). Esta terra tem dono!: a reportagem de Guaíra participa da “Expedição da Serra dos Dourados”. *Revista da Guaíra*, VII(64), 43-48.
- Neto, L. (1955b). Segunda Expedição a Serra dos Dourados. *Revista da Guaíra* VII(65), 8-16.
- Ramos, A. (1990). Ethnology Brazilian Style. *Cultural Anthropology*, 5(4), 452-72.
- Ramos, A. (1999-2000). Anthropologist as Political Actor. *Journal of Latin American Anthropology*, 4-5(1-2), 172-189.
- Ramos, A. (2003). Advocacy Rhymes with Anthropology. *Social Analysis*, 47(1), 110-115.
- Rappaport, J. (2008). Beyond Participant Observation: Collaborative ethnography as Theoretical Innovation. *Journal of Collaborative Anthropologies*, 1, 1-31.
- Reis, P. G. V. (2014). Vladimir Kozák, as câmeras e os Xetá. <http://hdl.handle.net/1843/BUBD-A97ENH>
- Revista de Antropologia. (1960). Noticiário: IV Reunião Brasileira de Antropologia, *Revista de Antropologia*, 8(1), 77-93.
- Ribeiro, D. (1957). The Tasks of the ethnologist and the linguist in Brazil. *International Social Sciences Bulletin: Disappearing Cultures*, X(3), 298-308.
- Rodrigues, A. D. (1978). A Língua dos índios Xetá como dialeto Guarani. Separata de: *Cadernos de Estudos Linguísticos*, São Paulo, (1, pp. 7-11) (re-publicada em 2011 na *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 3(2), 211-215.
- Rutherford, D. (2018). *Living in the Stone Age. Reflections on the origins of a colonial fantasy*. University of Chicago Press.
- Sherzer, J. y Urban, G. (eds.). (2010). *Native South American Discourse*. Walter de Gruyter.
- Silva, C. L. D. (1997). *Encontro Xetá: Sobreviventes do Extermínio*. Curitiba. Documento XTD00011 do Acervo Isa. shorturl.at/bqtU7
- Silva, C. L. D. (1998). *Sobreviventes do Extermínio: Uma Etnografia das Narrativas e Lembranças da Sociedade Xetá*.
- Silva, C. L. D. (2003). *Em Busca da Sociedade Perdida: O Trabalho da Memória Xetá*. [Tese de Doutorado em Antropologia]. Universidade de Brasília.
- Silva, C. L. D. (2007). A Arte de Contar a História e Tecer os Fios da Memória. En Fernando Fischman e Luciana Hartmann (org.), *Donos da Palavra: autoria, performance e experiência em narrativas orais na América do Sul* (pp. 215-241). Editora UFSM.
- Urban, G. y Sherzer, J. (1988). The Linguistic Anthropology of Native South America. *Annual Review of Anthropology*, 17, 283-307.
- Urban, G. (1986). Ceremonial Dialogues in South America. *American Anthropologist*, 88, 371-386.
- Zilli, A. C. F. y De Lima, E. C. (2020). Fragmentos da história: os Xetá no Projeto Memória Indígena. *Sociologias Plurais*, 6(1), 135-158.

Otros documentos

Lavradores no Paraná invadem as reservas do SPI e dizimam índios. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 19 jul. 1962.

Lavradores no Paraná invadem as reservas do SPI e dizimam índios, *O Jornal*, Rio de Janeiro, 19 de agosto de 1962).

Revista de Antropologia 1960. Noticiário: IV Reunião Brasileira de Antropologia, Curitiba, 1959. *Revista de Antropologia* 8(1): 77-93.

EL PODER INMORAL Y EL GENOCIDIO INDÍGENA EN EL ARAGUAIA MEDIO²⁵

Patrícia de Mendonça Rodrigues²⁶

Camino de transformación²⁷

La muerte ocupa un lugar central en la reflexión de los pueblos Javaé y Karajá²⁸ sobre la existencia humana en las narrativas históricas de origen y de las transformaciones del mundo que sustentan sus complejos ritos anuales.

Fue el deseo inédito de salir del mundo subacuático y cerrado en el que vivían los antepasados bajo el lecho del río Araguaia y sus afluentes –el útero primordial– para descubrir las novedades del fascinante mundo de los amplios espacios abiertos “afuera”, lo que provocó la ruptura irreversible entre dos estados de corporalidad y temporalidad diversa: la vida de antepasados inmortales que permanecieron viviendo “unos con otros” a nivel subacuático y la vida de humanos mortales que desde entonces pasaron a vivir en sociedad, “entre otros”, en el nivel intermedio del cosmos, existiendo un vínculo intrínseco entre socialidad y mortalidad.

La historia misma, como producto de la agencia humana, comenzó con el paso de un mundo de cuerpos también “cerrados”/estériles y, por esa razón, inmortales (sin pérdida de energía vital por orificios, sin deseo/vida sexual, sin producción de nuevos cuerpo /hijos, sin otros, sin intercambios, sin distinción de género) al mundo social actual de cuerpos “abiertos”/fértil y, por ello, perecederos (donde hay deseo sexual, “otros” y distinción de género, los cuerpos intercambian bienes, pierden sustancias corporales y producen hijos). En esta transición de un lugar/cuerpo/tiempo estático a un

²⁵ Traducción de Carlos Salamanca Villamizar.

²⁶ Consultora independiente. Correo electrónico: dituhe@hotmail.com.

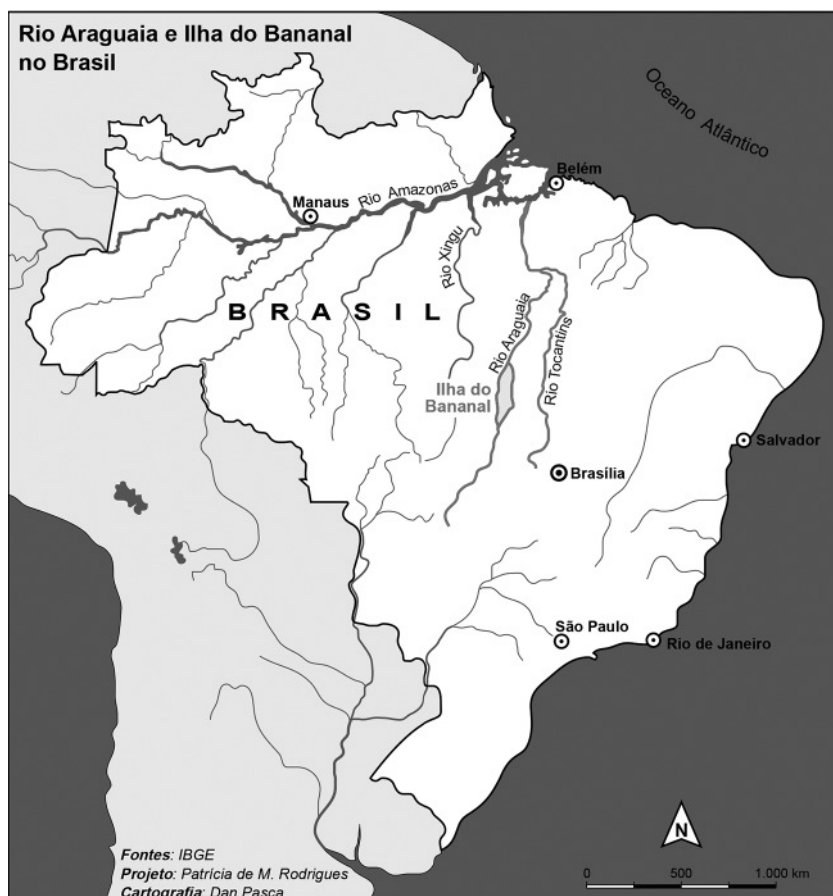
²⁷ El artículo ofrece una visión conjunta y sintética de algunas cuestiones que ya han sido descritas y analizadas por separado y con mayor profundidad en trabajos anteriores (Rodrigues, 2008a, 2008b, 2010, 2012, 2013a, 2013b, 2015, 2018a, 2018b, 2019).

²⁸ Autodenominado *Inj* y hablantes de dialectos del idioma Karajá.

lugar/cuerpo/tiempo de transformaciones, el paso del tiempo y la socialidad misma se conciben en términos de la dinámica de las sustancias corporales, sin distinción entre el cuerpo biológico y el sujeto social: cuerpos cerrados de sustancias contenidas y estancadas corresponden a un estado de tiempo estático no social y no fértil, marcado por la separación/purificación, la continuidad y la identidad. Cuerpos abiertos de sustancias exteriorizadas y en flujo corresponden a una condición social y fértil del tiempo en movimiento, marcado por la mezcla/contaminación, la alteridad y el cambio.

Imagen 1

El río Araguaia y la isla do Bananal, Brasil, 2010.



Nota: Dan Pasca y Patrícia de M. Rodrigues.

En otras palabras, la inmortalidad se concibe como un estado corporal de ausencia de reciprocidad o de relaciones sociales/sustanciales entre

diferentes sujetos/cuerpos, mientras que la mortalidad se concibe como el producto de la reciprocidad, de una condición corporal de relaciones sociales/sustanciales entre sujetos/cuerpos diferenciados. En esta teoría javaé sobre la construcción histórica de la realidad/sociedad –a diferencia del modelo estructuralista (Lévi-Strauss, 1982)–, en el que las relaciones de intercambio entre grupos de afines constituyen la base de la estructura social que se repite a lo largo del tiempo, los intercambios con el exterior conducen siempre a una modificación del orden anterior, de modo que la reciprocidad se concibe como un medio de transformación más que como una perpetuación de la estructura.

El objetivo primordial de la colectividad masculina durante los rituales periódicos comandados por la Casa de los Hombres es recrear este estado corporal purificado de inmortalidad, en el que se neutraliza el paso del tiempo y la alteridad, trayendo ancestros enmascarados (con cuerpos cerrados) a bailar y alimentarse aquí en el nivel intermedio de la tierra. Este estado de purificación/cierre corporal se opone a las sustancias contaminadas de los cuerpos femeninos con orificios más abiertos, simbólicamente asociados a la mortalidad y, por lo tanto, mantenidos a distancia del espacio sagrado ritual masculino. El “Otro” no es un no humano objetivado o naturalizado, sino otro tipo de humano, un sujeto/cuerpo simbólicamente feminizado.

En la narrativa principal sobre la creación del mundo social e histórico en el que vivimos, el héroe *Tan̄xiwè* conquista bienes para la humanidad, como el sol y el fuego, entre otros, mientras emprende un largo viaje de transformación entre la cabecera y la desembocadura del río Araguaia, principal eje espacial del cosmos javaé y karajá. A través de una espacialización de la socialidad, el lenguaje espacial se utiliza para describir transformaciones sociales, corporales y temporales. Asimismo, el lenguaje de las sustancias, el que define el contraste entre inmortalidad y mortalidad, cuerpos cerrados y abiertos, pureza y mezcla, parientes y afines, no es genealógico sino espacial. El comienzo del río está asociado a un lugar/tiempo inmortal de mayor prestigio, identidad y cuerpos cerrados/sustancias contenidas, mientras que el final del río está asociado a un lugar/tiempo mortal de menor prestigio, pero con un poder innegable, alteridad y cuerpos abiertos/sustancias externalizadas.

El recorrido por este “eje corporal” del gran río propicia la experiencia de apertura del cuerpo y el encuentro con el paso del tiempo y la propia mortalidad a través del ejercicio de la sexualidad, procreación y reciprocidad en el famoso episodio en el que el héroe conquista el sol para la humanidad como “retribución por la vagina” (*tykòwy*)²⁹ de la esposa *Myreikò* a los afines.

²⁹ Expresión que se refiere a los beneficios matrimoniales que un hombre debe a sus afines.

La muerte del propio cuerpo es el costo de alcanzar el goce de la vida en su máximo esplendor con la sexualidad y la procreación, que solo es posible a través de la relación con otro cuerpo. En su camino, el héroe materializa el paso de un estado corporal a otro, de un mundo estático y sin relaciones a un mundo de reciprocidad dinámica, social y mortal. Este mismo pasaje se revive simbólicamente en los rituales con el nacimiento del primogénito.

Los Javaé se autodenominan “La Gente del Medio (*Itya Mahādu*)” porque se imaginan viviendo en medio de este eje cósmico, un lugar ocupado por la región de la isla do Bananal, haciendo la mediación histórica entre los extremos de continuidad y transformación, identidad y alteridad. El mundo entero es visto como un gran cuerpo, con la cabeza y los pies simbólicamente equivalentes, el primero al río arriba y al este, y el segundo al río abajo y al oeste, en el otro extremo.

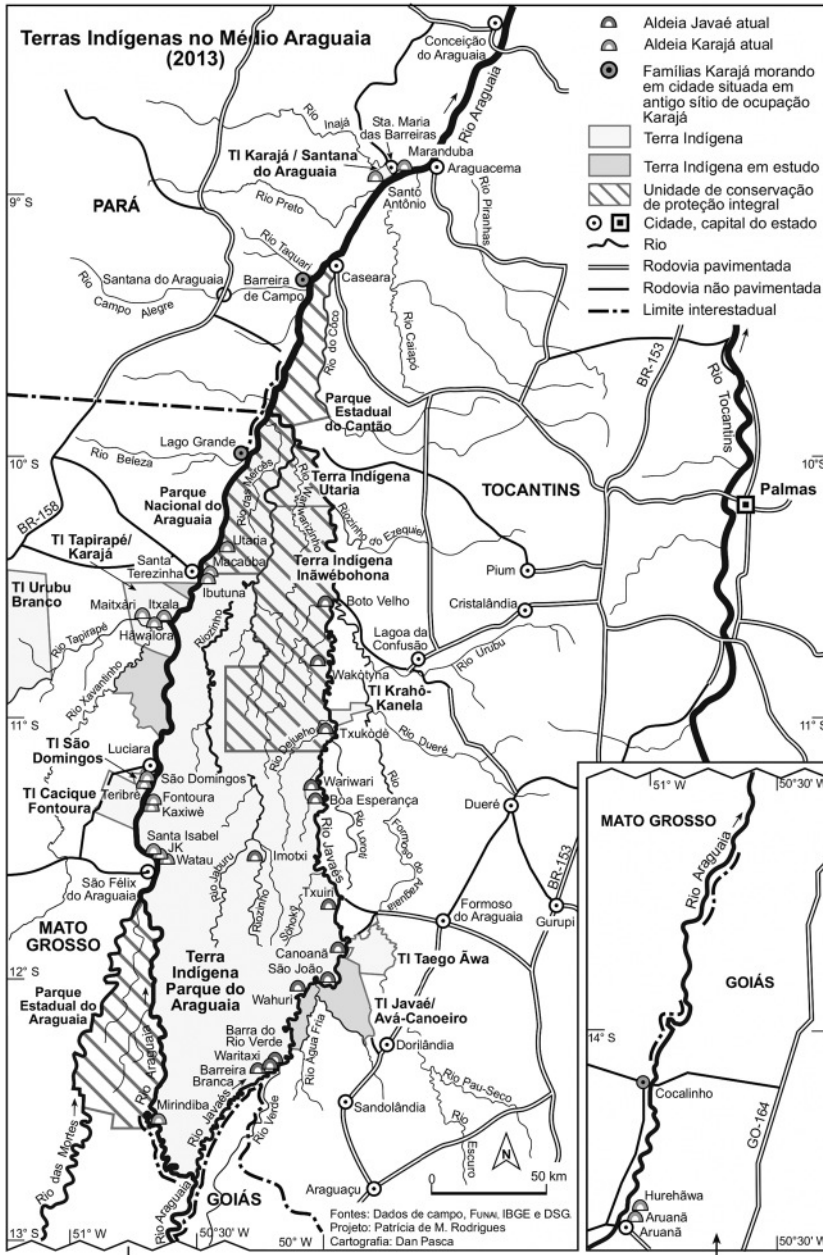
La transformación vivida a lo largo de este destino recorrido por *Tan̄xiwè* río abajo también tiene el significado de aprender, de adquirir nuevos conocimientos, sabiduría y habilidades que conducen a la madurez. Al final de su viaje, el héroe decide ascender al cielo y vivir con sus extraordinarios poderes de curación e inteligencia en un mundo sin afines.

Camino, pasaje, rastro, huella, destino... El movimiento en el espacio conduce a una transformación del sujeto/cuerpo y del entorno en el que vive, que no se conciben como realidades distintas, como en la dualidad eurocéntrica entre el mundo humano y el mundo “natural”. En la percepción javaé, la realidad en su conjunto, en su propia materialidad, es producto de relaciones sociales y sustanciales entre sujetos/cuerpos diferentes, simbólicamente asociados a lo masculino y a lo femenino. Las relaciones entre los diferentes que producen la sociedad y la Historia son las mismas que producen el mundo material donde viven los humanos y los otros seres. La propia sociedad es pensada como un “cuerpo/hijo” fabricado por relaciones sociales/sustanciales entre sujetos/cuerpos masculinos y femeninos, asociado con la continuidad y transformación, la identidad y la alteridad. El “medio” social no es un lugar estático, sino una postura de mediación histórica en un viaje entre estos extremos.

En esta cosmovisión en la que el “Otro” no es ni objetivado ni naturalizado, sino apenas, otro tipo de humano, incluso en el caso de cautivos de guerra o mujeres; donde las similitudes generan más interés que las diferencias entre los seres que habitan el mundo, incluidos los animales y los seres invisibles; y donde el mundo material es, en sí mismo, producto de las relaciones sociales/humanas, la muerte del otro, incluso el enemigo de otro pueblo, se produce dentro de parámetros morales y culturales que no niegan su humanidad. Más que eso, el enemigo muerto en batalla es incorporado ritualmente y transformado en “pariente” y benefactor de la comunidad.

Imagem 2

Tierras Indígenas en el Araguaia medio, 2013.



Los Javaé rápidamente percibieron el contraste entre esta referencia conceptual y ética y los principios que orientaban los primeros blancos que se adentraron en su territorio ancestral en los siglos XVII y XVIII, procediendo a la matanza indiscriminada y a la captura de esclavos. Desde entonces, los blancos (*tori*) han sido descritos en las narrativas con dos características esenciales: poseedores de tecnología poderosa y mortal y profundamente inmorales.

La conjunción mortal entre un poder tecnológico superior y una inmoralidad basada en la objetivación del Otro y la negación de la reciprocidad fue la base del genocidio perpetrado por la colonización de América que, en el Brasil central del siglo XX, se consumó a través de la apertura de carreteras nacionales que condujeron a la expropiación territorial de poblaciones originarias y a la muerte de muchos de sus integrantes.

Así, las carreteras del proyecto capitalista de explotación de tierras sin rostro y sin alma y sus recursos “naturales” vinculan a los sujetos con los objetos y resultan en el genocidio de otros. De manera opuesta, el camino de reciprocidad y autotransformación de *Tanỹxiwè* en un mundo/cuerpo humanizado vincula a los sujetos con otro tipo de sujetos y el resultado es la vida en su apogeo a cambio de la muerte del propio cuerpo. Es decir, el primero es un proyecto de muerte, el segundo un proyecto de vida, como comenta Cayón (s.d.).

Los pueblos del Medio Araguaia

A pesar de la contemporaneidad y proximidad de Brasilia, capital de Brasil, el proceso de genocidio y pérdida territorial de los pueblos indígenas en el curso medio del río Araguaia (Javaé, Karajá, Tapirapé, Xavante, Avá-Canoeiro do Araguaia) en el siglo XX fue flagrantemente invisibilizado por el discurso hegemónico y triunfal de la colonización del interior del país por la llamada Marcha hacia el Oeste, que continuó con la construcción de Brasilia y la ocupación de la Amazonía por los gobiernos militares, con nuevos desarrollos en el siglo XXI. Llama la atención, sin embargo, que la resiliencia de estos pueblos es más impresionante que el genocidio, pues todos son herederos de la obstinación de quienes lograron sobrevivir a la captura, esclavitud y masacre promovida por los *bandeirantes*³⁰ en los siglos XVI, XVII y XVIII, a la política represiva de ‘aldeamientos’³¹ y cárceles en los siglos

³⁰ Se conoce como “Bandeirantes” a los hombres que a partir del siglo XVI penetraban en los territorios interiores del continente americano, en Brasil fueron haber contribuido a expandir y definir los límites actuales del territorio brasileño al haber llevado las fronteras de la América Portuguesa más allá de las establecidas por el Tratado de Tordesillas. Se caracterizaron por la violencia de sus acciones contra la población indígena (*Nota del traductor*).

³¹ Después de la instalación de la Capitanía de Goiás en 1749, en pleno ciclo del oro

XVIII y XIX; a las grandes pérdidas de población provocadas por oleadas de epidemias inesperadas; a la invasión promovida por la interiorización de la colonización en el siglo XX y a la política indígena de “pacificación”, traslados y sedentarización en la dictadura militar, que derivó en la apropiación de sus territorios por parte del sector agropecuario.

Además de la drástica reducción poblacional de los actuales pueblos del Araguaia medio a lo largo de los siglos, la colonización liquidó definitivamente a decenas de otros pueblos de la región. Según la literatura histórica (Aires de Casal, 1945; Pizarro y Araújo, 1948; Silva y Souza, 1849; Chaim, 1974) y la memoria oral de los Javaé (Rodrigues, 2008b, 2010), existen registros de la existencia de diversos pueblos indígenas, la mayoría de ellos ya extintos, que vivían en la región de la isla do Bananal, en el medio Araguaia, en la época de la llegada de los primeros colonizadores, en los siglos XVII y XVIII: los Tapirapé, Xavante, Mangariruba, Cururu, Craya, Gradaú, Tessemedú, Amadú, Guayá-Guasú, Capexuxi, Coroá, Coroá-Mirim, Noroagués, Pochetys, Appynagés, Cortys y Xerentes, entre otros, además de los Javaé y Karajá. Tras el auge del ciclo del oro de Goiás, en la primera mitad del siglo XVIII, se inició una política indigenista que se prolongó hasta fines del siglo XIX, que alternaba entre el exterminio y la esclavitud de los indígenas hostiles y el ‘aldeamiento’ de los menos resistentes (Chaim, 1974; Karasch, 1992; Carneiro da Cunha, 1992).

Los pueblos actuales, sobrevivientes del exterminio, llegaron a la región en diferentes épocas históricas y tienen una considerable diversidad sociocultural, con tradiciones culturales, lingüísticas e históricas muy diferentes. Existen abundantes datos antropológicos, históricos y arqueológicos que muestran que los Karajá y Javaé, pueblos que hablan la lengua Karajá, del tronco lingüístico Macro-Jê, estuvieron en la región desde antes de 1500 (Fonseca, 1867; Toral, 1992; Portela, 2006; Rodrigues; Rodrigues, 2008b); que los Tapirapé, pueblo de lengua Tupí que vinieron del norte para huir de los frentes de expansión, llegaron a la región después de los Karajá y Javaé, pero ya vivían en la sierra do Urubu Branco, en el interfluvio Araguaia-Xingu, a mediados del Siglo XVIII, periodo del que se cuenta con los primeros

(1722-1822), se inició la política de *aldeamientos*, caracterizada por albergar y catequizar a los indígenas de la región en *aldeamientos* auxiliados por cárceles. La política formulada por el Marqués de Pombal (Alvará de 1758) tenía el propósito de “integrar” y “asimilar” a los indígenas a la vida civilizada mediante el mestizaje y la transformación de nuevos ciudadanos en trabajo útil (Chaim, 1974). La legislación recomendaba un trato pacífico a los indígenas de las aldeas, considerados hombres libres, pero la violación de la ley fue constante y, en la práctica, los indígenas fueron sometidos regularmente a condiciones de servidumbre. Los malos tratos a los que fueron sometidos los indígenas en estos primeros asentamientos en Goiás, bajo el rigor de la disciplina militar, dieron lugar a muertes, fugas y resistencia al trabajo forzoso.

relatos escritos de los intercambios que mantenían con los Karajá (Fonseca, 1867; Wagley, 1988; Baldus, 1970); que los Xavante, de la familia Jê, del tronco Macro-Jê, huyendo también de los frentes de expansión norte de la antigua Capitanía de Goiás, luego se subdividieron entre los actuales Xavante y Xerente, arribaron en las primeras décadas del Siglo XIX al valle del río das Mortes, principal afluente del río Araguaia, donde se encuentran hasta hoy, convirtiéndose en adversarios de los Karajá (Cruz Machado, 1997; Spínola, 2001; Maybury-Lewis, 1984); que los Avá-Canoeiro do Araguaia, otro pueblo Tupi que llegó al Brasil Central huyendo de las masacres perpetradas por los primeros colonizadores, también llegaron al Araguaia medio en las primeras décadas del siglo XIX, como los Xavante, consolidando su ocupación en la región de la isla do Bananal y sus alrededores a principios del siglo XX, donde comenzaron a disputarse el mismo territorio que los Javaé (Pedroso, 1994; Toral, 1984/1985; Rodrigues, 2012, 2013a).

Según la literatura, debido a la colonización y los desplazamientos resultantes, los Tapirapé y los Avá-Canoeiro, cuyas lenguas se asemejan a las de los pueblos Tupi-Guaraní más septentrionales (Rodrigues, 1984/1985), pero cuyos orígenes geográficos e históricos precoloniales son desconocidos, serían los intrusos de lengua Tupí en un universo históricamente ligado a pueblos del tronco Macro-Jê (Baldus, 1970; Wagley, 1988; Pedroso, 1994; Pétesch, 2000).

Los territorios habitados

El río Araguaia está ubicado en una zona de transición entre los biomas del Cerrado³² y del Amazonas. El territorio de ocupación histórica de los Karajá y Javaé son las llanuras aluviales del curso medio del río Araguaia, donde se destaca la isla do Bananal, célebremente conocida como la isla fluvial más grande del mundo, con sus dos millones de hectáreas. Dotada de una biodiversidad única y riquísima, la gran isla está llena de cientos de lagos y ríos que constituyen una de las zonas con mayor cantidad de peces del mundo. El valle del río Javaés, a su vez, el brazo del río Araguaia que forma

³² De acuerdo con Ana Marcela França, *El Cerrado* es un “bioma vasto y diversificado, ubicado en la meseta central de Brasil y caracterizado, aunque no únicamente, por la sabana. El nombre, proveniente de los primeros colonizadores de la región, se debe a que sus formaciones son más cerradas que las matas (formaciones boscosas) y los campos. Históricamente ha jugado un papel vital para la supervivencia de los seres vivos, pero en las últimas décadas la deforestación, la expansión de la frontera agrícola y el monocultivo han destruido una parte significativa de su biodiversidad”, en Muzlera, J. y Salomón, A. (eds.) (2021). *Diccionario del agro iberoamericano*. Buenos Aires: TeseoPress. <https://www.teseopress.com/diccionarioagro> (Nota del traductor).

la isla do Bananal al este, es el territorio específico de los Javaé, un área de llanuras aluviales de unas 500 000 hectáreas, la mayor superficie continua de llanuras aluviales del mundo. Los Karajá habitan la porción oeste de la isla do Bananal y las márgenes del Araguaia medio. Tradicionalmente, estos dos pueblos de pescadores expertos vivían en aldeas permanentes en invierno en los pocos lugares a salvo de las inundaciones que aún permanecen, y frecuentaban campamentos temporales en las playas durante la estación seca.

En el siglo XIX, los Xavante comenzaron a habitar la gran región del río das Mortes, el principal afluente de la margen izquierda del río Araguaia, que atraviesa tanto las áreas inundables de la planicie del Araguaia como los terrenos más altos y secos del Cerrado, su hábitat tradicional en la sierra do Roncador, como se llama a la cuenca del interfluvio Xingu/Araguaia. Los Xavante septentrionales, conocidos como Xavante de *Marãiwatsédé*, cuya historia específica se discute aquí, tuvo sus pueblos antiguos en la región del Cerrado de los formadores del río Xavantinho, en la cuenca del río Araguaia. En el área de transición entre la llanura aluvial y el Cerrado, hubo conflictos históricos entre los Karajá y los Xavante, recordados vívidamente por ambos grupos hasta el día de hoy.

Esta misma zona de transición entre las llanuras aluviales de la margen izquierda del Araguaia y las tierras más altas y secas del interfluvio Xingu/Araguaia, pero más al norte del territorio Xavante, en el pasado era compartida por los Karajá y los Tapirapé, quienes durante siglos alternaron relaciones pacíficas y hostilidades mutuas. Mientras los pescadores Karajá vivían a orillas del río Araguaia, los cazadores y agricultores Tapirapé preferían fundar sus aldeas en tierras más altas y secas, al oeste del Araguaia. El territorio tradicional tapirapé, cuya llegada al Araguaia medio antes del siglo XVIII está presente en la memoria Karajá, se ubica al norte del río Tapirapé, en la Serra do Urubu Branco, como es conocido el divisor de aguas Xingu/Araguaia al norte de la sierra del Roncador. Aunque los Tapirapé son un pueblo de la selva, ciertas áreas de la llanura aluvial se caracterizaron por el uso común de los recursos naturales, pudiéndose hablar de una superposición parcial de los territorios tradicionales karajá y tapirapé.

Los Avá-Canoeiro, finalmente, se encontraban a principios del siglo XVIII en la región de la meseta y Cerrado del antiguo río Tocantins. Huyendo de las hostilidades de la colonización, a mediados del siglo XIX, parte del grupo cruzó el río Araguaia hacia la margen izquierda, en Mato Grosso, en algún punto al sur de la isla do Bananal. Continuaron hacia el norte, en medio del territorio karajá, hasta que al menos uno de los grupos se instaló en una cueva al norte de la isla do Bananal. A fines del siglo XIX, los Avá-Canoeiro do Araguaia ya deambulaba por el territorio karajá y javaé tanto dentro como fuera de la isla do Bananal. Desde la década de 1930, con

la penetración de los frentes de colonización por vía terrestre, fueron cada vez más al sur del valle del río Javáes, disputando el mismo territorio con los Javaé, de quienes se tornaron enemigos, en huida constante de los invasores.

Las carreteras letales

Todos estos pueblos indígenas fueron impactados violentamente por las dos grandes carreteras paralelas construidas en dirección sur/norte (río abajo), que abrieron el camino para la colonización efectiva y, ya en el siglo XX, la pérdida del control de los territorios indígenas por parte de sus poblaciones originarias: la BR-158, en el interfluvio Xingu-Araguaia, y la carretera Belén-Brasília, en el interfluvio Araguaia-Tocantins.

Desde el siglo XVII, la colonización del río Araguaia se ha realizado principalmente por ríos, con el acercamiento de bandeirantes, exploradores, comerciantes, misioneros, militares y la instalación de aldeamientos y cárceles para pueblos indígenas en sus márgenes. En el siglo XX surge el incipiente frente pastoril y sus caseríos, que llega a la mitad de Araguaia a partir de la década de 1930 por vía fluvial y terrestre. Si la primera trajo una gran reducción de la población de los pueblos indígenas en el Araguaia, ya sea a través de la esclavitud, el encarcelamiento, el trabajo forzoso o las oleadas de epidemias desconocidas, el segundo, a partir de las décadas de 1930/40 en adelante, intensificó aún más el despoblamiento debido a masacres y enfrentamientos directos, como en el caso de los Xavante y Avá-Canoeiro, o de las epidemias mortales que se extendieron por las aldeas, como fue el caso de los Karajá y Javaé, convirtiéndose en uno de los procesos más letales para estos pueblos y su territorialidad tradicional, incluido los Tapirapé, que perdieron el control histórico que mantenían sobre la zona en la que vivían.

En las primeras décadas del siglo XX, misioneros católicos y protestantes se instalaron de manera permanente en las cercanías de las aldeas karajá, agentes del SPI³³ fundaron puestos indígenas en el río Araguaia y se organizaron expediciones para despejar y colonizar la margen occidental del Araguaia, el temido territorio xavante. A partir de la década de 1930, fueron fundados los pueblos de Santa Terezinha, Luciara y São Félix do Araguaia por ganaderos y misioneros dominicos junto a los Karajá. Del lado de los

³³ El Serviço de Proteção aos Índios –SPI– fue creado en 1910, con el objetivo de brindar asistencia a todos los indígenas del territorio nacional. EL SPI adoptó una perspectiva laica con el propósito de apartar a la Iglesia Católica de la catequesis indígena, cumplir la directiva republicana de separación entre Iglesia y Estado, “civilizar” al indígena y convertirlo en un trabajador nacional. Para más información: “Serviço de Proteção aos Índios”, FUNAI. <http://www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protecao-aos-indios-spi>. Último acceso: 19/8/2021. (Nota del traductor).

Javaé, los mineros de cristal de roca y ganaderos fundaron los pueblos de Pium, Cristalândia y Formoso do Araguaia al mismo tiempo que la invasión ganadera en la isla do Bananal.

La región al oeste del medio Araguaia, territorio de los Xavante y Tapirapé, era todavía “sertão”³⁴ a ser desmontado. Según los hermanos Villas-Bôas (1994, p. 41), “el gran sertão del Brasil Central (...) hasta hace unos años era la región menos conocida de todo el continente americano, quizás del mundo”, y “el límite del saber civilizado moría allí mismo en Araguaia” (1994, p. 24). La Marcha hacia el Oeste (Villas Bôas y Villas Bôas, 1994; Lima Filho, 2001), iniciada en la década de 1930, inauguró un nuevo flujo migratorio hacia Brasil Central, dando impulso al proyecto colonial y capitalista de ocupación del interior del país. En 1940, el presidente Getúlio Vargas visitó la aldea karajá de Santa Isabel, en el río Araguaia, donde permaneció cinco días en un campamento de caza y pesca. Según lo analizado por Lima Filho (2001, p. 41), esta histórica visita dio el aliciente definitivo a la creación de la Expedición Roncador-Xingu, que “pretendía abrir vías de comunicación entre el litoral con el centro-oeste y la Amazonía”. El Araguaia fue elegido como punto de partida de este movimiento de colonización lanzado por Vargas en 1938 y puesto en práctica con la creación de la Fundación Brasil Central (FBC) en 1943. Ese mismo año, la expedición partió de Aragarças, a orillas del río Araguaia, rumbo al río das Mortes y la sierra do Roncador, con el objetivo de explorar la región entre el Araguaia y el Xingu. Comandada en el campo por los hermanos Villas-Bôas, la expedición Roncador-Xingu allanó el camino para la colonización efectiva del territorio xavante. Como efecto de la Marcha hacia el Oeste, los Xavante fueron “pacificados” por el SPI en las décadas de 1940 y 1950, y así los frentes pastoriles y agrícolas pudieron asentarse en la margen oeste del Araguaia.

La construcción de la BR-158 se inició en 1944 y fue planificada por el gobierno de Vargas como un componente fundamental de la Marcha hacia el Oeste para conectar el país entre Rio Grande do Sul y Pará, en el corazón de la Amazonía (Demambro *et al.*, 2016). El trazado original se modificó varias veces y poco a poco se fueron implementando diferentes tramos, finalizándose en la década de 1970, aunque hasta el día de hoy existen tramos sin asfaltar. En Mato Grosso, la carretera siguió el camino abierto por la expedición Roncador-Xingu. A lo largo de ella, en los años siguientes, en medio del territorio xavante, se establecieron núcleos urbanos como Água Boa, Xavantina, Cascalheira y, posteriormente, proyectos de colonización privada, que dieron lugar a las ciudades de Vila Rica y CONFRESA, ya en el antiguo territorio tapirapé, las cuales se convirtieron en importantes centros urbanos

³⁴ Tierras no colonizadas en el interior del país.

regionales del interfluvio Xingu/Araguaia. El noreste de Mato Grosso, por donde pasa la BR-158, se ha convertido en uno de los principales polos de expansión de la frontera agrícola en el centro-oeste, con un crecimiento del 730% en la producción de soja entre 2000 y 2014.

Los conflictos con los indígenas aumentaron considerablemente a partir de 1959, luego de que el Estado de Mato Grosso vendiera parte del territorio tradicional de los Xavante, Karajá y Tapirapé, considerados como *terras devolutas*³⁵, a grandes terratenientes del sur / sureste (Wagley, 1988; Esterci, 1987; Escribano, 2000; Tafner Júnior, 2015). El Estado de Mato Grosso vendió 1 200 000 hectáreas a una sociedad de inversión de São Paulo. Dentro del área se encontraban los pueblos de Tapirapé y Karajá, un puesto de SPI, pequeños posseiros y el pueblo de Santa Terezinha. El área fue vendida poco después a empresas como los grupos BCN (Banco Nacional de Crédito), CODEARA (Empresa de Desarrollo de Araguaia), Tapiraguaia S/A y Porto Velho/ IAP Agropecuária (Casaldáliga, 1971; Esterci, 1987).

El proyecto del gobierno de Juscelino Kubitschek (1955-1960) de trasladar la capital del país al interior, dando continuidad a la Marcha hacia el Oeste, tuvo un gran impacto en la región de Araguaia. En 1960, Kubitschek también visitó la aldea karajá de Santa Isabel para realizar expediciones de

³⁵ “Tierras públicas sin asignación por parte del Gobierno y que en ningún momento han sido parte de la propiedad de un particular, aunque se encuentren ilegalmente bajo su posesión. El término ‘devolutas’ se relaciona con el concepto de tierra devuelta o para ser devuelta al Estado. Con el descubrimiento de Brasil, todo el territorio pasó a formar parte de la Corona portuguesa. La colonización portuguesa adoptó el sistema de concesión de tierras para la distribución de tierras, a través de capitanías hereditarias: grandes extensiones de tierra fueron transferidas a los colonizadores con la obligación de medirlas, demarcarlas y cultivarlas, bajo pena de devolución de tierras a la Corona. Las tierras que no fueron invadidas, así como las que fueron devueltas a la Corona, constituyen las tierras baldías. Con la independencia de Brasil, pasaron a formar parte del dominio inmobiliario del Estado brasileño, abarcando todas aquellas tierras que no ingresaron al dominio privado por título legítimo o no recibieron destino público. Para establecer el dominio real del terreno, es decir, privado o baldío, el Estado propone acciones legales denominadas acciones discriminatorias (...) Las siguientes constituciones republicanas dieron mayor alcance al concepto de terreno baldío. Hoy, la Constitución en su art. 20, II incluye entre los bienes pertenecientes a la Unión las terras devolutas indispensables para la defensa de fronteras, fortificaciones y construcciones militares, de los medios de comunicación federales y para la preservación del medio ambiente. Las demás terras devolutas pertenecen a los Estados. En cuanto al tema de la tierra, por el art. 188, la asignación de terras devolutas debe ser compatible con la política agrícola y el plan nacional de reforma agraria. Y, desde una perspectiva medioambiental, el art. 225, §5 determina que las *terras devolutas* necesarias para la protección de los ecosistemas naturales (así como las recolectadas por los Estados para acciones discriminatorias) no están disponibles”. En “O que são Terras Devolutas”, Dicionário Ambiental. Oeco, Rio de Janeiro, 2013. <https://www.oeco.org.br/dicionario-ambiental/27510-o-que-sao-terras-devolutas/>. Último acceso: 23-08-2021 (*Nota del traductor*).

caza y pesca y, al igual que Getúlio Vargas, consideró la isla do Bananal y el Araguaia como puntos estratégicos para el avance de la colonización en el centro de Brasil (Lima Filho, 2001). En 1959, la isla do Bananal se transformó en el Parque Nacional Araguaia, inicialmente pensado como un área destinada al turismo, incluida la caza y la pesca, y como una pieza más en el movimiento de ocupación económica del interior del país. En la década de 1970, en otro contexto, la gran isla se dividió en un área indígena y una unidad de conservación. Poco después de la histórica visita de Kubitschek, comenzó la Operación Bananal y, en pocos meses, se encargó a la Fundación Brasil Central la construcción –al lado de la aldea karajá– del Hotel JK y la residencia oficial donde Kubitschek y su séquito se hospedaban en sus expediciones de caza y pesca. Llamada Alvoradinha y diseñada por Oscar Niemeyer, la residencia contaba con una gran pista de aterrizaje asfaltada, una base militar de la Fuerza Aérea Brasileña, de donde partían los vuelos que trasladaban a los Xavante desde *Marãiwatsédé*, un hospital indígena y una escuela primaria. El territorio karajá nunca volvió a ser el mismo con el aumento de conflictos, enfermedades, invasiones, la disminución de recursos naturales y la pérdida de territorio.

La construcción de la carretera Belén-Brasilia, a su vez, en el interfluvio Araguaia-Tocantins, también llamada “Carretera de la Unidad Nacional”, fue parte central del Plan de Metas del gobierno de Kubitschek, continuando la estrategia geopolítica de integración nacional y ocupación del interior del país, erróneamente concebido como un gran “vacío demográfico” (Sousa y Pacheco, 2013, p. 247). La construcción de la carretera, a partir de un discurso de internalización del “desarrollo” económico y social, se llevó a cabo en paralelo a la construcción de la nueva capital, posibilitando la conexión terrestre entre el sur y el norte del país. Al igual que la BR-158, al otro lado del Araguaia, la carretera Belén-Brasilia permitió la consolidación de nuevos núcleos urbanos a lo largo de todo su recorrido y la expansión desenfadada de la colonización por el interior, incluida el medio Araguaia, llegando a poblaciones indígenas y territorios de ocupación tradicional.

Mientras los territorios y pueblos Xavante, Tapirapé y Karajá fueron brutalmente golpeados por la BR-158 y sus ramificaciones, los Javaé y Avá-Canoeiro del Araguaia vieron su territorio definitivamente invadido y desfigurado por las nuevas oleadas de colonización aportadas por la carretera Belén-Brasilia.

Luego del golpe de 1964, los gobiernos militares llevaron adelante el antiguo plan de “integración” y expansión económica en la Amazonía con la creación de la Superintendencia para el Desarrollo de la Amazonía (SUDAM) y el lanzamiento de la Operación Amazonia en 1966. La iniciativa incluyó la

apertura de líneas de crédito y generosos incentivos fiscales para grandes proyectos en la Amazonía Legal, que fueron incentivados a explorar económicamente vastos territorios indígenas. Beneficiados por esta política, los latifundios de Araguaia se hicieron famosos por la violencia que cometían contra los indígenas y los posseiros (Casaldáliga, 1971).

El Informe de la Comisión Nacional de la Verdad (2014), el periodista Valente (2017), basado en documentos oficiales que permanecieron en secreto durante décadas, y dos expedientes recientes sobre la dictadura militar y los pueblos indígenas (Beltrão *et al.*, 2018; Lima y Pacheco, 2019) muestran cómo las grandes empresas, proyectos agrícolas y de colonización, posibilitados por carreteras de largo alcance, afectaron mortalmente innumerables pueblos indígenas y sus territorios. Procedimientos como traslados forzosos a tierras lejanas de mala calidad, a territorios de pueblos enemigos o cárceles, concentración forzosa, contaminación en masa con enfermedades desconocidas y mortales, negligencia y omisión, entre muchos otros abusos, resultaron en la pérdida de autonomía y en la invasión y devastación de muchas tierras indígenas ocupadas tradicionalmente. La política estatal de transferencias era una práctica antigua del Servicio de Protección Indígena, pero se acentuó durante los gobiernos militares.

Este proyecto del Estado brasileño de conquista del territorio, en el que los pueblos indígenas eran percibidos y tratados como obstáculos al progreso nacional, favoreció diferentes tipos de violencia y produjo un verdadero genocidio indígena. Con el pretexto de buscar la “integración” de los pueblos indígenas a la nación, y utilizando los Frentes de Atracción y un discurso de “pacificación”, en marcado contraste con la práctica a menudo violenta, la política indígena promovió no solo transferencias y concentración de grupos, pero también la “trampa de la dependencia económica irreversible” (Ramos, 2019, p. 23).

Todos los Pueblos Indígenas que en la región del Araguaia, sufrieron algún tipo de traslado, ya sea por imposición o sugerencia de la agencia indigenista, perdieron el control sobre la mayor parte de su antiguo territorio. Es el caso de los Xavante septentrionales (en 1966), los Avá-Canoeiro (en 1976), los Javaé (en las décadas de 1950, 1960 y 1970), los Tapirapé (en 1950) y los Karajá (desde la década de 1920 hasta los años 1970). Otra consecuencia notable fue la exacerbación de los conflictos internos entre grupos de diferente origen, del mismo pueblo o de diferentes pueblos, que llegaban a vivir al mismo lugar, como en el Puesto Indígena (PIN) Santa Isabel (diferentes grupos karajá), en el PIN Heloísa Torres (los Tapirapé y los Karajá de diferentes grupos) y en el PIN Canoanã (diferentes grupos Javaé y Avá-Canoeiro), donde antiguos enemigos pasaron a vivir como grupo dominante y dominado. Los Xavante septentrionales, a su vez, vagaron durante décadas como huéspedes

no deseados en varias aldeas xavante. La desaparición de gran parte de la población y la concentración de sobrevivientes en los puestos indígenas o en las nuevas aldeas desestructuraron parcialmente a los grupos afectados, conduciendo a diversas formas de degradación social en las aldeas pobladas como deficiencia nutricional, alcoholismo, marginación social y, más recientemente, suicidio. Todos ellos, sin embargo, mantuvieron a lo largo de las décadas complejos vínculos históricos, culturales y socioeconómicos con la tierra de donde fueron trasladados, reclamando, desde entonces, el reconocimiento estatal de parte de esos territorios.

Las carreteras BR-158 y Belén-Brasília facilitaron la implementación del proyecto genocida en el medio Araguaia. Los casos de los Xavante de *Marãiwatsédé* y de los Avá-Canoeiro del Araguaia, impactados respectivamente por las carreteras BR-158 y Belén-Brasília, se encuentran entre los ejemplos más graves de violencia contra los pueblos indígenas que destaca el Informe de la Comisión Nacional de la Verdad (2014). Pasemos, entonces, a estos casos.

Los Xavante de *Marãiwatsédé*

En la literatura, los “Xavante”, autodenominados *A'uwê*, término genérico que abarca las subdivisiones étnicas, son descritos como un pueblo valiente que resistió aguerridamente la violencia de la colonización durante siglos, como en el clásico estudio de Maybury-Lewis (1984).

Innumerables exploradores, comerciantes, funcionarios, investigadores, misioneros y periodistas se aventuraron a lo largo del río Araguaia y en las aldeas karajá en la primera mitad del siglo XX, pero evitaban la región del río das Mortes, el principal afluente de la margen izquierda del río Araguaia. Territorio xavante desde el siglo XIX, el río recibió ese nombre por la matanza de los indios Araé y Karajá, perpetrada por el célebre pionero Antônio Pires de Campos en el siglo XVII (Alencastre, 1864). En las décadas de 1930 y 1940, hubo expediciones de aventureros e intentos fallidos de contactar a los Xavante por parte de misioneros salesianos y empleados de SPI que fueron asesinados en tales esfuerzos (Maybury-Lewis, 1984; Lopes da Silva, 1992).

Estos indígenas eran el principal obstáculo en la ruta de la Expedición Roncador-Xingu, hasta que se llevó a cabo la celebrada “pacificación” del grupo, fenómeno mediático realizado por el sertanista Francisco Meirelles entre 1946 y 1953 (Lopes da Silva, 1992; Valente, 2017). El contacto no incluyó a los Xavante más septentrionales de *Marãiwatsédé*, de la región de São Félix do Araguaia, quienes continuaron en sangrientos conflictos con los invasores hasta el establecimiento de la hacienda SuiáMissú a principios de la década de 1960.

La hacienda fue adquirida originalmente por Ariosto da Riva, conocido como el “último de los bandeirantes” (Branford y Gluck, 1985), con el objetivo de instalar un proyecto de colonización. En el centro de la hacienda de 484 000 hectáreas se encontraba el lugar más valorado de una vasta región, que aún era territorio xavante por “despejar”: la intersección de la BR-158 (eje sur/norte) con la BR-242 (eje este/oeste), diseñado para unir la costa de Bahía con el interior de Mato Grosso, atravesando los parques indígenas de Araguaia y de Xingu.

En 1961, da Riva se incorporó al Grupo Ometto, de la industria azucarera-alcohólica de São Paulo, y juntos formaron Agropecuária Suiá-Missú, que se convirtió en el primer latifundio “escriturado” en la región de São Félix do Araguaia, con el 80% de la propiedad total perteneciente al grupo Ometto (Tafner Júnior, 2015; Rodrigues, 2018b). Debido a la baja calidad del suelo, Ariosto da Riva pronto abandonó la sociedad para dedicarse a otros proyectos de colonización en Mato Grosso. El grupo Ometto amplió el área de la hacienda, dedicada solo a la ganadería, alcanzando alrededor de un millón de hectáreas en la década de 1970, el latifundio más grande de Brasil en ese momento, aunque con solo una parte realmente utilizada mientras se convertía en el mayor productor de alcohol del mundo. La hacienda Suiá-Missú fue famosa no solo por su tamaño, sino también por la violencia con que sus dueños trataron a los trabajadores y expulsaron a lo *posseiros*¹² y a sus habitantes originales (Casaldáliga, 1971; Branford y Gluck, 1985; Ferraz, 1990; Ferraz y Mampieri, 1996; Escribano, 2000).

La forma en que los propietarios de la finca se apropiaron del territorio xavante de *Marãiwatsédé* fue objeto de una Acción Civil Pública, interpuesta por el Ministerio Público Federal (MPF) desde 2016, que busca indemnización por daños morales y materiales a la Unión y al Grupo Ometto por el crimen de genocidio.

Como consta en el Informe de Identificación del Área Indígena *Marãiwatsédé* (Ferraz, Mampieri y Rodrigues, 1992), documento precursor que contiene la memoria de los propios indígenas sobre este episodio, así como en otras fuentes y estudios oficiales (Casaldáliga, 1971; Ferraz, 1990; Ferraz y Mampieri, 1996; Bueno, 2006; Informe de la Comisión Nacional de la Verdad, 2014; Rite, 2017; Valente, 2017; Rodrigues, 2018b; Tavares, 2020), los Xavante del norte perdieron sus tierras tras un acuerdo entre bambalinas entre el grupo Ometto, la Fuerza Aérea Brasileña y el Servicio de Protección

¹² En Brasil se conoce como *posseiros* a las familias o grupos de familias que ocupan una porción de tierra y comienzan a vivir y trabajar en ella, como si fuera suya. Se diferencian de otros sujetos como los *grileiros* cuya acción y propósito está más orientada a la especulación inmobiliaria y al fraude (*Nota del traductor*).

Indígena, luego de algunos años de aproximaciones y conflictos entre los indígenas y los empleados de la hacienda. La remoción aérea fue formalmente autorizada el 11 de julio de 1966 por el jefe del Sector de Asistencia Indígena (SASSI) del Servicio de Protección del Indio en Brasilia.

Los misioneros salesianos se involucraron en el convenio porque trabajaban en otras comunidades xavante desde la década de 1950 y había un proyecto para fundar una misión en *Marãiwatsédé*, que fue abortado por el traslado. En testimonio ante la Corte Federal, el padre Mario Ottorino Panziera reveló que las decisiones fueron tomadas por altos niveles del gobierno federal:

Panziera mantuvo conversaciones frecuentes con el empresario Hermínio Ometto, y ambos decidieron recurrir a la ayuda de aviones de la Fuerza Aérea Brasileña (FAB). Fueron a Río de Janeiro, donde conversaron nada menos que con el ministro de la Fuerza Aérea, el brigadier Eduardo Gomes, quien consultó a su personal y autorizó el transporte. En el primer viaje, el avión de la FAB llevó a 54 indios, entre adultos y niños. (...) Los otros viajes se realizaron entre una semana y diez días después del primero (Valente, 2017, p. 29).

En su tesis de maestría, Cosme *Rite* (2016), nieto de uno de los principales líderes Xavante en ese momento, relata cómo los “*A'uwêMarãiwatsédé*” fueron advertidos por los espíritus de la Casa de los Hombres de la inminente tragedia.

Los indígenas fueron trasladados en avión a la Misión Salesiana de São Marcos, a más de 500 km de distancia, donde fueron recibidos por una epidemia de sarampión. De las 236 personas trasladadas, unas 100 murieron en los primeros meses. Un reportaje del periódico *Diário da Noite* de São Paulo, publicado el 14 de septiembre de 1966, un mes después del traslado, revela que ya habían muerto 64 personas en la Misión São Marcos. Confirmando el testimonio de los propios indígenas años después, el artículo titulado “La muerte es recepcionista en la aldea de Xavantes”¹³ elogia el heroísmo de sacerdotes, hermanas e indígenas que lucharon para combatir la epidemia y revela de modo incontestable que los indígenas de *Marãiwatsédé* fueron trasladados a una misión religiosa donde hacía varios días o semanas que había estado circulando una epidemia mortal de sarampión, atribuida a un hombre blanco que había visitado la aldea un mes antes. El padre Mario Panziera estimó que murieron entre 140 y 160 del total de los dos grupos de la misión, mientras que el padre Bartolomeo Giaccaria calculó el número de muertos en *Marãiwatsédé* en 100 personas,

¹³ “Morte é recepcionista na aldeia dos Xavantes” en el original.

es decir, casi la mitad del grupo (Valente, 2017, p. 30). En 1971, el Presidente de la FUNAI, General Bandeira de Mello, certificó oficialmente a los propietarios de la inexistencia de asentamientos indígenas en la hacienda Suia Missú (Rosa, 2015).

Los Xavante septentrionales sufrieron la dispersión a otras aldeas, la muerte de importantes dirigentes y la convulsión interna, pero nunca renunciaron a regresar a su territorio, lo que finalmente lograron en 2004 tras una ardua movilización. Aunque demarcada, la Tierra Indígena *Marãiwatsédé* ya no era la misma, habiendo sido considerada por la agencia indigenista como la tierra indígena más devastada de Brasil, resultado de la acción criminal de invasores de mala fe que se sucedieron a lo largo de los años y libraron una larga batalla contra el Ministerio Público Federal, financiando denuncias falsas, fomentando la discordia entre los *A'uwê* y lanzando una campaña de desprestigio contra los indígenas en los medios de comunicación.

El inconmensurable trauma de todos estos episodios aún no ha sido asimilado por los *A'uwê*. En una impresionante opinión técnica psicológica para el Ministerio Público Federal en 2016 (Acción Civil Pública No. 2766-51.2016.4.01.3605, Juzgado Federal de Barra do Garças, Mato Grosso), el psicólogo Bruno Gonçalves concluyó que la expulsión forzosa, seguida de una gran cantidad de muertes y la pérdida del territorio de origen, desencadenó un “trauma psicosocial colectivo” en un proceso acumulativo que alcanzó a las generaciones actuales.

Los Tapirapé

En la literatura y en la memoria oral de los Tapirapé, Karajá y Javaé se hace referencia a una antigua convivencia entre los tres grupos, incluyendo el tiempo en que los Tapirapé vivían en la isla do Bananal (Fonseca, 1867; Baldus, 1948, 1970; Wagley, 1988; Toral, 1992; Pétesch, 2000; Rodrigues, 2008b, 2013b). Esta convivencia alternó intensos intercambios pacíficos en un pasado más lejano, con los tres grupos compartiendo una serie de rasgos culturales, y enfrentamientos físicos con los Karajá a principios del siglo XX, cuando las aldeas tapirapé ya estaban más distantes.

Fue en este contexto de creciente enemistad con los Karajá que los Tapirapé tuvieron sus primeros contactos directos con los blancos a principios del siglo XX, que fueron acompañados de epidemias desconocidas, mortalidad, reducción de la población y extinción de aldeas antiguas. De las cinco aldeas existentes a principios del siglo XX, con alrededor de 1500 personas en total, en la década de 1940 solo quedaba la aldea de *Tampiitawa*, la más cercana al río Tapirapé, con menos de 100 habitantes (Wagley, 1988).

La historia del contacto de los Tapirapé en la primera mitad del siglo XX es narrada con más detalle por los antropólogos Herbert Baldus (1970) y Charles Wagley (1988) en sus respectivos libros. El primer encuentro registrado en la literatura fue con un grupo de personas de Ceará, que habían salido de Conceição do Araguaia en busca de plantaciones nativas de caucho en la cuenca del río Tapirapé. En 1911 visitó la zona el inspector Francisco Mandacaru, del recién creado SPI, quien organizó una expedición oficial pionera a las aldeas karajá, javaé y tapirapé¹⁴. El inspector estuvo en la aldea de Tapirapé y se llevó consigo a una mujer Tapirapé y a su hijo, que habían sido rescatados de la esclavitud en Conceição do Araguaia. Los misioneros dominicos del pueblo visitaron a los Tapirapé de *Tampiitawa* y en 1924 intentaron iniciar un trabajo regular de catequesis, como lo habían hecho entre los Kayapó, Karajá y Javaé.

En la década de 1930, aunque todavía relativamente aislados, los Tapirapé fueron visitados por misioneros evangélicos, escritores, antropólogos, cineastas, mineros, cazadores y empleados de SPI, entre otros que solo llegaban a la región por vía fluvial. En 1940, la SPI fundó el Puesto Indígena Heloísa Alberto Torres en la desembocadura del río Tapirapé, con el fin de evitar que los blancos penetraran en la región (Wagley, 1988), pero “los contactos entre los Tapirapé y los sertanejos comenzaron a hacerse cada vez más frecuentes e intensos” en la década de 1940 (Baldus, 1970, p. 48).

El hecho más significativo de la década de 1940, sin embargo, fue el famoso ataque de los Kayapó a *Tampiitawa* en 1947, temido por años por los Tapirapé. En esa ocasión, la última aldea antigua de los Tapirapé fue incendiada y saqueada, tres mujeres fueron asesinadas y tres niños secuestrados (Baldus, 1948, 1970; Wagley, 1988). El ataque se produjo semanas después de una visita de Baldus al pueblo. Quedaron 53 supervivientes. En un principio, los fugitivos se dividieron entre los acogidos y alimentados por el hacendado Lúcio da Luz, fundador del pueblo Mato Verde (actual Luciara), y los que se dirigieron al Puesto Indígena Heloísa Torres, cerca de la aldea *Itxala* dos Karajá. Poco después, en 1950, el Jefe de Puesto Valentim Gomes, que había vivido entre los Tapirapé por primera vez en 1939/1940, como asistente de investigación de Charles Wagley, logró reunir a todos los Tapirapé en el Puesto Indígena Heloísa Torres, fundando la Aldeia Nova (*Tawiáho*) y asegurando su supervivencia física.

En los años siguientes, la vida de los Tapirapé estuvo profundamente marcada por dos fuerzas en conflicto: por un lado, la creciente invasión de su territorio tradicional por grandes plantaciones alentadas por el proyecto

¹⁴ Expedición registrada en recortes de diarios (microfilm de la FUNAI N° 324, fotogramas N° 1, 6 y 9).

nacional de ocupación del interior del país. Por el otro, la acción político-religiosa ininterrumpida, iniciada en 1952, por las Hermanitas de Jesús, misioneras católicas de la orden francesa Charles de Foucauld que, a principios de la década de 1970, se aliaron con el célebre nuevo obispo de la Prelatura de São Félix do Araguaia, Pedro Casaldáliga (Escribano, 2000; Irmazinhas de Jesus, 2002; Rodrigues, 2013b), guiados por los ideales de la Teología de la Liberación, en un movimiento victorioso por la demarcación de pequeñas porciones de los territorios de Tapirapé y Karajá en la margen izquierda del río Araguaia. El enfrentamiento entre indígenas y *posseiros*, apoyado por la Iglesia Católica, y latifundistas en el contexto de gobiernos militares tuvo contornos violentos y represión armada en medio de Araguaia (Esterci, 1987; Escribano, 2000).

El patrón de violencia de la pionera hacienda Suiá-Missú, que expulsó a los Xavante, se repitió en otras grandes haciendas, propiedad de empresarios del sur y sureste ubicadas en las tierras de los vecinos Tapirapé y Karajá. La hacienda CODEARA/Banco Nacional de Crédito, a causa de la forma brutal en la que trataba a sus empleados, pasó a ser conocida por la propia Policía Federal como un “nido de esclavitud blanca”, “el mayor caso de esclavitud en toda la historia de Brasil” (Casaldáliga citado en Escribano, 2000, p. 64). Como se mencionó, las tierras adquiridas por CODEARA en 1966, que alcanzaron las 196 000 hectáreas (Casaldáliga, 1971), incluyeron también dentro de sus límites al pueblo de Santa Terezinha, donde se produjo un histórico enfrentamiento en 1973, durante la dictadura militar, entre los vecinos del pueblo, dirigido por el sacerdote francés Francisco Jentel, y los *jagunços*³⁹ de la finca (Esterci, 1987). Jentel fue detenido y expulsado del país en virtud de la Ley de Seguridad Nacional y, en el mismo año, en represalia, el Gobierno Federal envió tropas militares a São Félix do Araguaia, temiendo que la acción política de la prelatura se extendiera por toda la Amazonía en una época en que los militares se enfrentaban a la guerrilla en el bajo Araguaia. Misioneros y laicos vinculados a la prelatura fueron interrogados, torturados durante tres días y detenidos en el cuartel de la Policía Militar de Campo Grande. Se desencadenó luego una fuerte reacción de la Iglesia católica nacional contra la violenta represión sufrida por los miembros de la Prelatura de São Félix do Araguaia, con el apoyo explícito del propio Papa Pablo VI, logrando evitar la expulsión del español Pedro Casaldáliga.

³⁹ *Jagunços*: apelación popularmente utilizada en distintas regiones brasileiras para referirse a aquellos individuos que se prestan al trabajo paramilitar de protección y seguridad (Nota del traductor).

Fue en este tenso contexto nacional y regional que, en 1974, el CIMI⁴⁰, recién creado por Casaldáliga y otros, envió a la FUNAI, entonces presidida por el general Ismarth de Oliveira, un “estudio” y un mapa solicitando la demarcación de un área de cerca de 50 000 hectáreas para los Tapirapé (Proceso FUNAI/BSB/3066/74). La solicitud estaba justificada por la situación sumamente adversa de los Tapirapé, quienes casi habían desaparecido en la década de 1940 y, asistidos por las Hermanitas de Jesús, vivían en una difícil situación con sus ex adversarios Karajá en tierras ocupadas por *posseiros* y por las haciendas Tapiraguaia, Porto Velho y CODEARA.

El nombre de la hacienda Tapiraguaia se originó por su ubicación cerca de la confluencia del río Tapirapé con el Araguaia, sitio de la antigua aldea *Itxala*, de los Karajá, y el Puesto Indígena Heloísa Torres, mientras que la hacienda Porto Velho (IAP Agropecuaria), cerca del curso medio del río Tapirapé, fue bautizada con el antiguo nombre del primer “puerto”, en el río Tapirapé, desde donde los blancos llevaban mercancías a los distantes Tapirapé a principios del siglo XX. La sede de la hacienda Tapiraguaia se instaló, exactamente, en uno de los antiguos sitios que ocupaban las aldeas karajá a orillas del Araguaia, donde se ubicaba el cementerio de la aldea *Hemylalani* (aldea del Cadete), al igual que sucedía con otras sedes de haciendas y poblados de la región (Rodrigues, 2013b). Los Karajá que habitaban el lugar en la década de 1960 fueron amenazados de muerte por los nuevos propietarios y, a fines de la década de 1980, la empresa se encargó de destruir el cementerio indígena de la extinta aldea *Hemylalani*, hecho nunca olvidado por los Karajá.

Estas y otras grandes haciendas tomaron por la fuerza el territorio de los Karajá y Tapirapé en la margen izquierda del Araguaia. Unos y otros conservan el recuerdo de ese pasado de enfrentamiento que resultó en la pérdida de áreas fundamentales desde el punto de vista económico, ambiental, cultural, histórico y afectivo, y en la recuperación de una ínfima parte del territorio tradicional con la demarcación de la Tierra Indígena Tapirapé/Karajá en los años 1980. En 1998, luego de una fuerte movilización y recuperación poblacional, los Tapirapé lograron la demarcación de la Tierra Indígena Urubu Branco, regresando a la región de la aldea *Tampiitawa*.

Sin embargo, la gran proximidad de la Tierra Indígena Urubu Branco de la BR-158, que pasa a tan solo 10 kilómetros de la zona, generó una serie

⁴⁰ El *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI), es una organización vinculada a la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil creada en 1972, en pleno apogeo de la Dictadura Militar, cuando el Estado brasileño privilegió los grandes proyectos de infraestructura y asumió abiertamente como perspectiva única la integración de los pueblos indígenas en la sociedad mayoritaria (*Nota del traductor*).

de problemas crónicos para los Tapirapé, especialmente la invasión descontrolada de terceros, para diversos fines, en particular, la ganadería, la deforestación y el desmonte clandestino, poniendo en riesgo el futuro de este pueblo de guerreros tupi.

Los Karajá y los Javaé

Estos dos pueblos, los habitantes más antiguos del medio Araguaia, tienen vivo el recuerdo de la mortalidad provocada por los primeros ataques de los *bandeirantes*, el encarcelamiento de los llevados a los pueblos y cárceles de los siglos XVIII y XIX y los demás ciclos de muerte que vinieron después, causados por las oleadas de epidemias de la primera mitad del siglo XX. Los Karajá (Krause, 1940-1944; Toral, 1981, 1992; Lima Filho, 1994; Pétesch, 2000; Portela, 2006; Rodrigues, 2008a, 2013b, 2015, 2018a) tuvieron contacto con los colonizadores que navegaban esporádicamente por el río Araguaia, al menos, desde el siglo XVII. Los Javaé (Toral, 1992, 1999; Rodrigues, 1993, 2008b, 2010), por su parte, que habitaban el interior de la isla do Bananal y el valle del río Javaés, solo comenzaron a tener contacto ininterrumpido con los blancos a partir de la década de 1930. Los Karajá recuerdan casi 50 aldeas habitadas hasta las primeras décadas del siglo XX, mientras que los Javaé recuerdan casi 60 hasta mediados de siglo.

La primera estimación de la población de los Karajá y Javaé fue realizada por el alférez José Pinto da Fonseca, en 1775, quien elaboró el primer informe escrito sobre los dos grupos: eran 9000 personas, con aldeas de más de 2000 habitantes cada una (Fonseca, 1867). En 1912, el SPI estimó la población de los Karajá en cerca de 1000 personas⁴¹, mientras que el etnólogo Fritz Krause (1943-1944) estimó en 1908 que los Javaé eran entre 800 y 1000 personas.

Desde finales del siglo XIX, por vía fluvial, varios de los pueblos o ciudades actualmente ubicados en lugares altos y permanentemente secos del Araguaia medio fueron instalados por pobladores en sitios tradicionalmente ocupados por los Karajá en Pará: Furo de Pedra, Santa Maria das Barreiras, Caseara, Barreira de Campo (Rodrigues, 2008a). Con la invasión definitiva del Araguaia medio en la década de 1930, se fundaron nuevos asentamientos en lugares previamente ocupados por aldeas indígenas en el Mato Grosso: São Félix do Araguaia, Luciara, Santa Terezinha⁴², Lago Grande. La población de ambos grupos se redujo en gran medida por los brotes de epidemia, que se atribuyeron a hechizos intencionales y causaron importantes trastornos

⁴¹ Recortes de diarios (microfilm de la FUNAI n° 324, fotograma N° 10).

⁴² Poblado fundado por misioneros católicos al lado de la aldea de verano *Nana Birè*.

y conflictos entre los supervivientes. En consecuencia, se hizo recurrente la dispersión de los remanentes a antiguos sitios tradicionales de vez en cuando, dentro y fuera de la isla do Bananal. Las aldeas fueron abandonadas temporalmente y luego retomadas por los sobrevivientes en esta fase de desestructuración. La memoria de los sobrevivientes Karajá (Rodrigues, 2008b, 2013b, 2015, 2018a) enfatiza el continuo desplazamiento, asociado a los conflictos, durante la época de las mortandades, entre las décadas de 1920 y 1960, aproximadamente, cuando la población llegó a menos de 800 personas (Tavener, 1966).

O Serviço de Proteção aos Índios alentó el traslado y concentración de sobrevivientes en puestos indígenas o en nuevas aldeas en la isla do Bananal. La opción de traslado era irrecusable en la mayoría de los casos, debido a la crítica situación de los indígenas, debilitados por las nuevas oleadas de epidemias que azotaron las aldeas con la llegada de la colonización y la fundación de poblados en las afueras de isla do Bananal.

Los habitantes de las aldeas más importantes de los Karajá vivieron en el siglo XX este doble proceso de dispersión y concentración, resultado de las muertes descontroladas. El primer puesto indígena (PIN) del SPI en la isla do Bananal, denominado Posto Indígena Carajás, fue fundado en 1927. Desde entonces hasta la década de 1970, el organismo indigenista estimuló o en algunos casos presionó por la aglutinación de los remanentes de epidemias en pocos lugares. Este fue el caso de la aldea de Santa Isabel do Morro, la más grande aldea karajá, que surgió en el sitio del PIN Carajás con el traslado de residentes de las pequeñas aldeas de la región de São Félix do Araguaia y el río das Mortes; de la aldea Fontoura, existente desde el siglo XIX, que atrajo a vecinos alentados por el organismo indigenista y los misioneros; de la aldea *Itxala*, en Mato Grosso, a donde el SPI trasladó a los supervivientes Tapirapé y Karajá de los pueblos de *Uè Bero* y *Nana Birè* después de instalar el PIN-Heloísa Torres en la década de 1940; de la aldea Antônio Rosa (*Bidinaò*) en Mato Grosso, a donde el SPI intentó trasladar en los años 40 a supervivientes de las aldeas vecinas, especialmente *Ijòrò Tòbò*; de la aldea Santo Antônio, de la Tierra Indígena Karajá/Santana do Araguaia, en Pará, fundada en 1973 por iniciativa de la FUNAI con sobrevivientes de la antigua aldea *Way*, a quienes se unieron sobrevivientes de *Èhyho* en 1980/1981.

En algunos casos, el traslado fue estimulado o apoyado por la acción misionera. La aldea de Macaúba fue fundada en 1956 por iniciativa de los misioneros de la Misión Evangélica Nuevas Tribus, de origen norteamericano, con supervivientes de varias aldeas karajá septentrionales (*Urà Hāwa*, *Nana Birè*, *Ètèhōry Hāwa*, *Týtèljò*). La aldea de São Domingos, a su vez, fue fundada en un antiguo sitio de ocupación karajá en 1982, cerca del poblado de Luciara, en Mato Grosso, por los remanentes de los antiguos pueblos de *UèBero* y *Wèrè*

Hāwa, en un proceso de recuperación territorial apoyado por la Prelatura de São Félix do Araguaia, que dio origen a la Tierra Indígena São Domingos.

En el caso de los Javaé, las epidemias se extendieron a decenas de aldeas situadas al interior de la isla en la década de 1930/40, luego de la visita de empleados de SPI, misioneros y ganaderos que fundaron poblados y comenzaron a utilizar los pastos nativos de la isla do Bananal (Torral, 1992, 1999; Rodrigues, 2008b, 2010). Los sobrevivientes fueron alentados por el organismo indigenista a trasladarse al PIN Damiana da Cunha (aldea Barreira Branca) en los años 50 y al PIN Canoanã en los años 60 y 70, cuando la población total llegaba a menos de 400 personas (Cruvinel, 1976).

La isla do Bananal fue reconocida como Parque Nacional Araguaia en 1959 y como tierra de ocupación tradicional de los pueblos Karajá y Javaé en 1971, con la creación del Parque Indígena Araguaia. La agencia indigenista en el contexto de los gobiernos militares ignoraba la tenencia tradicional de Karajá en las tierras de la margen izquierda del río Araguaia, alentando a los indígenas de las aldeas de Mato Grosso y Pará a trasladarse a las aldeas de la isla do Bananal (Oliveira, 1982; Affonso, 1983; Rodrigues, 2008a, 2010, 2013b). A principios de la década de los ochenta, el director del Parque Indígena Araguaia, teniente Tempone, llegó incluso a decir que tenía órdenes expresas del presidente de la FUNAI, coronel Nobre da Veiga, de no brindar asistencia a ningún indígena fuera del parque (Oliveira, 1982). Las áreas habitadas por los Karajá en Mato Grosso comenzaron a ser reconocidas por el organismo indigenista recién en la década de 1980, gracias a la articulación política de la Prelatura de São Félix do Araguaia y sus aliados. Por otro lado, fue a partir de la década de 1970 cuando los Javaé y los Karajá iniciaron un acentuado proceso de recuperación poblacional.

La misma política de traslados a la isla do Bananal fue utilizada por la FUNAI militarizada en la década de 1970 con los sobrevivientes de dos grupos que habitaban históricamente la región de Araguaia, pero mantenían una tensa relación e incluso enemistad, con los Karajá y Javaé: los Tapirapé quienes se negaron a trasladarse a la isla do Bananal, apoyados por misioneros católicos, y diez Avá-Canoeiro do Araguaia que habían sido contactados por un Frente de Atracción en 1973 y 1974, que no tuvieron otra opción, como se verá a continuación.

Por sus efectos, la construcción de las carreteras BR-158 y Belén-Brasília fueron un golpe mortal en los territorios de los pueblos Karajá y Javaé. Las carreteras permitieron la apropiación y destrucción de gran parte de ellos por grandes haciendas agropecuarias de poderosos grupos empresariales, que se establecieron en la región en las décadas de 1950/60/70 por vía terrestre, hasta entonces desconocida, y que fueron apoyadas por los gobiernos militares. En la segunda mitad de la década de 1970, las carreteras

llegaron a las regiones más septentrionales del estado de Mato Grosso, lo que permitió la implementación de proyectos de colonización privada que dieron lugar a las ciudades de Vila Rica y CONFRESA, importantes centros urbanos regionales en el interfluvio Xingu/Araguaia.

La BR-158 permitió instalar sedes o *retiros*⁴³ de grandes haciendas en lugares de antiguas aldeas Karajá en Mato Grosso y Pará, como la sede de las haciendas Tapiraguaia (aldea del Cadete o *Hemylalani*), Capitão João (aldea *Juahurà* o Capitão João), y los *retiros* de las granjas ELAGRO (aldea *Rênôà*)⁴⁴ y Fartura (en la Barreira das Princesas, aldea *Dorè Taina*). En esta última, originalmente del grupo SUPERGASBRÁS y denunciada por trabajo esclavo por la Comisión Pastoral de Terra do Pará en 1983⁴⁵, se encuentra el antiguo cementerio karajá de *Háwarahedà*, una antigua aldea permanente ubicada en el límite entre Mato Grosso y Pará, en una ubicación estratégica cerca de la desembocadura del río Javaés (Rodrigues, 2018a). Según la narración oral, el lugar se considera el sitio de la primera aldea del pueblo Karajá, donde tuvo lugar el primer entierro y el primer cementerio, existente hasta el día de hoy, después de la ascensión primordial en *Inÿsèdyna*. En este cementerio fueron enterrados los muertos de aldeas vecinas que no contaban con zonas secas adecuadas en sus alrededores. En otra versión importante, *Háwarahedà* fue el primer pueblo después de que los Karajá conquistara su territorio actual al pueblo *Wèrè*. En ambas versiones, fue desde *Háwarahedà* donde los Karajá se habrían extendido a otras aldeas del territorio de ocupación tradicional, ubicadas a lo largo del río Araguaia, al sur y al norte de la aldea madre, en tiempos precoloniales.

En la cuenca del río Javaés (TO), impactada por la carretera Belén-Brasília, en sitios de ocupación tradicional javaé fuera de la isla do Bananal, fueron instaladas las sedes de las grandes haciendas Canuanã (aldea *Kanoanô*), originalmente de los hermanos Pazzanese, después del grupo BRADESCO; Capão de Coco (aldea *Nôbô*), originalmente del grupo BRAHMA; y Lago Grande (aldea *Manatèrè Hāwa*). En varios casos (Tapiraguaia, Ponta Porã do Araguaia⁴⁶, ELAGRO, Canuanã), hubo profanación y destrucción de cementerios, osamentas, urnas funerarias y vasijas de barro tradicionales por tractores, hecho nunca olvidado por los Karajá y Javaé. Lo que siguió tuvo un inmenso impacto social y ambiental, este último quizás irreversible.

⁴³ Término regional utilizado para referirse a los locales de estadía rústica de los ganaderos.

⁴⁴ Una de las dos aldeas *Rênôà*, en el río Beleza, vecinas al poblado Lago Grande/MT (Rodrigues, 2018a).

⁴⁵ *O Estado de São Paulo*, 3.12.1983.

⁴⁶ Instalada en 1955 en el sitio de la aldea *Hāwalyby*, al lado de Luciara (Rodrigues, 2013b).

Dentro de la isla do Bananal, el arrendamiento de pastos naturales iniciado por el propio SPI en la década de 1960, con más de 100 000 cabezas de ganado cada año. Fuera de la isla, la zona dominada por grandes propiedades, deforestación, establecimiento de pastos, monocultivo para exportación, agradación y envenenamiento con plaguicidas. En la cuenca del río Javaés se introdujo la captación descontrolada del agua de los ríos para grandes proyectos hidroagrícolas del gobierno regional y los grupos empresariales en las zonas de llanura aluvial desde la década de 1970.

El río Javaés se seca ante nuestros ojos y la isla fluvial más grande del mundo, el centro del cosmos Karajá y Javaé, está dejando de ser una isla⁴⁷.

Los Avá-Canoeiro del Araguaia

Este pueblo de lengua tupi-guaraní se hizo conocido en la literatura como aquél que en el Brasil central más se resistió a la colonización y nunca aceptó el contacto pacífico, prefiriendo la muerte a la sujeción (Chaim, 1974; Karasch, 1992; Pedroso, 1994). En 2023 se cumplen 50 años del contacto forzado por el organismo indigenista.

A partir de la década de 1830, luego de una intensa guerra con los colonizadores, los Avá-Canoeiro se dividieron entre los que se quedaron en las mesetas del antiguo río Tocantins y los que poco a poco se trasladaron a la lejana llanura de la isla do Bananal, donde comenzaron a disputar el mismo territorio con los Karajá y Javaé (Torral, 1984/1985; Pedroso, 1994; Rodrigues, 2012, 2013a, 2019). Los Avá-Canoeiro se convirtieron en enemigos, principalmente de los Javaé, y ambos tienen vívidos recuerdos de las hostilidades y muertes recíprocas del pasado. En el Araguaia, a los Avá-Canoeiro también se les conocía como “Cara Preta”.

Los dos grupos Avá-Canoeiro se autodenominan *Āwa*, pero la separación geográfica provocó importantes diferencias en la trayectoria histórica de cada uno y en su relación con el medio ambiente, con el cambio de una zona de meseta a una zona de llanura aluvial, donde el desafío era encontrar los

⁴⁷ “Fazendeiros ameaçam bacia do Rio Formoso, em Tocantins, com plantações de soja”, *De Olho nos ruralistas*, 13/09/2020: <https://deolhonosruralistas.com.br/2020/09/13/fazendeiros-ameacam-bacia-do-rio-formoso-em-tocantins-com-plantacoes-de-soja/>. Fecha de acceso: 18 de agosto de 2021; “Javaé soterrado: biólogos descem 283 km de caiaque e veem secamento que ameaça Ilha do Bananal”, *Jornal do Tocantins*, 10/07/2020: <https://www.jornaldo-tocantins.com.br/editorias/vida-urbana/java%C3%A9-soterrado-bi%C3%B3logos-descem-283-km-de-caiaque-e-veem-secamento-que-amea%C3%A7a-ilha-do-bananal-1.2082899>. Fecha de acceso: 24 de agosto de 2021; “A Ilha do Bananal não existe mais”, *Xapuri Socioambiental*, 16/01/2020: <https://www.xapuri.info/meio-ambiente/a-ilha-do-bananal-nao-existe-mais/>. Fecha de acceso: 24 de agosto de 2021.

pocos lugares secos donde podrían vivir durante la inundación y mantener sus actividades productivas. La separación también generó diferencias dialectales (Borges, 2006; Couto y Silva, 2015) y borró la memoria de un pasado común, por lo que hoy los dos se distinguen étnicamente y no reconocen lazos de parentesco.

La incesante persecución por parte de la población regional transformó a un pueblo de unas 4000 personas a mediados del siglo XVIII (Pedroso, 1994) en dos pequeños grupos de supervivientes: las once personas del Araguaia medio que fueron atacadas por un Frente de Atracción de la FUNAI en 1973 (Toral, 1984/1985; Pedroso, 1994; Rodrigues, 2012, 2013a, 2019) y los cuatro del alto río Tocantins que buscaron el contacto con la población regional en 1983, muy fragilizados luego de décadas de huida (Teófilo da Silva, 2010). La necesidad de vivir en constante huida también se impuso al grupo del Araguaia, que tuvo cientos de personas asesinadas y aldeas enteras destruidas por notorios cazadores de “Cara Preta” en las décadas de 1940, 50 y 60, hecho recordado por los Avá-Canoeiro y presenciado por los Javaé y los residentes regionales (Pedroso, 1994, 2006; Toral, 1984/1985; Rocha, 2002; Rodrigues, 2012, 2013a, 2019). En las últimas décadas anteriores al contacto, se abandonó la agricultura y el principal criterio de ocupación territorial se redujo a la búsqueda de un lugar seguro para sobrevivir.

Catorce sobrevivientes de las masacres, con estrechos lazos familiares, se escondieron en Mata Azul a mediados de la década de 1960, donde eligieron Capão de Areia, a salvo de las inundaciones, como su último refugio. El Capão de Areia era un lugar inhóspito, evitado incluso por caballos y bueyes, y hogar de la principal manada de jabalíes de la región durante la temporada alta. El grupo no tenía otro lugar adónde correr y estaba atrapado, evitando exponerse a las sabanas durante el día. Tres de ellos murieron antes del contacto impuesto: la esposa del líder *Tutawa*, de nombre *Taego*, quien al parecer murió después de una “enfermedad” repentina, y cuyo nombre fue elegido por *Tutawa* para bautizar la tierra indígena actualmente reclamada; *Baistura*, hermano de *Taego*, que fue corneado por una vaca y murió gradualmente con los órganos expuestos; y el joven adolescente *Agatik*, hijo de la hermana de *Tutawa*, quien fue baleado por un hombre blanco mientras rompía cocos en el bosque. Como ya había sucedido en innumerables ocasiones, los familiares del fallecido tuvieron que huir y abandonar el cuerpo, privándolo de los tradicionales entierros primario y secundario.

Mata Azul estaba ubicada dentro de la inmensa hacienda Canuanã, en la margen derecha del río Javaés, propiedad de los hermanos Pazzanese, una familia acomodada de São Paulo, y fue una de las grandes haciendas beneficiadas de los recursos de la SUDAM (Superintendencia del Desarrollo de la Amazonía) bajo los gobiernos militares. La hacienda tenía un área registrada

de 100 000 hectáreas, pero se habría apropiado de manera informal de extensiones mucho más grandes del territorio históricamente compartido por los Javaé y los Avá-Canoeiro en el interfluvio de los ríos Javaés y Formoso do Araguaia, expulsando también a los posseiros, de acuerdo con la memoria regional. Los ganaderos de la hacienda emboscaron a los Avá-Canoeiro con tiroteos más de una vez, y la lujosa sede, con pista de aterrizaje, se construyó en el sitio de la antigua aldea de *Kanoanõ* de los Javaé, cuyo cementerio y respectivas urnas funerarias fueron destruidas con tractores. A principios de la década de 1970, los hermanos pazzaneses iniciaron una alianza económica con el grupo BRADESCO, que decidió instalar en la hacienda la primera unidad rural de la Fundación BRADESCO, una institución educativa que aun hoy atiende a estudiantes de bajos ingresos.

Imagen 4

Tutawa, el líder histórico de los Avá-Canoeiro del Araguaia, 2009.
Aldea Boto Velho, isla do Bananal.



Foto: Patrícia de M. Rodrigues.

Durante años, los indios fueron un gran estorbo para los campesinos, pero recién en 1972, con la FUNAI militarizada, la agencia indigenista creó en la región un Frente de Atracción, comandado por el sertanista Israel Praxedes Batista (Procesos FUNAI n° 1166/73, 7/362/72, 7/322/72; FUNAI

1973, 1974; Meireles, 1973; Meireles y Meireles, 1973/1974; Toral, 1984/1985; Newlands y Ramos, 2007; Rodrigues, 2012, 2013a, 2019; Borela, 2013).

Como la técnica de la atracción mediante regalos no dio resultado, Praxedes fue sustituido a finales de 1973 por el sertanista Apoena Meireles, el joven hijo del sertanista Francisco Meireles, conocido como el “pacificador” de los Xavante. Apoena tenía poco conocimiento de la región inundable, habiendo expresado su malestar en una carta a sus superiores militares, en la que justificaba la abrupta decisión de realizar, en apenas un mes, un repentino acercamiento forzado. Los cuatro indios Xavante traídos por Apoena ubicaron los campamentos de Capão de Areia y del río Caracol, este último exactamente dónde estaba el grupo y donde entró el equipo de la FUNAI disparando y lanzando fuegos artificiales luego de la reacción armada del grupo. La niña *Typyire* fue baleada, muriendo días después en el bosque, amparada por el grupo que huyó, pero la balacera fue omitida de los boletines oficiales de la época replicados por los grandes medios que preferían resaltar el hecho de que un hombre xavante de nombre *Sidovi* había sido flechado en la nariz por los Avá-Canoeiro. El ataque a los Avá-Canoeiro tuvo lugar el mismo año en que las Fuerzas Armadas reprimieron a los misioneros de la Prelatura de São Félix do Araguaia, al otro lado de la isla do Bananal.

Las seis personas capturadas fueron trasladadas a la sede de la hacienda Canuanã en una situación de gran tensión, pues los Xavante manifestaban su intención de vengar el ataque a *Sidovi*. Luego, esas mismas seis personas fueron expuestas a la población regional durante unos días en un patio cercado donde los agentes de la FUNAI fueron confundidos por los espectadores con “domadores” de animales salvajes. Las desgarradoras fotos de Klaus Gunther (citado en Borela, 2013) tomadas en los primeros días de diciembre de 1973 revelan parcialmente la situación de opresión a la que fueron sometidos los Avá mientras eran observados por los curiosos.

Las cuatro personas que huyeron del ataque del Frente de Atracción fueron contactadas seis meses después, en 1974, cuando persuadieron a *Tutawa* para que las buscara a cambio de su promesa incumplida de vivir en paz con su gente en Mata Azul. Los informes de salud de la época describen a los cuatro en estado de shock y de salud deplorable.

Los sobrevivientes fueron alojados en un campamento sobre el río Caracol, donde fueron supervisados por el organismo indigenista y por los Javaé, a quienes fue dada la misión de “domesticar” a los Avá-Canoeiro, introduciendo nuevos hábitos, como el uso de la sal y de ropa, entre otros. Los guardias Javaé habían sido entrenados por la Guardia Rural Indígena, la temida GRIN, cuyo violento entrenamiento de indígenas tuvo lugar en un cuartel de la Policía Militar de Belo Horizonte durante los gobiernos militares (Freitas, 2011; Valente, 2017).

Además, la FUNAI descartó el hecho de que los Javaé –que en ese momento eran casi 400– y los Avá-Canoeiro tenían una relación de enemistad histórica. Tanto el episodio de captura como el acampamento, relacionados con diversos abusos físicos y psicológicos, configuran un recuerdo traumático del grupo, al que se accedió parcialmente en declaraciones realizadas a la Comisión de Amnistía (2011). La memoria oficial, sin embargo, optó por ocultar las violaciones cometidas.

En 1976, los *Áwa* fueron trasladados sumariamente al Puesto Indígena Canoanã, de los Javaé, en la isla do Bananal, que tampoco fueron consultados al respecto. Los Avá-Canoeiro fueron incorporados por los Javaé como derrotados y asimilados a una categoría social tradicional de cautivos de guerra, a pesar de haber sido una guerra contra los indígenas ganada por el Estado brasileño. Poco después, el grupo se redujo a solo cinco personas, *Tutawa*, sus tres hijos y una hermana. Como resultado práctico, los Avá-Canoeiro perdieron sus tierras en manos de poderosos grupos económicos y comenzaron a vivir en una grave marginación socioeconómica.

Imagen 5

Kaukamã, la última sobreviviente del contacto forzado, 2011,
Capão de Areia Tierra Indígena Taego Áwa.



Foto: Patrícia de M. Rodrigues.

Actualmente, luego de matrimonios interétnicos, el grupo Araguaia cuenta con 40 personas y vive dispersa en las aldeas javaé y karajá, con el objetivo de regresar a la Tierra Indígena Taego Áwa, reconocida por la FUNAI en la región de Mata Azul en 2012, pero aún ocupada por terceros. Durante décadas, la única iniciativa de la FUNAI fue intentar trasladar al grupo Araguaia a un lejano terreno demarcado para los Avá-Canoeiro del río Tocantins, bajo un acuerdo de indemnización millonario entre la FUNAI y FURNAS⁴⁸ (PACTO, 1992, 2004; Pedroso et al., 1990; Tosta, 1997; Teófilo da Silva, 2010; Rodrigues, 2012, 2013a, 2019), que no se materializó debido a la fuerte resistencia de *Tutawa*, fallecido en 2015. Con el falso argumento de extinción inminente y siguiendo supuestos racistas, la FUNAI también insistió sin éxito en el matrimonio entre miembros de los dos grupos, en contra de su voluntad.

Los Avá-Canoeiro fueron deshumanizados tanto por la sociedad regional, que los cazó durante siglos como animales salvajes, como por el Estado brasileño que los capturó, los expuso a la curiosidad pública y al contacto con virus y bacterias desconocidos que causaron numerosas muertes. Asimismo, los trasladó sin consulta previa a la tierra de antiguos adversarios y trató de trasladarlos a tierras lejanas, años después, proponiendo una especie de reproducción asistida con supuestos parientes biológicos.

Este pasado de genocidio y violencia derivó en una Acción Civil Pública por parte del Ministerio Público Federal por daños morales y materiales contra la Unión en 2012 y otra en 2018, que derivó en una decisión de la Corte Federal ordenando la demarcación de una pequeña parte de sus tierras tradicionales, proceso aún en curso.

En la época del contacto forzoso de los Avá-Canoeiro del Araguaia, la FUNAI identificó la presencia de un grupo más de refugiados en la región compartida por los Javaé y Avá-Canoeiro. El sertanista Israel Praxedes informó en sus informes a la FUNAI que los Avá-Canoeiro se movían por la vasta región entre los ríos Formoso do Araguaia y Javaés, habiendo encontrado un campamento abandonado con rastros de la presencia de más de 30 personas. Desde entonces, ganaderos, posseiros y los mismos Javaé han relatado en numerosas oportunidades sobre la presencia de estos refugiados en la Mata do Mamão (Torral, 1984/1985, 1986; Lima *et al.*, 2019), en la parte centro-norte de la isla do Bananal.

La FUNAI, sin embargo, no ha tomado ninguna acción efectiva hasta el momento, ya que la prioridad absoluta de la agencia, desde la década de 1980,

⁴⁸ *Furnas Centrais Elétricas S/A*, o simplemente ELETROBRAS Furnas, es una empresa brasileira, vinculada al Ministerio de Minas y Energía que actúa en el segmento de generación y transmisión de energía de alta tensión.

ha sido el traslado del grupo del Araguaia hacia el lugar de los Avá-Canoeiro del río Tocantins. Esta negligencia llevó a una total invisibilidad de la situación de gran vulnerabilidad de los indígenas aislados en la isla do Bananal, amenazados por la presencia cada vez más cercana de ganaderos en su zona de refugio. El 7 de octubre de 2019, un grupo de ocho indígenas presos del pánico fue avistado en un helicóptero en un claro de Mata do Mamão por un equipo para combatir el gran incendio que se extendió en la isla Bananal y quemó 276 720 hectáreas del Parque Nacional Araguaia, destruyendo unas 80% del bosque Mata do Mamão⁴⁹.

Antes de la pandemia del coronavirus, se encontraba en marcha el proyecto potencialmente letal para la construcción de la carretera Transbananal, prevista para cruzar la isla do Bananal, dentro de la Tierra Indígena Parque do Araguaia, uniendo la carretera BR-158 con la Belén-Brasília, con el objetivo de facilitar el flujo de producción desde el medio Oeste hacia rutas internacionales.

Referencias bibliográficas

- Affonso, C. (1983). Relatório sobre a identificação das áreas ocupadas pelos Karajá no Município de Santana do Araguaia – PA. Processo FUNAI/BSB/03145/76.
- Aires de Casal, M. (1945/1817). *Corografia Brasileira*. Imprensa Nacional.
- Alencastre, J. (1864). Annaes da Província de Goyaz. *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil* (Tomo 27), 5-186, 229-349.
- Baldus, H. (1970). Tapirapé: tribo Tupi no Brasil Central. *Série Brasileira*, 17.
- Beltrão, J.; Silva, S.; Sampaio, P. y Fernandes, R. (org.). (2018). Dossiê Povos indígenas e ditaduras na América Latina. *Espaço Ameríndio*, 12(2) jul/dez.
- Borela, H. (2013). *Arquivos fotográficos sobre os Avá-Canoeiro do Araguaia: uma exploração possível*. [Monografía de Graduação em Ciências Sociais]. UFG.
- Borges, M. (2006). *Aspectos fonológicos e morfossintáticos da língua avá-canoeiro (Tupi-Guarani)*. [Tese de Doutorado em Linguística]. IEL/Unicamp.
- Bueno, I. (2006). Laudo Antropológico Terra Indígena Marãiwatsédé. Ação Civil Pública Nº 950000679-0/MT.
- Branford, S. y Gluck, O. (1985). *The last frontier: fighting over land in the Amazon*. Third World Books.
- Cayón, L. (s.d.). “La selva entre la vida y la muerte. Cosmo producción y biopoder en la Amazonia”. [Artículo inédito].
- Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. En M. Carneiro da Cunha, (org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 133-154). Companhia das Letras.

⁴⁹ <http://www.mpf.mp.br/to/sala-de-imprensa/noticias-to/mpf-to-recomenda-providencias-para-protecao-de-indigenas-isolados-avistados-na-ilha-do-bananal>

- Casaldáliga, P. (1971). *Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. Prelazia de São Félix do Araguaia.
- Chaim, M. (1974). *Os aldeamentos indígenas na Capitania de Goiás*. Oriente.
- Comissão de Anistia (2011). Transcrição dos depoimentos dos índios Avá-Canoeiros, (17/6/2011). Ministério da Justiça.
- Comissão Nacional da Verdade. (2014). Relatório (vol. 2), Textos Temáticos.
- Cruvinel, N. (1976). Relatório: P.I. Canoanã, Ilha do Bananal, GO. Funai.
- Cruz Machado, A. (1997/1855). Relatório que à Assembleia Legislativa Provincial de Goyaza apresentou na sessão ordinária de 1855 o Exm. Presidente da Província Antônio Cândido da Cruz Machado. Memórias Goianas 6: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1854-1856. UCG.
- Demambro, E.; Bandeira, O.; Froes, V.; Costa e Silva, M. y Oliveira do Carmo, D. (2016). Um perfil socioeconômico da região de influência da BR-158 (MT): mesorregião nordeste mato-grossense. *Enciclopedia Biosfera*, 1 3(23), 1593-1607. Centro Científico Conhecer.
- Couto y Silva, A. (2015). *Elementos de fonologia, morfossintaxe e sintaxe da língua avá-canoeiro no Tocantins*. (Dissertação de Mestrado em Linguística). Un B.
- Escribano, F. (2000). Descalço sobre a terra vermelha. UNICAMP.
- Esterci, N. (1987). *Conflito no Araguaia: peões e posseiros contra a grande empresa*. Vozes.
- Ferraz, I. (1990). *Dossiê Brasil: responsabilidades italianas na Amazônia*.
- Ferraz, I. y Mampieri, M. (1996). Um mito refeito. En C. Ricardo (org.), *Povos indígenas no Brasil: 1991-1995* (pp. 675-678). ISA.
- Ferraz, I.; Mampieri, M. y Rodrigues, P. (1992). *Relatório de Identificação da Área Indígena "Marãiwatsédé"*. Funai.
- Fonseca, J. (1867). Carta que o Alferes José Pinto da Fonseca escreveu ao Exm. General de Goyazes, dando-lhe conta do descobrimento de duas nações de índios, dirigida do sítio on deportou. *Revista Trimensal de História e Geographia do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, 8, 376-390.
- Freitas, E. (2011). *A Guarda Rural Indígena: aspectos da militarização da política indigenista no Brasil*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. ANPUH.
- FUNAI. (1973). Finalmente o contato. *Boletim Informativo FUNAI* 2(8), III Trimestre, 3-10.
- FUNAI. (1974). Avá-Canoeiros aos poucos abandonam a peregrinação do medo. *Boletim Informativo FUNAI*, 3(11/12), 68-72.
- Irmãzinhas de Jesus. (2002). *O renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld*. Editora Salesiana.
- Karasch, M. (1992). Catequese e cativo: política indigenista em Goiás, 1780-1889. En M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 397-412). Companhia das Letras.

- Krause, F. (1940-1943/1911). Nos sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, 70-91.
- Lévi-Strauss, C. (1982/1967). *As estruturas elementares do parentesco*. Vozes.
- Lima, D.; Amorim, F.; Burger, L.; Rodrigues, P. y Alcântara y Silva, V. (2019). *Genocídios silenciosos: povos indígenas isolados não reconhecidos pelo Estado brasileiro*. Brasil IWGIA Informe 27, 38-67.
- Lima, E. y Pacheco, R. (org.) (2019). Dossiê. *Revista Campos*, 20, 2.
- Lima Filho, M. (1994). *Hetohoký: um rito Karajá*. UCG.
- Lima Filho, M. (2001). *O desencanto do Oeste*. UCG.
- Lopes da Silva, A. (1992). Dois séculos e meio de história xavante. En M. Carneiro da Cunha, (org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 357-378). Companhia das Letras.
- Maybury-Lewis, D. (1984/1967). *A sociedade Xavante*. Francisco Alves.
- Meireles, D. (1973). Breve notícia sobre os Avá-Canoeiro. *Boletim Informativo FUNAI*, 2(8), III Trimestre, 11.
- Meireles, J. y Meireles, D. (1973/1974). O conhecimento dos Avá-Canoeiro. *Boletim Informativo FUNAI*, 3(9/10), IV Trimestre 1973, I Trimestre 1974, 15-23.
- Newlands, L. y Ramos, A. (2007). *Apoena, o homem que enxerga longe: Memórias de Apoena Meirelles, sertanista assassinado em 2004*. UCG.
- Oliveira, M. (1982). Relatório de identificação e delimitação da Área Indígena São Domingos. Processo FUNAI/BSB/2992/82. Funai.
- Pacto. (1992). Programa Avá-Canoeiro do Tocantins. Funai/Furnas.
- Pacto. (2004). Programa de apoio aos Avá-Canoeiro. Brasília: Funai/Furnas.
- Pedroso, D.; Granado, E.; Silveira, E.; Madalena, H.; Arruda, M. y Pechincha, M. (1990). *Avá-Canoeiro: a terra, o homem, a luta*. UCG.
- Pedroso, D. (1994). *O povoinvisível*. UCG.
- Pedroso, D. (2006). Avá-Canoeiro. En M. Moura (org), *Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural* (pp. 91-133). UCG.
- Pétesch, N. (2000). *La pirogue de sable: pérennité cosmique et mutation sociale chez les Karajá du Brésil central*. Peeters.
- Pizarro y Araújo, J. (1948/1819). *Memórias históricas do Rio de Janeiro (e das Províncias anexas)*, 9. Imprensa Nacional.
- Portela, C. (2006). Nemres surgidos nem emergentes: a resistência histórica dos Karajá em Buridina em Aruanã – GO (1980-2006). Dissertação de Mestrado em História. UFG.
- Ramos, A. (2019). Seduzidos e abandonados, ou, como amansar índios rebeldes. *Série Antropologia* 462. UnB.
- Rite, C. (2017). *Uso do território a partir do modo de ser A'uwê Uptabi Marãiwatsé-dé – Ti'a na dahoimanadzé Wahi'rata nori tsi Marãiwatsé-té hoimandzébdo hã*. 83 f. Dissertação do Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais. Brasília: CDS/UnB.

- Rocha, J. (2002). *Memória e esquecimento: a história dos Avá-Canoeiro no Tocantins*. Monografia de Graduação em História. Porto Nacional: UFT.
- Rodrigues, A (1984/1985). Relações internas na família linguística tupi-guarani. *Revista de Antropologia*, 27/28, 33-53. USP.
- Rodrigues, P. (2008a). *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação: Terra Indígena Utaria Wyhyna (Karajá) / IròduIràna (Javaé)*. FUNAI/PPTAL.
- Rodrigues, P. (2008b). *A caminhada de Tanÿxiwè: uma teoriaJ avaé da História*. Tese de doutorado em Antropologia. Universidade de Chicago.
- Rodrigues, P. (2010). *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação: Terra Indígena Javaé / Avá-Canoeiro*. FUNAI/UNESCO.
- Rodrigues, P. (2012). *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação: Terra Indígena TaegoÁwa*. FUNAI.
- Rodrigues, P. (2013a). Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo. *Anuário Antropológico*, 2012/I, 83-138. Tempo Brasileiro.
- Rodrigues, P. (2013b). *Relatório Circunstanciado de Reestudo de Limites da Terra Indígena Tapirapé/Karajá*. FUNAI.
- Rodrigues, P. (2015). *Relatório Circunstanciado de Reestudo de Limites da Terra Indígena Karajá/ Santana do Araguaia (PA) (a ser denominada Terra Indígena Bisa Bero)*. Brasília: FUNAI.
- Rodrigues, P. (2018a). *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Rènõà Bero (Rio Beleza) (MT)*. Brasília: FUNAI.
- Rodrigues, P. (2018b). Marãiwatsédé, uma tragédia anunciada. In Beltrão, J.; Silva, S.; Sampaio, P. y Fernandes, R. (org), *Dossiê Povos indígenas e ditaduras na América Latina*. Espaço Ameríndio, 12(2) jul/dez. 181-211. UFRGS.
- Rodrigues, P. (2019). Possibilidades de reparação e justiça para os Avá-Canoeiro do Araguaia a partir da memória e da verdade sobre o que não se quer lembrar. En Coffaci, E. y Pacheco, R. (org). *Dossiê*. Revista Campos, 20(2), 59-81. PPGA/UFPR.
- Rosa, J. (2015). *A luta pela Terra Marãiwatsédé: povo Xavante, Agropecuária Suiá-Missú, posseiros e grileiros do Posto da Mata em disputa*. (Dissertação de Mestrado em História, Territórios e Fronteiras). UFMT.
- Silva e Sousa, L. (1849). O descobrimento, governo, população e cousasmaisnotáveis da Capitania de Goyaz. *Revista Trimensal de História e Geographia do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro (IHGB)*, 12, 429-519. Rio de Janeiro.
- Sousa, M. y Pacheco, R. (2013). A influência da Rodovia Belém-Brasília no processo de desenvolvimento das cidades do centro-norte de Goiás. *Revista Eletrônica-Geoaraguaia*. Barra do Garças-MT. 3(2), 246-262. Agosto/dezembro.
- Spínola, A (2001) [1880]. Relatório apresentado pelo Ilmo. e Exmo. Sr. Dr. Aristides de Souza Spínola, Presidente da Província, à Assembléia L. Provincial de Goyaz, no dia 4 de março de 1880. *Memórias Goianas 13: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1880-1881*. UCG.

- Tafner Júnior, A. (2015). *Expansão da fronteira agropecuária do oeste paulista para a Amazônia: a trajetória das famílias Ometto e da Riva e a colonização do norte mato-grossense*. (Tese de Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido). NAEA/UFPA.
- Tavares, P. (2020). *Memória da Terra-Arqueologia da ancestralidade e da desposseção do povo Xavante de Marãiwatsédé*. Ministério Público Federal.
- Tavener, C. (1966). *Survey of the Caraja and Xambioa on the Araguaia, Brazil, 1966 (with a note on the Javaé)*. Manuscrito não publicado. FUNAI.
- Teófilo da Silva, C. (2010). *Cativando Maíra-A sobrevivência dos índios avá-canoeiros no alto Rio Tocantins*. Annablume; PUC Goiás.
- Toral, A. (1984/1985). Os índios negros ou os Carijó de Goiás. A história dos Avá-Canoeiro. *Revista de Antropologia*, 27/28, 287-325. USP.
- Toral, A. (1986). "Sem perspectivas-dispersão e isolamento impedem continuidade dos Avá-Canoeiro". *Povos Indígenas no Brasil* 85/86, 371-372. Aconteceu Especial 17, CEDI. Guteplan.
- Toral, A. (1992). *Cosmologia e sociedade Karajá*. (Dissertação de Mestrado em Antropologia). UFRJ.
- Toral, A. (1999). *Relatório antropológico à identificação e delimitação da Terra Indígena Inãwébohona (anteriormente denominada "Boto Velho")*. FUNAI/PPTAL.
- Tosta, L (1997). *"Homimatoupapaimeu": uma situação histórica dos Avá-Canoeiro*. (Monografia de Graduação em Antropologia). UnB.
- Valente, R (2017). *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. Companhia das Letras.
- Villas Bôas, O. y Villas Bôas, C. (1994). *A marcha para o oeste: a epopéia da Expedição Roncador-Xingu*. Globo.
- Wagley, C (1988) [1977]. *Lágrimas de boas-vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*. Reconquista do Brasil, 2(137). EDUSP.

PUEBLOS INDÍGENAS EN BRASIL, GENOCIDIO Y DISPUTAS CONCEPTUALES¹

Felipe Sotto Maior Cruz²

“Pensé: el genocidio es muy fácil de cometer porque la gente no quiere
creerlo hasta después de que suceda”

RAPHAEL LEMKIN (2013, p. 113).

Redimensionando

En los últimos años, hemos sido testigos, en el ámbito interétnico brasileño, de un redimensionamiento en la forma de abordar la violencia sufrida por los pueblos indígenas, lo que ha mostrado el uso recurrente de la categoría jurídica de genocidio, especialmente en las movilizaciones políticas de los movimientos indígenas. Este proceso refleja un cambio de perspectiva que parece enmarcar el fenómeno de la violencia contra estos pueblos ya no como ocasional, es decir, en hechos discontinuos, dispersos en el tiempo y el espacio, sino como parte de un plan más amplio y elaborado de exterminio de la presencia indígena en el país³.

¹ La investigación contó con el financiamiento del *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico y Tecnológico* (CNPq) y del proyecto “Saúde dos Povos Indígenas no Brasil: Perspectivas Históricas, Socioculturais e Políticas (Componente sobre Mobilização Indígena em Face da Pandemia da Covid-19)” de la Fundación Oswaldo Cruz. Traducción de Carlos Salamanca Villamizar.

² Investigador indígena del Pueblo Tuxá de Rodelas em Bahia. Es antropólogo y profesor de la Universidad del Estado de Bahia (UNEB Campus VIII). Correo electrónico: tuxa.antropologia@hotmail.com

³ Este proceso también se ha reflejado en la reciente publicación de trabajos inéditos que se enfocan en el genocidio indígena en Brasil, entre los cuales, destaco: *Genocídio Indígena no Brasil: Uma mudança de paradigma* (Santos, 2017), *Genocídio indígena no Brasil: o desenvolvimentismo entre 1964-1985* (Bastos, 2018), *Relatório Figueiredo: genocídio brasileiro* (Cruz, 2018) y *O maior genocídio da história da humanidade: Mais de setenta milhões de vítimas entre os povos originários da américa* (Grondin, Viezzer, 2018).

A través de ejemplos de movilizaciones indígenas en torno a las denuncias de genocidio, este texto analiza este proceso exponiendo las disputas semánticas y ontológicas que surgen del encuentro de diferentes concepciones culturales sobre la violencia, la muerte, la vida y el territorio.

El carácter estructural de la violencia anti-indígena

Si bien podemos argumentar que las naciones construidas en los antiguos territorios coloniales tienen sus historias marcadas por procesos esencialmente genocidas contra los pueblos originarios, esta asociación, evidente para los Pueblos Indígenas, ha sido muchas veces cuestionada. Para nosotros, la experiencia de los pueblos originarios de los continentes devastados por la conquista europea puede describirse como una catástrofe. Cientos de miles de Pueblos Indígenas han perecido desde el primer encuentro colonial, víctimas de constantes epidemias, políticas de gestión poblacional y proyectos nacionales que, aunque erigidos en sus territorios originales, no incluían un futuro para estos pueblos (Fanon, 1979; Oliveira Filho, 2016; Ramos, 2018).

El número de indígenas que vivían en las Américas antes de la colonización varía mucho de una fuente a otra. Los datos arqueológicos y las cuentas de los viajeros oscilan entre 8 y 15 millones y 40 y 100 millones de personas (Denevan, 1992). Stannard (1993), a su vez, afirma que, de cada 20 indígenas que habitaron estos continentes, solo uno sobrevivió a las primeras oleadas de colonización, debido a la rápida propagación de patógenos y masacres. Esto significa que los actuales Estados-Nación, construidos en suelo colonial, tienen la muerte y la destrucción de las sociedades nativas como parte constitutiva de su fundamento mismo (Pagden, 1986; Jahoda, 1999; Ramos, 2018).

La historia de estos procesos es, para la mayoría de los Pueblos Indígenas, una historia de aniquilación. Entender los mecanismos y herramientas con las que colonizadores y descendientes construyeron su vida actual a partir de este legado de letalidad es, sin duda, una tarea importante. Las estadísticas oficiales del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) muestran que solo el 0,4% de los más de 200 millones de brasileños se identifican como indígenas. Este dato, por no plantear mayores restricciones morales sobre lo que nos dice acerca de lo que llamamos Brasil, merece nuestra atención.

Al contrario de lo que quisiéramos creer, esta violencia está lejos de haberse quedado en el pasado colonial. Esto es lo que sugirió la Relatora Especial de Derechos Indígenas de Naciones Unidas luego de su visita a Brasil en 2016. Para Victoria Tauli-Corpuz, los Pueblos Indígenas brasileños están inmersos, especialmente en la última década, en una intensa marginación, golpeados por graves violaciones de derechos en un contexto marcado por

la negligencia estatal, una morosidad extrema en la demarcación de sus territorios, asesinatos y criminalización de líderes, y altas tasas de suicidio y violencia contra las mujeres⁴.

Esta violencia extensa y duradera adquirió contornos aún más graves con la elección de Jair Messias Bolsonaro como presidente de la República. Por primera vez desde el proceso de redemocratización del país, la sociedad brasileña eligió, en 2018, a un presidente que era explícitamente contrario a los derechos indígenas arduamente adquiridos con la Constitución Federal de 1988. Durante su campaña, Bolsonaro ya había declarado: “Si asumo como presidente de la República, no habrá un centímetro más para la demarcación”⁵.

Luego de ser electo, reforzó públicamente esta posición en varias oportunidades, creando una política de gobierno contraria a los derechos territoriales indígenas, operando con el desmantelamiento de la política indígena y enardeciendo la opinión pública en contra de estos pueblos. En el segundo día de su mandato, el 2 de enero de 2019, manifestó:

Más del 15% del territorio nacional está demarcado como tierras indígenas y quilombolas. Menos de un millón de personas viven en estos lugares verdaderamente aislados de Brasil, explotados y manipulados por ONG. Integremos juntos a estos ciudadanos y valorizar a todos los brasileños⁶.

El 16 de agosto del mismo año:

No se puede seguir así, [en] el 61% de Brasil no puede hacer nada. Hay lugares que, para producir, usted no va a producir, porque no puede ir en línea recta para exportar o vender. Tiene que hacer una curva enorme para desviarse de un[a tierra] quilombola, [de] una tierra indígena, [de] un área de protección ambiental. Están acabando con Brasil⁷.

⁴ “End of Mission Statement by the United Nations Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples”, Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. 17/03/2016. <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=18498&LangID=E>. Último acceso: 10/02/2021.

⁵ “Se eu assumir como presidente da República, não haverá um centímetro a mais para demarcação”, en “Nem um centímetro a mais para terras indígenas”, diz Bolsonaro”, *Revista IHU Digital* 9/2/2018. <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/575956-nem-um-centimetro-a-mais-para-terras-indigenas-diz-bolsonaro>. Último acceso: 10/07/2021.

⁶ “Após transferir demarcações para Agricultura, Bolsonaro diz que vai ‘integrar’ índios e quilombolas”, *G1*, 2,1,2019. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/02/bolsonaro-diz-que-vai-integrar-indios-e-quilombolas.ghtml>. Último acceso: 07/07/2021.

⁷ “Não pode continuar assim, [em] 61% do Brasil não pode fazer nada. Tem locais que, para produzir, você não vai produzir, porque não pode ir numa linha reta para exportar ou

Más recientemente, el 4 de agosto de 2021, declaró:

¿Por qué el campo está contento con nosotros? Nosotros no demarcamos más tierra indígena. Ya tenemos un 14% demarcado como tierras indígenas. Basta. Uno se pregunta, ¿cómo 10 mil indígenas pueden tener un área equivalente al doble del estado de Río de Janeiro como los Yanomami? Basta. Esto ya no se puede sostener porque la intención de esto es hacer inviable la agricultura, hacer inviable la agroindustria brasileña y convertirse en un conflicto.

Según él, si se asignan más espacios a los pueblos indígenas, “Brasil se acabó”⁸.

El resultado de estos discursos ha sido catastrófico para los pueblos indígenas, ya que colocan a estas comunidades como obstáculos y enemigos del interés nacional en nombre de una retórica supuestamente dirigida al desarrollo del país. Además, sus declaraciones no terminan en el campo discursivo; se traducen en planes de gobierno, como se muestra en la Medida Provisional 8702⁹, presentada al Congreso Nacional el día de su investidura.

La medida buscaba retirar la competencia de demarcación de territorios de la Fundación Nacional para los Pueblos Indígenas (FUNAI), trasladándola al Ministerio de Agricultura, Ganadería y Abastecimiento, generando un evidente conflicto de intereses. Desde sus inicios, la administración bolsonarista se ha caracterizado por el desmantelamiento de la política indigenista, la promoción de un modelo de desarrollo que aboga por la destrucción del medio ambiente y el incentivo al *grilagem*¹⁰, la deforestación.

para vender, tem que fazer uma curva enorme para desviar de um quilombola, uma terra indígena, uma área proteção ambiental. Estão acabando com o Brasil”, “Bolsonaro diz que não fará demarcação de terras indígenas”, *Agência Brasil* 16/08/2019. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2019-08/bolsonaro-diz-que-nao-fara-demarcacao-de-terras-indigenas>. Último acceso: 07/07/2021.

⁸ “Bolsonaro sobre indígenas: ‘Grande parte não sabe nem o que é dinheiro’”, *Correio Brasiliense* 4/8/2021. <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2021/08/4941733-bolsonaro-sobre-indigenas-grande-parte-nao-sabe-nem-o-que-e-dinheiro.html>. Último acceso: 07/07/2021.

⁹ “Número de famílias indígenas afetadas por invasões quadruplica sob governo Bolsonaro”, *Rede Brasil Atual* 10/06/2021. <https://www.redebrasilatual.com.br/cidada-nia/2021/06/numero-de-familias-indigenas-afetadas-por-invasoes-quadruplica-sob-governo-bolsonaro/>. Último acceso: 10/08/2021.

¹⁰ Expresión de uso corriente en Brasil que hace referencia a prácticas como la apropiación, el acaparamiento y la usurpación de tierras, así como al desalojo, siendo los *grileiros* aquellas personas que se apoderan de tierras ajenas, muchas veces, mediante falsas escrituras de propiedad (*Nota del traductor*).

y las quemadas, afectando directamente la dimensión territorial de la vida indígena¹¹.

Según datos publicados por la Comisión Pastoral de Tierras (CPT) en el informe “Conflitos no Campo en Brasil-2020”, el número de familias indígenas afectadas por invasiones se cuadruplicó en el gobierno de Bolsonaro, de 14757 familias en 2018 a 58327 en 2020¹².

El agravamiento de la situación política contra los pueblos indígenas ya estaba en el horizonte incluso antes de la elección de este presidente, cuando sectores vinculados a la agroindustria unieron fuerzas con los fundamentalistas religiosos, conformando un ala ultra conservadora del Congreso Nacional –conocida popularmente como “Bancada de Buey, Bala y Biblia” (*Bancada do Boi, Bala e Bible*)– que reúne los intereses de los frentes parlamentarios agrícolas, evangélicos y de seguridad pública¹³.

En diciembre de 2017, el portal de noticias *El País* publicó un artículo titulado “Bancada de Bala, Buey y Biblia impone un año de retroceso para las mujeres y los pueblos indígenas”, en el que describía en detalle numerosas medidas contrarias a los derechos de los Pueblos Indígenas, como los ataques al proceso de demarcación expuestos en la instauración de la Comisión Parlamentaria de Investigación de FUNAI y el Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA).

Los diputados aprobaron un informe al final de la CPI FUNAI-INCRA que pedía la imputación de aproximadamente un centenar de personas vinculadas a la causa indígena, entre ellos integrantes de la Iglesia católica, procuradores federales, indígenas y antropólogos. El texto incluso mencionaba “indios falsos” que se habrían beneficiado de los recursos de las ONG y la concesión de tierras: Considerado uno de los líderes más destacados de la pretendida Tierra Indígena Tupinambá de Olivença, el cacique Babau es uno de aquellos que no presenta el fenotipo de los habitantes primitivos de las Américas, y sí, del África Negra¹⁴.

¹¹ “Governo Bolsonaro lança programa “Invade Brasil”, mais um presente para grileiros”, *Greenpeace Brasil* 4/12/2020. URL: <https://www.greenpeace.org/brasil/blog/governo-bolsonaro-lanca-programa-invade-brasil/>. Último acceso: 10/08/2021.

¹² “Número de famílias indígenas afetadas por invasões quadruplica sob governo Bolsonaro”, *Rede Brasil Atual*, 10/06/2021. <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2021/06/numero-de-familias-indigenas-afetadas-por-invasoes-quadruplica-sob-governo-bolsonaro/>. Último acceso: 10/08/2021.

¹³ La Bancada BBB es un término utilizado para referirse conjuntamente a las filas del Congreso Nacional de Brasil que ocupan diputados cuyos programas políticos se agrupan en torno a la derecha política brasileña y al conservadurismo social, las iniciales aluden a su naturaleza y vocación armamentista (B de “bala”), ruralista (B de “buey”) y evangélica (B de “Biblia”). El término “BBB” fue usado por primera vez en 2015 en la Cámara de los Diputados por una diputada del Partido de los Trabajadores (*Nota del traductor*).

¹⁴ “Bancada da Bala, Boi e Bíblia impõe ano de retrocesso para mulheres e indígenas”,

Aun siendo candidato, Jair Bolsonaro sintetizó en su campaña electoral los distintos intereses de la bancada BBB, cumpliendo en sus casi tres años como presidente lo que había prometido. Desde que fue electo, no se ha ratificado ninguna tierra indígena, y su política se ha caracterizado por medidas destinadas al retroceso de los derechos indígenas y de otras minorías étnicas y raciales, la destrucción de la política ambiental, los ataques a la comunidad LGBTQI+, la militarización del gobierno y la facilitación de la posesión de armas a la población civil. A esto se suman los crecientes ataques a las instituciones democráticas, generando una constante inestabilidad en torno al proceso electoral¹⁵.

Por ello, a principios de 2021, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de los Estados Americanos (OEA) envió al gobierno brasileño un informe de más de 200 páginas examinando los desafíos para la implementación de los derechos humanos en el país en el que “reconoce que Brasil tiene un Estado de Derecho basado en sólidas instituciones democráticas”, pero “alerta que, recientemente, este sistema viene enfrentando desafíos y retrocesos”¹⁶.

En respuesta a la intensificación de la ofensiva anti-indígena, el Movimiento Indígena organizado ha elaborado diversas acciones para combatir, denunciar y criminalizar estos procesos. Una característica de la influencia política de la Articulación Brasileña de Pueblos Indígenas (APIB) en los últimos años es el uso, cada vez más frecuente, de la categoría de genocidio, fundamental para comprender lo que está sucediendo en el país.

En 2017 y 2018, el movimiento indígena, reunido anualmente en el *Campamento Terra Livre* en Brasilia¹⁷, denunció públicamente el actual genocidio en Brasil, cuando, en 2017, alrededor de 2000 indígenas depositaron cientos de ataúdes fúnebres frente al Congreso Nacional representando los muchos indígenas muertos. Asimismo, en 2018, marcharon por la explanada de los Ministerios, dejando un rastro de tinta roja en mención a la sangre

El País 1/12/2017. https://brasil.elpais.com/brasil/2017/12/01/politica/1512148795_433241.html. Último acceso: 10/08/2021.

¹⁵ “Voto impresso seria ‘retrocesso enorme’ para ‘resolver problema que não existe’, diz presidente do TRE-RJ”, *G1* 05/08/2021. <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/08/05/voto-impresso-seria-retrocesso-enorme-para-resolver-problema-que-nao-existe-diz-presidente-do-tre-rj.ghtml>. Último acceso: 10/08/2021.

¹⁶ “Brasil é ‘racista’ e parece executar ‘indesejados’ com conviência da Justiça, diz Comissão Interamericana da OEA”, *BBC News Brasil*, 5/2021. <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56291279>. Último acceso: 22/07/2021.

¹⁷ *El Campamento Terra Livre* es probablemente la principal movilización indígena que se lleva a cabo en el país. Tradicionalmente, se lleva a cabo en Brasilia, en el Distrito Federal, reuniendo a líderes de pueblos de diferentes regiones en el mes de abril, conocido como *Abril Indígena*.

indígena derramada y en protesta por la complicidad del Estado brasileño con el desmantelamiento de los derechos indígenas.

Imagen1

Indígenas marchan en el Campamento Tierra Libre, Brasilia, 2017.

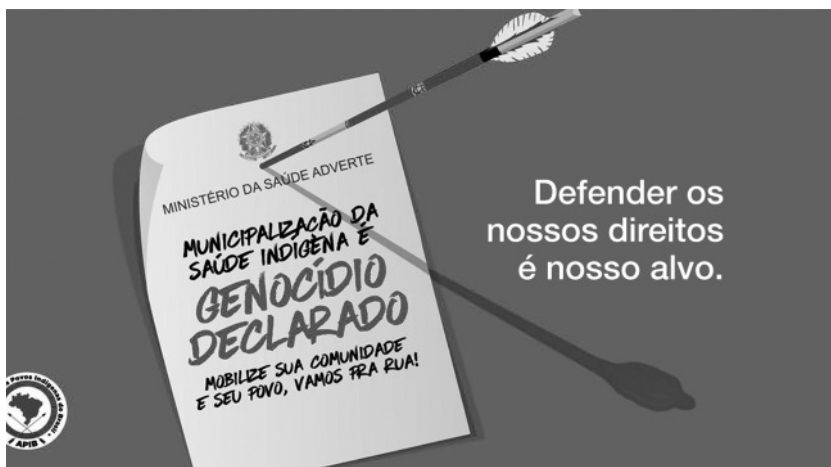


Foto: Edgar Xacriabá.

En marzo de 2019, APIB lanzó la campaña “La municipalización de la salud indígena es genocidio declarado”, en respuesta al proyecto de municipalización de la salud indígena propuesto por el entonces ministro de Salud, Luiz Henrique Mandetta. La campaña afirmaba que “el gobierno de Bolsonaro continúa con su política genocida atacando cada vez más a los pueblos indígenas”. La organización expuso la “catástrofe inevitable que sería para los pueblos indígenas la implementación de la propuesta, además en un año político electoral municipal aproximándose”; la convocatoria finalizó con una invitación a una movilización histórica: “¡No vamos a ver en silencio el exterminio de nuestra población!”¹⁸.

Imagen 2

Carpeta de la campaña APIB “Municipalización de la salud indígena es genocidio declarado”.



Entre el 17 de octubre y el 20 de noviembre de 2019, APIB impulsó la “Jornada sangre indígena: ni una gota más”, que recorrió 12 países de Europa con una delegación compuesta por líderes, como Sônia Guajajara, Nara Baré, Alberto Terena, Angela Kaxuyana, Célia Xakriabá, Dinaman Tuxá, Elizeu Guarani Kaiowá y Kretã Kaingang. Uno de sus objetivos era denunciar al gobierno de Bolsonaro por el incumplimiento de tratados internacionales, como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Nueva York sobre Bosques¹⁹, además de señalar retrocesos desastrosos, como la

¹⁸ “O Governo Bolsonaro e sua política genocida, *Municipalização da Saúde Indígena é genocídio declarado!*”, APIB 24/3/2019. <https://apiboficial.org/2019/03/24/governo-bolsonaro-e-sua-politica-genocida/>. Último acceso: 10/08/2021.

¹⁹ *La Declaración de Nueva York sobre Bosques*, Cumbre del Clima 2014. <https://unf->

“institucionalización del genocidio a través del debilitamiento de la política de protección indígena y ambiental del Estado brasileño y todo lo que esto representa”¹⁷.

En cierta medida, una parte de las estrategias de la APIB para combatir la violencia indicaba, inicialmente, una percepción fragmentada de este fenómeno, apuntando a su difusión en diferentes instancias gubernamentales y estatales y su carácter generalizado en el funcionamiento de las instituciones y en la percepción brasileña.

Sin embargo, la ofensiva anti-indígena tomó nuevos contornos desde el primer trimestre de 2020, con la llegada de la nueva pandemia de coronavirus. Esta nueva amenaza puso en evidencia la ineptitud del presidente Jair Bolsonaro para tomar las medidas necesarias a su alcance para combatir la propagación del virus en territorios indígenas. Además de no preparar un plan de atención de emergencia para ayudar a los pueblos indígenas, a principios de julio de 2020, el presidente vetó partes del proyecto de Ley 14.021 que preveía una serie de acciones gubernamentales para enfrentar el COVID-19 en comunidades indígenas, ribereñas, quilombolas y otras consideradas tradicionales. Entre los elementos que vetó estaba la obligación de asegurar a estas comunidades el acceso a agua potable, artículos de higiene y el suministro de emergencia de camas hospitalarias, ventiladores, respiradores y acceso a asistencia de emergencia¹⁸.

En respuesta a las acciones, discursos y prácticas del presidente Bolsonaro, el 9 de agosto de 2021, la APIB presentó en La Haya, sede de la Corte Penal Internacional (CPI), una denuncia en su contra por una serie de crímenes de lesa humanidad y por genocidio indígena¹⁹. Este recurso a la CPI es histórico y simbólico por varios motivos, entre los que destacamos el hecho de que fue interpuesto a nombre de una organización indígena, porque fue suscrito por abogados indígenas y también porque, de ser aceptado, es un procedimiento de cuño penal. La CPI no es un tribunal

ccc.int/sites/default/files/new-york-declaration-on-forests_26-nov-2015.pdf. Último acceso: 14/12/2021. (*Nota del traductor*).

¹⁷ “Nota sobre a Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais”, *APIB*, 30/10/2019. <https://apiboficial.org/2019/12/30/nota-sobre-a-jornada-sangue-indigena-nenhuma-gota-mais/>. Último acceso: 10/08/2021.

¹⁸ “Bolsonaro veta obrigação do Governo de garantir acesso à água potável e leitos a indígenas na pandemia”, *El País* 8/7/2020. URL: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-07-08/bolsonaro-veta-obrigacao-do-governo-de-garantir-acesso-a-agua-potavel-e-leitos-a-indigenas-na-pandemia.html>. Último acceso: 10/10/2021.

¹⁹ “Bolsonaro e denunciado por genocidio em Haia em processo guiado por advogado indígena”, *El País*, 9/8/2021. <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-08-09/bolsonaro-e-denunciado-por-genocidio-em-haia-em-processo-guiado-por-advogado-indigena.html>. Último acceso: 10/08/2021.

de derechos humanos; juzga y responsabiliza a las personas, y puede dictar sentencias que van desde multas hasta cadena perpetua. Como veremos a continuación, las múltiples denuncias de Pueblos Indígenas en las cortes y tribunales de derecho internacional chocan con cuestiones estructurales del propio paradigma del genocidio. El desafío es lograr que sean acatadas.

Figura 3

Afiche de campaña de la jornada en inglés.



El genocidio indígena en debate

El término genocidio fue acuñado en 1943 por el jurista judío polaco Raphaël Lemkin, quien asoció *genos* (tribu) del griego y el sufijo *cide* (matar) del latín. Durante años, Lemkin intentó que se aprobara una resolución en las Naciones Unidas para el genocidio –crimen de crímenes– dirigida al exterminio/asesinato de grupos humanos. Su propuesta estaba fuertemente anclada en la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, asociada con la *Shoah*, la

persecución y el asesinato masivo del pueblo judío por el nazismo alemán. En 1946, con la creación de la Convención y Represión del Delito de Genocidio, la ONU redactó el texto legal que hasta ahora regula su entendimiento:

En esta Convención se entiende por genocidio los actos que a continuación se señalan, cometidos con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, tales como:

- a) asesinato de miembros del grupo;
- b) ataque grave a la integridad física y mental de los miembros del grupo;
- c) sometimiento deliberado del grupo a condiciones de existencia que conducirán a su destrucción física, total o parcial;
- d) medidas destinadas a prevenir los nacimientos dentro del grupo;
- e) traslado forzoso de niños de un grupo a otro.

En el caso de Brasil, el país emitió una norma legal interna específica que tipifica como delito la conducta de genocidio mediante la Ley N° 2.889 de 1 de octubre de 1956:

Art. 1. Quien, con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal: (Ver Ley No. 7960, de 1989)

a) mate a miembros del grupo; b) cause daños graves a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) someta intencionalmente al grupo a condiciones de existencia capaces de causar su destrucción física total o parcial; d) adopte medidas encaminadas a prevenir los nacimientos dentro del grupo; e) efectúe el traslado forzoso de niños del grupo a otro grupo; Será sancionado: Con las penas del art. 121, § 2, del Código Penal, en el caso de la letra a; Con las penas del art. 129, § 2, en el caso de la letra b; Con las penas del art. 270, en el caso de la letra c; Con las penas del art. 125, en el caso de la letra d; Con las penas del art. 148, en el caso de la letra e.

A diferencia de lo que ocurre con algunas categorías procesales en el ámbito del derecho, el concepto de genocidio, ya sea por su inmediata asociación con asesinatos masivos y grandes disturbios, o por la gravedad del crimen que llegó a nombrar, rápidamente comenzó a circular más allá de los ámbitos de los tribunales. Simultáneamente, su asociación directa con los horrores del nazismo alemán le dio un peso simbólico que hizo de su uso público una herramienta política estratégica para diferentes grupos sociales. A menudo, cuando los líderes indígenas las utilizan en discursos y discursos públicos sobre episodios de violencia que victimizaron a sus comunidades, sus colegas juristas parecen tomarlos como efectos metafóricos, simbólicos y políticos (Churchill, 1997).

En su libro *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, Lemkin mostró una visión integral de las tecnologías que pueden conformar un plan genocida, como señala Meiches:

[Lemkin] describió el genocidio como una serie de técnicas unidas por un plan común que ‘precisaban ser adaptadas a las condiciones políticas de los diferentes países. No podía ser implementado plenamente en todos los estados conquistados y, por lo tanto, el plan varía en cuanto al objetivo, modalidades y grado de intensidad en cada país’. A partir de ahí, Lemkin pasó a relatar cómo se utilizaron ciertas técnicas de genocidio en diferentes momentos y lugares [...] estas técnicas constituyeron actos de genocidio, porque cada forma individual de violencia apuntaba a individuos como parte de un ataque contra una entidad más grande, el grupo. El proceso analítico de decodificación de este plan requirió esta función partitiva²⁰, para conectar la violencia que aflige a diferentes cuerpos y varía en la forma, desde la distribución de pornografía, la venta de alcohol y la exclusión del francés del currículo escolar de Alsacia-Lorena, hasta el exterminio físico de una población (Lemkin, 1944, p. 81, citado en Meiches, 2019, p. 82, mi traducción).

Sin embargo, la forma en que se formuló su concepto en los textos legales, y en la mayoría de las interpretaciones del delito de los tribunales internacionales y jurídicos, fue casi siempre selectiva y bastante restrictiva. En el ámbito académico conviven diferentes visiones y marcos sobre el genocidio, apuntando a una plétora de posibilidades que van desde las más ortodoxas y restrictivas hasta las más progresistas (Meiches, 2017).

Pero es en los escenarios políticos actuales, especialmente durante la pandemia, donde vemos una miríada de aplicaciones diversas en torno a esta categoría, lo que demuestra su relevancia en el campo de las luchas de diferentes movimientos sociales. Las víctimas de procesos violentos también juegan un papel crucial en esta lucha, ya que narran sus experiencias en términos de genocidio, buscando no solo responsabilizar a los perpetradores, sino también llamar la atención sobre su dolor y orientar políticas de reparación y reconciliación.

Un ejemplo de esta disputa está en la producción de intelectuales negros y negros vinculados a movimientos sociales que toman la esclavitud y la diáspora africana como parte de un plan genocida. Abdias Nascimento,

²⁰ Meiches aborda esa función partitiva “como un mecanismo presente en el discurso de Lemkin responsable de vincular acciones aisladas a ataques más amplios y organizados en contra de las minorías nacionales” (Meiches, 2019, p. 82).

ya en 1978, defendió la extensión convencional del genocidio en su obra *El genocidio del negro brasileño*, donde analiza diferentes temas que van desde el rechazo, la deshumanización, la explotación sexual, hasta las narrativas de blanqueamiento racial y estético como componentes de un amplio genocidio contra personas del pueblo negro. Esta agenda de investigación se mantiene fuerte en trabajos de intelectuales como Juliana Borges, Ana Luiza Pinheiro Flauzina y Fred Aganju, quienes toman el sistema penal brasileño, el encarcelamiento de la población negra y la brutalidad policial como continuas actualizaciones de los viejos procesos genocidas.

Sin embargo, parece que los sistemas y los textos jurídicos no parecen estar para las presiones políticas de los movimientos sociales como los diccionarios no lo están para la lengua hablada. Es decir, los diferentes usos que se pueden hacer del concepto no parecen repercutir en la interpretación jurídica, ni siquiera cambiar la redacción de los textos oficiales sobre la tipificación del delito. Por el contrario, el universo del Derecho busca mantener su legitimidad anclada precisamente en nociones de discontinuidad entre el mundo jurídico y las presiones derivadas de distintas situaciones políticas y sociales (Bourdieu, 2012). Lo que me gustaría señalar a continuación es que las dificultades para comprender la aplicación de la categoría de genocidio por parte de los Pueblos Indígenas son menos el resultado de una insuficiencia y más el efecto de un sesgo eurocéntrico que sostiene las rutinas legales y administrativas de los profesionales del derecho.

En cierta medida, es importante resaltar que los pueblos indígenas, afectados por el colonialismo europeo, han tenido dificultades para acceder al paradigma jurídico del genocidio, exponiendo así su carácter restrictivo con relación a la violencia contra estos grupos étnicos (Churchill, 1997; Wolfe, 2006; Woolford, 2015). En cuanto a su aplicación a los pueblos indígenas en Brasil, incluso frente a numerosos informes de crueldad, como los narrados en el Informe Figueiredo (Cruz, 2018) y la desaparición de cientos de grupos enteros, solo dos casos de violencia contra los pueblos indígenas en Brasil fueron condenados como genocidio (Santos, 2017). La primera fue la masacre conocida como “Boca de Capacete”, que involucró al pueblo Tikuna en 1988; el segundo, la Masacre de Haximú, con la ejecución sumaria de 16 ancianos, mujeres y niños yanomami, en 1993.

Esta dificultad es evidente en un breve recorrido por el campo de los estudios sobre genocidio. Esencialmente interdisciplinario, reúne a politólogos, sociólogos, juristas e historiadores que, con diferentes influencias teóricas, buscan reflexionar sobre la aplicación del concepto, desarrollar tipologías de clasificación de genocidios registrados en la historia humana, crear herramientas para identificar y reprimir incidencias futuras, pensando el papel de las víctimas en estos estudios y señalar los contextos adecuados

para su aplicabilidad²¹. La mayoría de los desafíos a la interpretación del texto sobre genocidio, y que limitan su uso, resultan de las opciones tomadas desde el primer borrador hasta el último, con detalles que fueron ampliamente discutidos por los representantes de los países que participaron en su formulación antes de la publicación.

Destaco principalmente cuatro puntos: primero, la definición de los grupos contemplados, “grupo nacional, étnico, racial o religioso”, teniendo como mayor foco de tensión la inclusión o remoción de “grupos políticos”, como la persecución de partidos políticos fue removida de la versión final; segundo, el carácter intencional de los actos que requieren una doble intencionalidad. Es decir, los actos genocidas deben enmarcarse en la intención y conocimiento de los efectos de las acciones cometidas para destruir al grupo. Tercero, la definición de lo que constituye “parte y todo” del grupo, es decir, “¿cuántas personas deben morir para que se considere genocidio”? Y, finalmente, los hechos señalados en el texto de la convención, de cuya versión definitiva se eliminó el “genocidio cultural”, ante la objeción de países cuyas historias están fuertemente ligadas a prácticas coloniales.

De una forma u otra, todos estos desafíos se han traducido en obstáculos a las denuncias indígenas. En cuanto a los hechos que constituyen las acciones genocidas, la propia exclusión del “genocidio cultural” del borrador final es algo que merece ser destacado. Reflexiones de autores como Aimé Césaire (2010) permiten señalar un sesgo eurocéntrico y selectivo en la propia genealogía del concepto, ya que muchos de los procedimientos puestos en práctica durante la Segunda Guerra Mundial ya habían sido probados y practicados en colonias europeas sin despertar grandes reparos morales. La historia misma de la colonización estadounidense está repleta de informes de barbarie y masacres, pero, aun así, fue solo cuando estos mismos procedimientos se practicaron dentro de los límites territoriales y sociales de Europa que la necesidad de criminalizar tales acciones resultó en la elaboración de la categoría de genocidio. Para Césaire:

Sorpresa e indignación. Y la gente dice: ¡Qué extraño! Pero ¡oh! Es el nazismo, pasará. Y espera y espera. Y la gente se mantiene callada ante la verdad: que es una barbarie. Pero barbarie suprema aquello que corona, aquello que resume el carácter cotidiano de la barbarie; que es el nazismo, sí, pero que antes de ser sus víctimas, fueron sus cómplices; que ese nazismo, lo toleraron

²¹ Sobre la configuración del campo, ver Kuper (1981) y Meiches (2019). Sobre los Pueblos Indígenas dentro de los estudios de genocidio, ver Bischooping y Fingerhut (1996), Churchill (1997), Curthoys y Docker (2011), Evans y Thorpe (2001) y Hinton *et al.* (2013). Sobre la participación de la antropología en ese campo, ver Hinton (2002a, 2002b).

antes de sufrirlo, lo absolvieron, cerraron los ojos y lo legitimaron, porque, hasta entonces, solo se había aplicado a pueblos no europeos. Cultivaron ese nazismo; este es su responsabilidad. Y éste goteaba, escurría, penetraba antes de tragar en sus aguas rojizas, por todas las grietas, la civilización occidental y cristiana [...] en el fondo, lo que no le perdonan en Hitler, no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, es el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, es haber aplicado a Europa los procedimientos coloniales (Cesáire, 2020, p. 18).

En este sentido, discutir el colonialismo y sus continuidades para las poblaciones indígenas en el presente es casi siempre una tarea controvertida entre los estudiosos del genocidio. La historia del colonialismo europeo es una historia de innumerables genocidios, sin embargo, muchos teóricos señalan la imposibilidad de equiparlos o considerarlos mutuamente constitutivos. Jean-Paul Sartre, en su impopular informe sobre el genocidio en Vietnam, presentado al Tribunal de Crímenes de Guerra en 1968, discutió si había o no una intención genocida en la lucha librada por Estados Unidos.

Habló de guerras coloniales, tomando como ejemplo la experiencia de Argelia para señalar que la colonización no terminaría con la conquista, siendo siempre seguida por un genocidio cultural. Sin embargo, incluso si las guerras del mundo colonial se libraron sin reciprocidad, los intereses coloniales en esas tierras y, en muchos casos, por la mano de obra nativa, limitaron o restringieron el genocidio. Para el autor, lo que ocurrió en Vietnam fue un genocidio de otro tipo. “El desarrollo más reciente de progreso desigual en las sociedades es la guerra total librada hasta el final por uno de los bandos y sin una partícula de reciprocidad” (Sartre, 2012, p. 21).

Realmente no había subterfugios para la población vietnamita, y lo que Estados Unidos llamó una “guerra” invariablemente resultaría en destrucción y genocidio. Probablemente lo que hace que este texto sea relativamente poco leído y discutido entre los teóricos del genocidio, es el argumento del autor sobre la intencionalidad genocida por parte de Estados Unidos. Si bien los ataques se expresaron como cuestiones políticas en el marco de una guerra, el autor retomó la distinción jurídica entre intención y motivo, que, a su vez, sigue siendo actual y de gran importancia para nuestra comprensión del genocidio indígena. El criterio de doble intencionalidad como elemento decisivo para la identificación de los delitos de genocidio toma como referencia, no las consecuencias de las acciones, sino la intención que las motivó. En este sentido, aunque el colonialismo europeo resultó directamente en la extinción de miles de pueblos indígenas, su propósito como sistema no siempre estuvo directamente asociado con una retórica de destrucción y exterminio indígena.

Es como si, aun sabiendo que el éxito del colonialismo estuvo directamente ligado a la eliminación del componente nativo de esos territorios, esto no fuera un genocidio, ya que su destrucción no fue el fin en sí mismo. Esto es particularmente preocupante en vista de la violencia contra los pueblos indígenas porque, históricamente hablando, la responsabilidad de los perpetradores de la violencia contra los pueblos indígenas permanece oculta. En el caso de la Shoah, se encontraron muchos documentos y escritos que informaban sobre procedimientos genocidas. Hay registros de intelectuales que contienen racismo manifiesto, acciones militares, planos y dibujos de campos de concentración que podrían considerarse criterios de intencionalidad. Esto no siempre es el caso, especialmente en el presente, cuando las intenciones que sustentan acciones que llevan a la muerte a los indígenas son encubiertas, entre otros subterfugios, por la supuesta burocracia impersonal del aparato estatal.

Por ejemplo, el primer registro que encontré de una investigación de genocidio contra pueblos indígenas en Brasil choca directamente con este tema y es planteado por Leo Kuper en su libro *Genocide* (1981), precisamente, como un ejemplo del problema que involucra la controversia en torno a la intencionalidad que señala como un atajo para escapar de la culpa y la rendición de cuentas por las atrocidades. Un miembro del congreso brasileño, ante las acusaciones de genocidio contra indígenas en la cuenca del río Amazonas, respondió:

... Los crímenes cometidos contra la población indígena brasileña no pueden calificarse de genocidio, ya que los criminales involucrados nunca eliminaron a los indígenas como grupo étnico o cultural. En consecuencia, faltaba la especial malicia o motivación necesaria para caracterizar la ocurrencia de genocidio. Los delitos en cuestión se cometieron por motivos exclusivamente económicos, y los autores actuaron exclusivamente para apoderarse de las tierras de las víctimas (Naciones Unidas, 1969, citado en Kuper, 1981, p. 34; mi traducción).

Como menciona Kuper, hay víctimas y verdugos, pero si no hay intención de diezmar al grupo, no sería un crimen de genocidio. Esta alternativa ha sido una constante en relación al genocidio indígena, ya que no se toman como referencia los efectos de las acciones, ni la versión de las víctimas sobre cómo son afectadas por determinadas políticas y acciones gubernamentales. Solo se tiene en cuenta la intención *manifestada* por los verdugos.

Para los pueblos indígenas, existieron numerosas políticas y prácticas que, si bien tenían efectos genocidas, sus intenciones estaban camufladas o teñidas de retórica civilizatoria e integracionista. Este es el caso del Servicio

de Protección Indígena (SPI), que, de 1910 a 1967, funcionó como una institución total basada en el control de todos los aspectos de la vida cotidiana indígena y cuyo objetivo era inculcar los llamados valores civilizados, a través de, por ejemplo, la prohibición de hablar la lengua materna, la realización de las prácticas culturales, el acceso a la alfabetización, la imposición de amor y respeto por los símbolos de la nación, la enseñanza de técnicas de costura para mujeres y agricultura para hombres (Lima, 1995).

Se trataba, por tanto, de una política oficial de integración que tenía como objetivo desindianizar al indio, removiendo todo lo que le diera una identidad étnica diferenciada (Ribeiro, 1977; Ramos, 1997). Instituciones como esta están por toda América y Oceanía. Recientemente, resurgió el debate en torno a los internados indígenas en Canadá, como en Australia, como prácticas gubernamentales que secuestraban a niños indígenas de la familia para que fueran criados lejos de sus valores culturales, luego de que en estos lugares se encontraran miles de tumbas de niños que, retóricamente, eran dirigidos a la educación de los indígenas²². Sus intenciones casi siempre estaban enmascaradas por el uso de un léxico elegido estratégicamente para parecer benigno, como “protección”, “atracción”, “asimilación”, “educación”, “civilización”, “progreso”, “desarrollo local”, al fin y al cabo, todos se convirtieron en sinónimo de “destrucción”.

Cuando no están ampliamente naturalizadas, estas prácticas se consideran genocidio cultural o etnocidio en el discurso político (Clastres, 2004; Viveiros de Castro, 2016; Monteiro, 2007). Sobre esta tendencia, Patrick Wolfe (2006) sugiere que el uso de otros términos para calificar tecnologías genocidas aplicadas a pueblos indígenas, con el uso de adjetivos o categorías específicas, como indiocidio, etnocidio, genocidio cultural, genocidio colonial, genocidio extenso e incluso ecocidio (Eichlar, 2020), resultan sistemáticamente en la descalificación del delito, visto como más leve que los casos “verdaderos y preocupantes” de genocidio “físico”. Desde el punto de vista jurídico, esta tendencia también es problemática, ya que el genocidio está debidamente tipificado como delito en diferentes esferas de la justicia internacional, mientras que otros abusos no.

Otro desafío que enfrentan los pueblos indígenas cuando buscan acceder al paradigma del genocidio es demostrar el carácter letal de prácticas que, desde una perspectiva occidental, no se perciben como claramente violentas. En cierto modo, las rutinas administrativas aplicadas no solo a la

²² “O que se sabe sobre descobertas de túmulos de crianças indígenas que chocam o Canadá”, *G1*, 1/7/2021 <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/07/01/o-que-se-sabe-sobre-descobertas-de-tumulos-de-criancas-indigenas-que-chocam-o-canada.ghml>. Último acceso: 10/08/2021.

comprensión del genocidio, sino también a la investigación e investigación de acusaciones, operan con criterios eurocéntricos que siempre pesan en contra de los indígenas.

Súmese a esto el protagonismo del arquetipo de la Shoah, que destaca la fusión entre tecnología, burocracia e institucionalización de la muerte, con imágenes que evocan la barbarie de las cámaras de gas y los cadáveres amontonados, y tenemos un escenario ideal para esconder la creatividad humana, cuando se trata de usar tecnologías letales contra los Pueblos Indígenas. Al hablar del plan de eliminación indígena en las sociedades coloniales, Patrick Wolfe describe con precisión la cantidad de posibilidades y tecnologías genocidas que engloban el asesinato, la persecución, la esclavitud, las políticas oficiales para fomentar el mestizaje, los intentos de erradicar el carácter inalienable y colectivo de las tierras indígenas, las concepciones individualizadas de ciudadanía, secuestros y sustracción de niños, políticas de esterilización, prácticas de evangelización y conversión religiosa, resocialización en instituciones totales como misiones e internados ... (Wolfe, 2006, p. 388).

Como bien sabía Lemkin, un plan genocida se compone de innumerables acciones artificiales que pueden ir desde asesinatos en masa hasta prácticas sutiles y refinadas para destruir lo básico en la vida grupal (Woolford, 2015, p. 11). Identificar la letalidad de ciertas acciones dentro del espectro de acción de las políticas de genocidio es, invariablemente, atravesar fronteras de significados culturalmente atribuidos a nociones no solo de muerte, morir y matar, sino también de vida y del buen vivir, según lo que es esencial al grupo.

Los recientes ataques a los derechos indígenas perpetrados por el presidente Jair Bolsonaro inciden directamente en la negación y destrucción de una dimensión vital para los pueblos indígenas, entendida en la figura de sus territorios y de aquello que convencionalmente se denomina medio ambiente. Si en la mirada no indígena, tierra y territorio equivalen, respectivamente, a unidades de producción y dominio, en la perspectiva indígena, el territorio constituye una dimensión vital e inseparable de su propia existencia. Las medidas gubernamentales que operan contra la demarcación y destrucción de lo que conforman los territorios indígenas son, quizás, uno de los principales frentes de acción del plan de genocidio indígena denunciado por APIB por comprenderlos como esenciales para la vida grupal.

Además, tales medidas implican el sometimiento deliberado del grupo a condiciones de existencia que conducirán a su destrucción física, total o parcial, ya que destruyen ecosistemas, contaminan las aguas de ríos y manantiales con mercurio, deforestan y generan incendios, alentan el *grilagem* de tierras y la invasión de mineros en estos espacios.

Otro elemento importante es la dimensión numérica como criterio de gravedad y extensión de los hechos. ¿Cuántas personas necesitan morir para

tener un genocidio? Según la convención, se entiende por genocidio determinados actos cometidos con la intención de destruir, *total o parcialmente*, a un grupo étnico. En el caso de los pueblos indígenas, ¿qué constituye una parte del todo? Tenemos grupos indígenas en Brasil, como los Akunt'su, que, según Tavares (2020), tienen solo tres miembros, por lo que solo dos individuos representan más de la mitad de todo el grupo.

También podemos argumentar que, de alguna manera, todos y cada uno de los indígenas son una parte importante de su grupo. Esto sigue siendo una cuestión abierta a las subjetividades interpretativas por parte de los profesionales del derecho a quienes les resulta difícil establecer criterios objetivos que determinen cuándo un determinado conjunto de actos violentos constituye un acto genocida o “solo” un crimen atroz (Meiches, 2019, p. 82).

Este tema llevó a algunos países a adoptar el texto de la convención con algunas adiciones, como Estados Unidos, que agregó el término “sustancial” para especificar el grado de destrucción necesario para componer un genocidio (Meiches, 2019, p. 86). Esta operación solo genera más indeterminación lingüística, ya que no es posible medir qué términos son “sustanciales”, “significativos” e incluso “serios”, imprecisos, siempre sujetos a cuestionamientos. La noción de gravedad generalmente apunta a ideas difusas sobre el alcance de los riesgos derivados de la desaparición de un grupo. Sin embargo, lo que no debemos perder de vista es que la creación del concepto de genocidio debe tener la función de priorizar, no la severidad de la violencia que justifica el castigo de un veredicto, sino la identificación de focos de tensión potencialmente genocidas, con el fin de evitar que eso suceda. En este sentido, la propia noción de gravedad parece intrascendente, ya que la convención no debe esperar a que la violencia empeore para actuar después.

La letalidad de las prácticas y tendencias en el campo de la violencia intergrupal solo puede entenderse verdaderamente si las víctimas pasadas y potenciales pueden participar en un proceso de escucha intercultural que revele las bases esenciales de la vida de su pueblo *en sus propios términos*. Negarse a este tipo de procedimientos genera rutinas jurídicas y administrativas excluyentes y coloniales que, encerradas en sí mismas, siguen protegiendo a sujetos privilegiados en nuestros países, negando el acceso a la justicia a pueblos históricamente marginados y subyugados por el colonialismo.

Podemos ver otra falla importante en la convención para la prevención del genocidio en la poca importancia que le da a la experiencia de las personas que se ven a sí mismas como blanco de actos genocidas. El carácter letal de las prácticas y tendencias en el campo de la violencia entre grupos solo puede entenderse verdaderamente si las víctimas pasadas y potenciales pueden ser parte de un proceso de escucha intercultural que muestre los fundamentos esenciales de la vida de su Pueblo en sus propios términos.

Rechazar este tipo de trámites genera rutinas legales y administrativas excluyentes y coloniales que, encerradas en sí mismas, continúan protegiendo a los privilegiados de nuestros países, negando el acceso a la justicia a pueblos históricamente marginados y subyugados por el colonialismo.

Aún sobre la constitución de grupos, enfatizo que los genocidios y masacres indígenas casi siempre se recuerdan con referencia al etnónimo de un pueblo específico. En este sentido, la Masacre de Haximú se refiere a un genocidio Yanomami, y la Masacre de Boca do Capacete a un genocidio Tikuna. Actualmente, como mencioné anteriormente, las acciones del movimiento indígena toman como referencia, no a este o aquel pueblo, sino a la amplia categoría colonial de indio e indígena para hablar de un genocidio contra las más de 300 etnias indígenas que aún existen en el país.

La denuncia contra el presidente Bolsonaro presentada ante la CPI por APIB describe acciones que afectan y amenazan la vida de todos los Pueblos Indígenas, lo que representa un cambio sustancial en la forma en que se enmarcan las acciones del presidente.

Si bien, al describir el impacto de las invasiones, deforestación, minería y pandemias, el documento priorice algunos casos, como el de los indígenas aislados y de contacto reciente y los Yanomami, los casos de los pueblos Munduruku, Tikuna, Kokama, Guajajara, Terena, Guarani-Kaiowá, Guarani-Mbyá y Kaingang son ejemplos categóricos que buscan sustentar, no la tesis de genocidios específicos, sino el funcionamiento del plan genocida diseñado contra todos los pueblos indígenas.

Consideraciones finales

Si elaborásemos una genealogía o una historiografía de las instituciones de la sociedad no indígena, tendríamos una narrativa de cómo fueron hechas por blancos para blancos. Por lo tanto, no debemos sorprendernos con las dificultades de las cortes y tribunales internacionales para interpretar y tipificar el crimen de genocidio contra los pueblos indígenas. Así como el Estado fue construido para proteger los intereses de las clases dominantes y sus propiedades privadas, también los sistemas jurídicos fueron elaborados dentro de este marco conceptual y político.

Son los pueblos indígenas quienes, conscientes de estas limitaciones, se han organizado para intervenir en estos espacios, mediante la formación de sus propios juristas, antropólogos, historiadores y tantas otras especializaciones necesarias para que avancemos en la lucha por la justicia y por un futuro pleno para nuestras comunidades. La problemática aquí abordada refleja dificultades que no son arbitrarias, nuevas o meras consecuencias de desencuentros interétnicos. Por el contrario, dan fe del legado secular de la

ceguera selectiva al fenómeno de la diferencia y la alteridad en el ordenamiento jurídico occidental. Al final del día, estos procesos también actúan como parte de una arquitectura para invisibilizar la existencia de los mundos indígenas.

Referencias bibliográficas

- Baniwa, B.; Tuxá, F. C. y Terena, L. E. (2020). Apresentação. En *Vukápanavo*, Revista Terena, 3, Out/Nov. Corpus ID: 161981651
- Bastos, F. L. (2018). *Genocídio indígena no Brasil: o desenvolvimentismo entre 1964-1985*. Editora Juruá.
- Bischoping, K. y Fingerhut, N. (2008). Border Lines: Indigenous Peoples in Genocide Studies. *Canadian Review of Sociology/Revue Canadienne de Sociologie*, 33(4), 481-506.
- Bourdieu, P. (2012). *O poder simbólico*. Bertrand Brasil.
- Cesáire, A. (2020). *Discurso Sobre o Colonialismo*. Veneta.
- Churchill, W. (1997). *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas, 1492 to the Present*. City Lights Books.
- Clastres, P. (2004). Do Etnocídio. En *Arqueologia da Violência*. Cosac & Naify. shorturl.at/ortV0
- Cruz, Á. R. S. (2018). *Relatório Figueiredo: genocídio brasileiro*. Lumen Juris Direito.
- Curthoys, A. y Docker, J. (2011). Introduction. Genocide: definitions, questions, settler-colonies. *Aboriginal History Journal*, 25.
- De Castro, E. V. (2017). Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro. *Mimeograph*, undated. shorturl.at/glx78
- Denevan, W. M. (1992). The pristine myth: the landscape of the Americas in 1492. *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3), 369-385.
- Eichler, L. J. (2020). Ecocide is genocide: Decolonizing the definition of genocide. *Genocide Studies and Prevention*, 14(2), 104-121.
- Evans, R. y Thorpe B. (2001). The massacre of Aboriginal history, *Overland*, 163, 21-39.
- Fanon, F. (1979). *Os Condenados da Terra*. Editora Civilização Brasileira.
- Grondin M. y Viezzer, M. (2018). *O maior genocídio da história da humanidade: Mais de setenta milhões de vítimas entre os povos originários da América*. GFM Gráfica & Editora.
- Hinton A. L. (2002a). *Annihilating difference. The anthropology of genocide*. University of California Press.
- Hinton A. L. (Ed.). (2002b). *Genocide. Anthropological reader*. Blackwell.
- Hinton, A. L.; La Pointe, T. y Irvin-Erickson, D. (eds) (2013). *Hidden genocides: Power, knowledge, memory*. Rutgers University Press.

- Jahoda, G. (1999). *Images of savages: Ancient roots of modern prejudice in Western culture*. Routledge.
- Kuper, L. (1981). *Genocide. Its political use in the twentieth century*. Yale University Press.
- Lemkin, R. y Frieze, D. (2013). *Totally Unofficial: The Autobiography of Raphael Lemkin* (First Edition). Yale University Press.
- Lima, A. C. D. S. (1995). *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil*. Vozes.
- Meiches, B. (2017). Speaking of Genocide: Double Binds and Political Discourse. *Genocide Studies and Prevention*, 11(2), 36-52.
- Meiches, B. (2019). *The Politics of Annihilation: A Genealogy of Genocide*. University of Minnesota Press.
- Monteiro, J. (2007). Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais. *Tempos índios: Histórias e narrativas do novo mundo*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim, 25-65.
- Oliveira F. J. P. (2016). *O nascimento do Brasil e outro sensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Contra Capa.
- Pagden, A. (1986). *The fall of natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge University Press.
- Pereira, F. D. L. B. (2018). *Genocídio indígena no Brasil: o desenvolvimentismo entre 1964 e 1985*. Juruá.
- Ramos, A. R. (1998). *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. The University of Wisconsin Press.
- Ramos, A. (2018). ¡Vivos, contra todo y contra todos! Los pueblos indígenas de Brasil enfrentan el genocidio. *Revista de Estudios Sobre Genocidio*, 13, 81-101.
- Ribeiro, D. (1970). *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno* (vol. 77). Civilização brasileira.
- Santos, C. F. (2017). *Genocídio Indígena no Brasil: Uma mudança de paradigma*. Ed. Del Rey.
- Sartre, J. P. (2012). On Genocide. En FISK, Robert, *Genocide Old & New*. Spokesman Books.
- Stannard, D. E. (1995). *American Holocaust. The Conquest of the New World*. Oxford University Press.
- Tavares, L. K. (2020). *Vivendo no "vazio": Relações entre os sobreviventes Kanoê e Akuntsú da Terra Indígena Rio Omerê (RO)*. Dissertação [Mestrado em Antropologia]-Universidade de Brasília.
- Wolfe, P. (2006). Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Studies*, 8(4), 387-409.
- Woolford, A. (2015). *This benevolent experiment: Indigenous boarding schools, genocide, and redress in Canada and the United States (Indigenous Education)*. University of Nebraska Press.

GENOCIDIOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA CONCEPTOS Y MÉTODOS DE EXPLORACIÓN

Carlos Salamanca Villamizar¹

Las enormes movilizaciones sociales que, en diferentes momentos de este siglo, intentaron impulsar cambios profundos, con sus particulares características, tiempos y formas, en países latinoamericanos como Argentina, Colombia o Brasil, pueden ser interpretadas como un claro posicionamiento contra las violencias (de Estado, principalmente) en el pasado reciente. En términos generales, esas movilizaciones se propusieron –y muchas veces significaron, avances para millones de personas históricamente encerradas en trampas de exclusión, marginación y violencia. En esas luchas por ampliación de derechos, garantías, dignidad y equidad, la memoria, la verdad y la justicia han sido base, fuerza e inspiración fundamentales.

No obstante, esas movilizaciones fueron contemporáneas a acciones sistemáticas de ecocidios y violencias masivas contra los pueblos indígenas en toda América Latina, impulsadas con la expansión y consolidación del extractivismo. Aún más, los mencionados avances vienen haciendo evidente que existen también regiones, zonas, experiencias y sujetos menos visibles a la hora de ver la violencia, hacer memoria, reconocer deudas históricas e intentar restituir aquello que ha sido roto o destruido mediante la violencia. En efecto, en esas zonas de invisibilidad, en esas multitudes sin reconocer, en esas violencias acalladas, los indígenas ocupan un lugar central.

Hoy, ya nuevos nacionalismos de soberanías en peligros imaginados, ya nuevas viejas moralidades articuladas al libre mercado, la propiedad privada o el “desarrollo”, ya el afán de lucro inmediato, ya el hambre voraz por las tierras y los recursos, reeditan la imagen de los indígenas como enemigos, obstáculo, excedente o figura amenazante. Las nuevas formas de producción como el monocultivo y el extractivismo, pero también el narcotráfico

¹ Investigador Independiente Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Instituto de Geografía “Romualdo Ardissoni”, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: salamanca.carlos@gmail.com

y la minería ilegal, traen consigo nuevas formas de exclusión y de despojo y nuevas formas de violencia a gran escala que, aunque involucran la vida y la supervivencia de pueblos enteros, parecen no suscitar en las sociedades latinoamericanas mayor preocupación; ¿se han consolidado aquellos márgenes inaceptables de tolerancia frente a la violencia y la muerte? ¿Hay muertes que por habituales se han hecho tolerables? O peor aún, ¿Hay formas del genocidio que en las naciones latinoamericanas se normalizan por estar situadas en los márgenes de lo posible?

Las contribuciones que componen este libro demuestran varias cuestiones de importancia. Primero, en América Latina recurrentemente se han cometido genocidios contra los pueblos indígenas impulsados no solo por los imperios coloniales europeos del Antiguo Régimen, sino por las jóvenes naciones americanas. Segundo, esas prácticas genocidas, han sido llevadas por –o han contado con la participación activa– de actores no estatales. Tercero, la actitud de los Estados y sociedades latinoamericanas frente a estos genocidios se caracteriza, en su mayor parte, por el ostracismo, el silencio, la negación y la impunidad. Por último, apoyándome en las contribuciones que se presentan aquí, quisiera argumentar que existen, al menos, tres elementos transversales en los genocidios indígenas en América Latina. Primero, el genocidio indígena como un elemento instituyente. Segundo, la importancia de la dimensión territorial de esas prácticas genocidas. Tercero, las tensiones acerca de su visibilidad. Concluiré refiriéndome a las formas que han tomado las prácticas de memoria y de búsqueda de verdad y justicia. Introduzco este periplo haciendo brevemente referencia a las metodologías utilizadas para analizar los genocidios y las prácticas genocidas.

Investigar el genocidio

Tal como nos muestran de una u otra forma todos los capítulos que se incluyen en esta compilación, al investigar sobre prácticas genocidas contra pueblos indígenas estamos frente a investigaciones que tienen mucho de rompecabezas por armar, que están plagadas de zonas de sombras y que requieren de herramientas que permitan una comprensión detallada de los acontecimientos. Los trabajos que aquí se incluyen dan cuenta del uso de cartografías, de la imagen, de líneas de tiempo y del cruce de coordenadas espacio-temporales. Estas herramientas contribuyen a “entender” los genocidios en su pluralidad y desde los contextos históricos y geográficos en los que se producen, en sus formas de desplegarse en el espacio y los cuerpos de las víctimas hasta en sus efectos en las trayectorias personales y sociales de quienes fueron objeto de violencia. Con cada vez más frecuencia se recurre

a este tipo de mediaciones como pieza fundamental a la hora de documentar los hechos y exigir justicia.

A partir de las contribuciones que aquí se presentan, es importante destacar el carácter procesual, colectivo y colaborativo de elaboración de narrativas que en sí mismas son una herramienta supremamente poderosa no solo para la búsqueda de memoria, verdad y justicia; también lo son para la construcción de sentido en torno a la violencia y sus legados, la investigación como ejercicio de comprensión y el despliegue de una lectura crítica.

Frente a la impunidad y el genocidio como amenaza latente, muchos pueblos han optado por un silencio estratégico que llega incluso a inscribirse como regla de silencio en la esfera familiar; no solo no es posible hablar *de eso*, simplemente no es posible *hablar* en el idioma propio, e incluso frente a la amenaza del exterminio construida sobre la evidencia de una experiencia colectiva, se percibe como alternativa esconderse en el cuerpo apariencia de otro, intentar devenir otro. Así pues, la indagación sobre las prácticas genocidas pasa por un proceso de reconstrucción que, a veces, se hace no con sino a pesar de los destinos y formas de resistencia iniciales que esa misma violencia produjo.

En varios de los capítulos se da cuenta de la importancia de las cartografías; además de utilizarse como referencia fundamental para situar los acontecimientos, los mapas son también utilizados para mostrar el paisaje político de propiedades privadas extendiéndose sobre tierras y territorios de ocupación tradicional en cuyo contexto se producen las violencias. También es pertinente subrayar la utilización de mapas históricos que dan cuenta del registro de territorialidades indígenas posteriormente avasalladas con la expansión de los Estados Nación. Finalmente, vale la pena mencionar que acordar referencia espacial a los acontecimientos de violencia puede habilitar un análisis más profundo de las huellas y de los impactos territoriales, y en esa línea, formas de justicia más acordes con las formas de las violencias infringidas. Teniendo en cuenta los desarrollos tecnológicos y un acceso cada vez más generalizado a herramientas de georreferenciación, el desarrollo del conocimiento cartográfico en relación con las prácticas de violencia y de genocidio, prometen contribuir a nuevas comprensiones de sus causas, formas y consecuencias.

Otra mención aparte merece el uso de la imagen y de la fotografía. Los usos de la imagen frente al genocidio y la violencia masiva contra los pueblos indígenas tienen una larga tradición que se remonta, en la era moderna, al siglo XVI a la conquista de América y al proceso de colonización subsiguiente. Algunas de las tradiciones propias del siglo XIX, ya bajo la impronta de los procesos de construcción nacional, pueden observarse en el capítulo de Briones quien demuestra cómo el genocidio y la conquista territorial son

negados y ocultados al representarse por su revés, es decir, mostrando a los militares como vencedores y a los indígenas como capturados y vencidos. Se representan los vencedores y la victoria; no la muerte a gran escala de los vencidos ni la tragedia de su derrota. En una línea histórica imaginada sobre las representaciones del genocidio, el capítulo de Rodrigues da cuenta de varios cambios fundamentales en esos regímenes de visibilidad donde son las empresas y no el Estado, los latifundistas y no los generales, los trabajadores y no los militares, quienes orgullosos aparecen sosteniendo las banderas de una frontera productiva que se expande sobre la muerte de miles de indígenas capturados y sometidos. Aquí es pertinente subrayar también la aparición de una clásica paradoja colonial en la que los indígenas son representados confraternizando con aquellos quienes llevan enfermedad y muerte, o con quienes se proponen resguardar las culturas indígenas como mundos en extinción a nombre de un patrimonio universal ilusoriamente susceptible de ser rescatado de su destrucción. Con las políticas del reconocimiento en los años noventa se dieron grandes cambios en las políticas de la representación de los que dan cuenta los capítulos de Mapelman, Montero y Jimeno. Entre otros, quienes hablan son los indígenas y no los victimarios; las imágenes muestran la vida cotidiana de los supervivientes y sus luchas por la memoria; los espacios representados son los domésticos, lo del cuidado y de la vida. En estas narrativas, el silencio y el olvido son impugnados a través del testimonio que guía –y no al revés, la investigación histórica con y desde las imágenes: de archivo, documentales, testimoniales. El breve recorrido que es posible realizar a partir de las contribuciones de este libro sobre las políticas de la imagen frente a las prácticas del genocidio concluye con las imágenes que aparecen en los capítulos de Benites y de Cruz, como anverso y revés de un mismo campo. En el primer caso, las fotografías de la violencia en Mato Grosso do Sul nos devuelven a la realidad contemporánea de un mundo de imágenes donde los indígenas se ven forzados a documentar la masacre *en curso* a través de sus teléfonos móviles con la idea de difundir, hacer público, denunciar. Las imágenes incluidas en el capítulo de Cruz, representan la contracara. Miles de indígenas en el epicentro de la política nacional, y proyectándose a nivel global para denunciar las formas contemporáneas de genocidio en el Brasil contemporáneo. Ante el llamativo silencio de gran parte de nuestras sociedades frente a la evidencia de la muerte a gran escala de hombres y mujeres indígenas, es necesario debatir no solo las prácticas genocidas en sí mismas sino los regímenes de representación, inteligibilidad y escucha en el espacio público en el contexto contemporáneo del giro de la memoria y el imperio de la imagen.

Un tercer elemento se destaca en las maneras en que se investiga el genocidio es la producción y redefinición de los archivos. En el trabajo de

Montero sobre las sistemáticas violencias contra el pueblo kankuamo, se refiere la elaboración de un documento propio, *Hoja de Cruz*, donde durante muchos años se fueron registrando uno a uno, los asesinatos contra los integrantes de ese pueblo. La elaboración de ese documento, realizada de manera colectiva y en silencio, evidencia una potente forma de resistencia contra el genocidio: el registro. Iniciativas propias del mismo tipo pueden rastrearse a lo largo de los capítulos que componen este libro. Pero hay también otros archivos; aquellos que parten o surgen desde la investigación académica, artística o documental y se construyen sobre la base de relaciones de confianza que involucran investigadores e indígenas, pero también bibliotecarios, responsables de archivo, funcionarios y operadores judiciales. En esos archivos muchas veces se destacan las pruebas documentales que demuestran la existencia de territorios tradicionales, de comunidades y tradiciones que intentaron eliminarse a través de la violencia. Pero también se revelan pruebas que ponen en evidencia las complicidades gubernamentales, la responsabilidad de sectores no estatales, los impactos de la violencia en los territorios. Son diversas las políticas que deben seguirse con esos archivos y las posibilidades no pueden ser concluyentes. Así como habrá pueblos que prefieren preservar esas memorias aún si las condiciones materiales no son las ideales, habrá otros que preferirán hacerlas públicas. Incluso ninguna de las dos opciones tendría porqué ser definitiva. Pero es importante subrayar que los ecos y derivaciones de esos archivos y legados tienen el potencial de extenderse en el futuro de maneras inciertas. El deber no es solo con las víctimas y con el pasado, es también con las generaciones futuras para quienes esos archivos tienen la posibilidad de ofrecer claves interpretativas de sus futuros presentes.

Además de los frecuentes ejercicios que dieron lugar a los capítulos que aquí se incluyen, este libro, en sí mismo, es producto de una decidida acción colaborativa entre indígenas y no-indígenas. Hablar sobre el genocidio, narrarlo, describirlo, representarlo, es también una práctica de memoria y, a condición de ciertos recaudos, puede devenir práctica política emancipatoria que rompa el silencio e impugne la impunidad y el orden social, cultural y espacial que la violencia produjo. Pero como afirmo al concluir, es necesario permanecer alertas frente a las contradicciones que suelen presentarse frente a acciones de la justicia transicional que pueden ser eficaces, por ejemplo, para inaugurar nuevos tiempos en la política nacional y tener, al mismo tiempo, débiles efectos en los contextos locales.

Tal como se ve reflejado en este libro, el rigor académico es depositario de las posibilidades de justicia al mismo tiempo que el compromiso político es un factor fundamental de la ética académica. Subrayando que compromiso político, indagación rigurosa y una búsqueda permanente de

justicia se articulan en una misma práctica que se sitúa simultáneamente en distintos campos, pasemos a discutir si existe una especificidad en la práctica del genocidio en América Latina.

¿Existe una particularidad en los genocidios indígenas en América Latina?

En su proceso de consolidación y desarrollo, los países de América Latina han llevado a cabo distinto tipo de prácticas genocidas. Aunque este libro se concentra en tres países, numerosas evidencias muestran la recurrencia del fenómeno en otros países como Uruguay, Paraguay, Guatemala, Perú, México y El Salvador.

En segundo lugar, en este libro no se ha abordado la empresa colonial durante la conquista y la dominación europea, contexto frente al que es ampliamente aceptado que el genocidio fue una de las características principales llegándose a reconocer la empresa colonial como un contexto de gran diversidad de formas y expresiones de violencia en cuyo marco emergen y se consolidan toda una serie de territorialidades, subjetividades, lógicas y dinámicas asociadas a esta violencia a gran escala. Los capítulos aquí reunidos dan cuenta, sin embargo, de la continuidad de dichas prácticas durante los procesos históricos de los Estados Nación. Es decir, no como fenómenos inusuales, extraños, disruptivos a aquellos, sino como parte de sus modos de desarrollo y consolidación.

Con diversas particularidades y distintos niveles de intensidad, a finales del siglo XX se impulsaron importantes reformas en la mayoría de los países de la región que implicaron diferentes grados de reconocimiento la existencia y preexistencia de los Pueblos Indígenas, de sus formas de organización social y política, de sus culturas y epistemologías que, sin duda, dieron lugar a avances significativos en el reconocimiento de sus derechos. De una u otra forma, estas políticas contribuyeron además a la búsqueda por la verdad y la justicia de los distintos casos de genocidio aquí analizados. Aunque con enormes limitaciones, esas políticas han buscado impedir la repetición, pretendido una verdadera judicialización de los responsables e intentado poner fin a la impunidad dentro del horizonte de lo posible (volveré sobre este punto). En la primera parte de este libro se da cuenta de los mecanismos a través de los cuáles organizaciones indígenas, académicas, académicos y agentes judiciales han impulsado estos procesos a diversas escalas.

Ya centrándonos en la casuística del genocidio, en los distintos capítulos de este libro se presentan elementos transversales como la centralidad de la cuestión de “la raza”, la exaltación de una mitología civilizatoria y la escritura permanente de la frontera con gramáticas de la identidad y la alteridad.

Las causas de la violencia en cada país se manifiestan también de maneras particulares en función, entre otros, de la cultura política, las formas de producción económica, e incluso, los niveles de reconocimiento logrados por los pueblos indígenas a lo largo de varias décadas de relación con los Estados Nación. En unos casos, se hacen más presentes los genocidios de soberanía y de frontera; en otros los genocidios “accidentales”, imprevistos, aquellos en los que la muerte a gran escala de decenas de pueblos se presenta como un mal necesario del desarrollo, la expansión agrícola o la acumulación del capital; y existen también, prácticas genocidas represivas y de contrainsurgencia. En este campo de la muerte deliberada a gran escala que es preciso comprender, pueden identificarse también prácticas genocidas de abandono. Incluso, hoy en día se producen genocidios clandestinos, silenciosos, que se ejercen lentamente. Frente a tal diversidad, podemos preguntarnos entonces, ¿Qué implica, en términos de la construcción de una forma de ejercicio del poder de los Estados latinoamericanos, la recurrencia al genocidio como una de sus formas de espacialización?, ¿de sus formas de ejercer el poder?, ¿de construir soberanía?, ¿Qué significa que el genocidio en sus distintas formas se haya edificado como fundante? ¿Cómo mecanismo de preservación del “orden”? ¿Cómo mecanismo de “protección” del “alma nacional”? ¿Cómo consecuencia inevitable del “desarrollo”? ¿Hay algún elemento transversal a todos estos casos? ¿Alguna característica común?

Genocidios y procesos de consolidación de los Estados Nación

En su trabajo pensado desde la Patagonia argentina, Claudia Briones hace referencia a la manera que, en Argentina, un conjunto de mitologías nacionales de la identidad hizo de la invención del Desierto y del salvaje una figura de alteridad constituyente en la segunda mitad del siglo XIX sumamente productiva. En Argentina se ven con claridad, los vínculos estrechos entre determinada idea de soberanía, las formas imaginadas de la sociedad nacional y la violencia instituyente expresándose en una geografía compuesta de malones, fronteras y fortines, lugares y experiencias concentratorias. El genocidio emerge aquí como tecnología de disciplinamiento y dispositivo generador de las condiciones de posibilidad de una negación de lo indígena en tanto idea, de los indígenas en tanto sujetos políticos y en tanto simples otros, que se haría reiterativa hasta seguir emergiendo hoy en día como dispositivo de negación, de desconocimiento y exclusión.

Los trabajos de Mapelman y Salamanca ponen en evidencia las prácticas genocidas en el contexto del despliegue de los dispositivos estatales de dominación ya no en el sur del país sino en la región chaqueña, el norte argentino. Ambas contribuciones dan cuenta del rol preponderante de la Comisión Honoraria de Reducciones Indígenas, similar al Servicio de

Protección del Indio en Brasil referido por varios trabajos que se incluyen en esta compilación. En los lugares destinados a tramitar la alteridad estatal, se pone en evidencia la tensión entre sujeción y coerción, el despliegue de dispositivos como la Reducción y el genocidio como resultado trágico –y de alguna manera contrario, a los propósitos mismos de dichos dispositivos que se prometen como agentes de “protección” y devienen de muerte y sometimiento.

Las prácticas genocidas en Brasil, por su parte, nos dan cuenta de la repetición incesante de una mitología civilizadora que se enfrenta a la selva y a los indígenas con la misma vocación de dominación, sometimiento y control. No hay aquí narrativas sagradas de la soberanía; o más bien, la idea de soberanía como mitología del genocidio queda aquí supeditada a un proceso de expansión de la frontera productiva representada como un proyecto civilizatorio en el que se inscriben las instituciones estatales y que un sector de la sociedad como los *garimpeiros* o los *fazendeiros* retoman cada uno a su acomodo, construyendo a los indígenas como pertenecientes a una especie distinta, como integrantes de una humanidad a medias, un colectivo de una apenas humanidad de difícil redención. En estas escenas donde el Estado se hace presente con su ausencia o con su desinterés, las prácticas genocidas se expresan en aquellas acciones de colonos que con armas de fuego emprenden entradas para eliminar indígenas por el hecho de serlo y de habitar territorios ricos en recursos (cómo no evocar aquí las guajibadas en Colombia o la caza de los mal llamados guayaky en Paraguay). Pero esas prácticas de muerte a gran escala también se expresan en el uso deliberado de la enfermedad y del contagio que, habiendo sido dispuestos intencionalmente en alimentos abandonados en lugares estratégicos, recorren después como un fuego los cuerpos y los espacios indígenas destruyendo individuos, familias y comunidades enteras provocando el fin de la vida, la caída del cielo. Finalmente, con “las trampas de obsequios” utilizados en los frentes de colonización, los genocidios contra los indígenas en Brasil dan cuenta del rol desestructurante y destructor del capital, cosificado en mercancías susceptibles de atraer y seducir a indígenas que hasta entonces habían permanecido por fuera de los circuitos de la colonización, la dependencia material y la explotación económica.

Al referirnos al caso colombiano, muy equivocada sería la idea de declarar la ausencia del Estado en el desarrollo de las prácticas de violencia a gran escala que se abordan en este libro. En primer lugar, en el largo despliegue de sus estrategias contrainsurgentes, el Estado colombiano ha procedido una y otra vez a una intensa acción de estigmatización de los indígenas como aliados de las guerrillas, lo que sin duda ha sido suficiente para el desarrollo de prácticas de violencia a gran escala e incluso de exterminio que se extienden hasta

el presente. En segundo lugar, si bien es mucho mayor la diversidad de actores armados que ponen en riesgo la supervivencia de los pueblos indígenas, esos actores están estrechamente implicados con prácticas estatales de control, disciplinamiento pero también de abandono. Como lo muestran los trabajos de Madariaga Cúneo y Montero *et al.*, cuando se refieren a las condiciones actuales de vida del pueblo Wayúu, el genocidio puede darse también por una perversa articulación entre tres elementos: el despliegue de distintas formas de violencia, las prácticas de clientelismo y abandono oficial y un impulso irrestricto a iniciativas extractivistas que limitan cada vez más la autonomía alimentaria de los indígenas. El revés de la muerte masiva de los niños Wayúu es un Estado que, en determinados territorios indígenas, ejerce soberanía a través de la violencia, distribuye los recursos públicos de manera inepta y corrupta e impulsa de manera ilimitada e incondicional el extractivismo convirtiendo ciertas regiones en zonas de sacrificio y a sus habitantes en sujetos susceptibles de ser sacrificados.

Finalmente, el caso colombiano da cuenta, aunque no de manera exclusiva, de la participación recurrente de terceros actores, distintos al Estado, en las prácticas genocidas. Las contribuciones de Jimeno y Montero, muestran a actores diferentes al Estado, aunque articulados este (“disidencias”, narcotraficantes, movimientos armados desmovilizados, paramilitares, delincuentes “comunes”) dispuestos a eliminar por completo si lo consideran necesario a un pueblo indígena determinado si este se encuentra situado en zonas o corredores estratégicos de armas, minerales, materias primas o narcotráfico. Sin embargo, aun en los casos en los que aquellos discursos civilizatorios presentes en otros países no son acogidos de la misma forma en el seno de un Estado como el colombiano, paramilitares, narcotraficantes, guerrilleros, promotores de la minería ilegal o de la acumulación de tierras recurren a prácticas genocidas en contra de los pueblos indígenas. Sí, la muerte a gran escala de los pueblos indígenas en Colombia se encuentra dentro de los límites de lo posible, insistamos, no solo para el Estado sino para una amplia variedad de actores de la economía visible y oculta.

Los genocidios indígenas y su dimensión geográfica o territorial

La importancia del análisis de los procesos y las prácticas genocidas no se deriva exclusivamente de las víctimas individuales y colectivas y de lo que aquello que la violencia destruye. El genocidio como práctica y proceso se extiende a aquello que es producido, ese mundo nuevo que emerge y es instituido a través de la violencia. Y aún más, a aquello que se configura en el desarrollo de dicha práctica: un tipo de poder político, una jerarquía de la producción económica, de invención y exaltación de determinadas formas de la soberanía nacional, de la defensa de las fronteras por encima de las vidas

indígenas, un principio relacional con la alteridad en el que la muerte no está afuera sino adentro. De allí el retorno frecuente de la figura del militar-político como hombre de Estado y defensor de la soberanía que sobrevuela las historias nacionales y que, en momentos de peligro –argumento propio de muchos gobiernos en América Latina durante la vigencia del paradigma de la Guerra Fría, es capaz de ubicar al “terrorista” en el lugar del indígena en su campo paranoide de amenaza y habilitar así la eliminación de aquél como lo haría con este un siglo atrás. A partir de allí, agentes o empresas privadas convertidos en agentes coloniales privilegiando una y otra vez, la sobreexplotación de sujetos y territorios y la acumulación económica sobre la supervivencia de Pueblos Indígenas enteros. A partir de allí, Estados y empresas, desplegando geografías binarias de exclusión e inclusión, inscribiendo en el territorio muerte a gran escala en nombre de una acción civilizadora. Es decir, la práctica del genocidio *produce* al inscribir la muerte a gran escala en los repertorios de lo posible.

A través de los distintos capítulos aquí reunidos hemos visto que, en el caso de los pueblos indígenas, el proceso por el cual un sujeto colectivo deviene enemigo o amenaza, tiene una importante dimensión espacial. Naturalmente, la consideración de cualquier territorio indígena como “estratégico”, “zona de frontera”, “tierra baldía” o “zona roja”, es el resultado de un largo proceso histórico de constitución abierto también al despliegue articulado de estigma social y estigma territorial en el que el Estado tiene un rol fundamental. Del mismo modo que la construcción de un pueblo indígena como peligroso o amenazante es el resultado de la acumulación histórica y sedimentada de una mirada colonial y de procesos esencialistas de alterización de poblaciones y territorios.

Las continuidades y similitudes que las prácticas genocidas muestran en diferentes países de la región son razón suficiente para sostener la necesidad de una perspectiva a múltiples escalas. Es decir, sensible a las texturas de lo local, atenta a las características y dinámicas nacionales e inscrita en una escala más amplia, de América Latina como región.

Las contribuciones que se presentan en este libro demuestran que en el campo de las prácticas genocidas, existe toda una dimensión espacial, un plano en el que todo el proceso social que es el genocidio se escribe en términos espaciales. La muerte masiva son las tierras robadas. Los legados de la muerte son los territorios tradicionales que no existen más o que permanecen ocultos debajo de las plantaciones de los colonos, las obras de infraestructura o las instalaciones militares; y esos legados son también esa otra cosa (ciudad, puerto, autopista, represa, plantación) que, haciendo tabula rasa de lo destruido, se yergue triunfante. De manera coherente con el circuito, la reparación son las tierras y es el territorio. Y la impunidad son las

tierras en las manos de los victimarios y son los territorios en ruinas por la minería, los cuerpos dañados por el alcohol y los vínculos rotos por el dinero en aldeas nuevas, ya en ruinas desde su creación, miserables en su comodidad aparente y distantes de los territorios tradicionales y de vida donde la vida simplemente no puede ser vivida.

Actualmente se presentan disputas y negociaciones frente a la verdad y la memoria y la justicia bajo la forma de aquello que Briones denomina rumores de pasados no cerrados, pero también deberíamos discutir sobre el sentido de lo instituido. ¿Cómo la condición de aquellos lugares concentracionarios que se instalaron en aquellas tierras recién conquistadas, aparece en el presente? ¿Cómo pensar, habitar, “trabajar” lugares como Choele Choel, Chimpay, Chichinales, General Roca, Junín de los Andes o Chapelco en la Patagonia? Estas preguntas aluden a la persistencia de una geografía de conquista territorial y de dominación colonial que sigue existiendo hoy en día. Se trata de paisajes poblados de lugares míticos de geografías ‘anteriores’ (y exteriores) al Estado Nación, pero también de violentos procesos de ‘nacionalización’ y violencia estatal.

En este libro se da cuenta de algunos reconocimientos por parte de Estados de su responsabilidad en prácticas genocidas contra determinados pueblos, procediendo incluso a la publicación de informes, pedidos de perdón oficial, conmemoración en efemérides, indemnizaciones y edificación de memoriales. Pero ¿qué sucede con aquellos lugares que siguen siendo habitados y utilizados cotidianamente y que no son objeto de los dispositivos de memoria transicional? ¿Cómo hacer habitables esos lugares heridos por fuera de las políticas de la patrimonialización cuando estamos frente a regiones enteras cuya inmanencia fue inaugurada por la misma violencia creadora?

Regímenes de visibilidad, horizontes de inteligibilidad

Los casos analizados a lo largo del libro muestran que, por razones en las que sería necesario ahondar, las sociedades civiles de los países latinoamericanos se las arreglan para convivir con la evidencia de sendos genocidios de pueblos indígenas enteros. Muchas veces como consecuencia de la invisibilidad, otras de una distancia empática que solo se entiende considerando que existe cierta diferencia ontológica al momento de considerar qué es lo humano o qué vidas merecen respeto y protección.

Desde esta misma línea en que discutimos cómo los regímenes de visibilidad están relacionados con prácticas etnocéntricas frente a la violencia, es preciso subrayar también tal articulación frente a las prácticas de la memoria. Las prácticas estatales de memoria aún se caracterizan por

cierto etnocentrismo que impide pensar en prácticas situadas de memoria y justicia, no solo en relación con las propias formas de tramitar el trauma y el duelo (e incluso con el derecho o deber de hacerlo), sino también con la manera en que la violencia interpela estas poblaciones. Sin embargo, como lo muestran los capítulos de Briones, Mapelman, pero también el de da Silva y Langdon, desde la antropología, la fotografía o el documental es posible impulsar procesos no estatales de memoria de indagación que, de maneras más situadas, generan procesos de memoria, reparación y de reconstitución del vínculo social.

Un aparte merece el trabajo que distintas organizaciones vienen realizando en Colombia produciendo narrativas como el Informe Nacional de Memoria Histórica sobre la violencia contra los Pueblos Indígenas del que el capítulo *Tiempos de vida y muerte* del que aquí Montero *et al.* presentan una versión resumida es una muestra muy importante al permitir vislumbrar la violencia contra los indígenas como un problema que se extiende en el tiempo y en el espacio en todo el territorio nacional y una deuda no solo en materia de derechos humanos, sino ética y política cuyo desafío debería extenderse a toda la sociedad colombiana.

El genocidio como experiencia histórica y como experiencia social involucra no solo a las víctimas sino también a los victimarios. E involucra a la sociedad entera que acepta y que no encuentra ni ofrece los mecanismos necesarios para garantizar la no repetición. Y esto ocurre, no solo en el sentido de las personas específicas involucradas en hechos luctuosos a gran escala como estos; hablo en términos sociológicos de determinadas formas de gobierno, de ejercer poder, de construir soberanía, de edificar el desarrollo o el proceso económico y que, en determinadas ocasiones y condiciones, puede derivar en prácticas de la misma naturaleza frente a pueblos indígenas representados como enemigos o amenaza para la Nación, el desarrollo o el bienestar económico.

De los trabajos que presentamos, a este respecto sobresalen las experiencias de los Guaraní-Kaiowá y de los pueblos indígenas del Amazonas, enfrentados a agentes de colonización y empresas privadas. Es el caso de diversas geografías en que las compañías privadas son hoy evocadas por su rol civilizador de diferentes regiones como la Cia. Matte-Larangeira (Mato Grosso do Sul), la Casa Arana (Amazonas) y la compañía de Carlos Casado (Paraguay). Procesos de civilización ejercidos por agentes privados mediados por la explotación de los cuerpos y los espacios. Otro rasgo es el de los vínculos entre colonización, infraestructura y genocidio que se ponen en evidencia en casos que vale la pena referir como los de Belo Monte sobre el río Xingú e Itaipú sobre el río Paraná en Brasil, Chixoy sobre el río Negro en Guatemala y Urrá sobre el Sinú en Colombia.

Prácticas de memoria y de búsqueda de verdad y justicia

El contraste por comparación, e incluso por oposición que se propone en este libro en tres países de América Latina, pone en evidencia la necesidad de descentramiento de la etnicidad, de la nación y de las metáforas espaciales que le están articuladas, cuestionar su aparente estabilidad y objetividad, mostrar su relatividad.

Con diferencias que son más de intensidad que de sentido, los capítulos presentados muestran la diversidad de los mecanismos de elaboración colectiva del trauma en los que sobresalen el ritual, el relato, la nominación de lugares, pero también el silencio o el evitamiento. La multiplicación de los mecanismos estatales de justicia transicional no debería hacernos olvidar las largas trayectorias de los pueblos indígenas a la hora de activar mecanismos propios y situados de tramitar el trauma y el conflicto; a su vez, el Estado no debería incorporar mecanismos de justicia transicional sin reconocer la pluralidad de las poblaciones afectadas.

Aunque la justicia transicional puede ser criticada por sus limitaciones geográficas, epistemológicas, temporales y metodológicas, también es pertinente reconocer que las experiencias indígenas son cada vez más incluidas en las Comisiones de la Verdad y otros mecanismos de justicia de varios países de la región. En el informe de la Comisión de Brasil presentado en audiencia pública en 2008, se da cuenta, entre otros, de las prácticas genocidas contra los Xetá en el estado de Paraná (1960), los Yanomami en el extremo norte del país (1990), los Avá-canoeiro en el Brasil Central (1970-1980) y los Guaraní en el sur del país. Este tipo de informes y relatorías tienen un frondoso cuerpo de antecedentes como el libro rojo de Roger Casement sobre la violencia en el Amazonas (1912), la Encíclica del papa San Pío X, *Lacrimabili statu Indorum* (1912) y el informe Figueiredo en Brasil publicado en 1967 del entonces fiscal Jader de Figueiredo Correia. Allí se da cuenta de cacerías humanas promovidas con ametralladoras y dinamita lanzadas desde aviones, inoculaciones intencionadas de viruela en aldeas aisladas y donaciones de azúcar envenenadas con estricnina. Y se refiere el asesinato de comunidades enteras, torturas y todo tipo de crueldades practicadas contra los indígenas a lo largo y ancho del país, con un rol protagónico de los terratenientes y los empleados del Servicio de Protección Indígena (SPI).

A la hora de escribir estas líneas se celebra en Argentina el primer Juicio por la Verdad por la masacre de Napalpí (1924) con testimonios, entre otros, de familiares y descendientes de víctimas, un ritual jurídico inédito y de gran importancia que debería habilitar un paso más en el desmonte de la impunidad histórica de estos y otros hechos de violencia

cometidos contra pueblos indígenas en toda la Argentina. En Colombia, la Comisión de la Verdad está ad portas de llevar a cabo la publicación del Informe Final mientras que la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) trabaja activamente en varias investigaciones. En ambos casos se desarrollan sendos reportes sobre la violencia sistemática contra los Pueblos Indígenas y se proponen pasos concretos en el desarrollo de propuestas de reparación acordes a las particularidades y expectativas indígenas. En Brasil, comunidades indígenas, académicas y de la sociedad civil impulsan diferentes medidas contra lo que denuncian como acciones de genocidio contra el pueblo Yanomami por parte del gobierno de Jair Bolsonaro. Sí, las amenazas son todavía latentes, pero las luchas por memoria, verdad y justicia de los pueblos, su vitalidad y su esperanza de pervivencia se siguen demostrando inquebrantables.

La mayoría de las y los autores que participan en esta compilación tienen y han tenido incidencia en el debate público sobre las violencias contra indígenas. Muchos de ellos también son ejemplos claros de obras que pretenden ya no solo dar cuenta de las violencias ejercidas sino incluso proponer un ejercicio de traducción epistemológica mostrando cómo la violencia es la destrucción de la red común y el detonante de desarmonías que se instalan de manera articulada en el cuerpo y en el territorio.

Después del recorrido realizado en este libro resta, sin embargo, una pregunta por realizar, ya formulada en la contribución de Cruz. ¿Es posible reparar el genocidio? ¿Están dadas las condiciones para que las reparaciones sean posibles y efectivas? O mejor, ¿El marco cultural social y político que establecen los Estados Nación ofrece el espacio necesario para imaginar formas de justicia frente a las prácticas genocidas llevadas a cabo contra los pueblos indígenas la mayor parte de las veces por esos mismos Estados o con su anuencia? Crear las condiciones a partir de las cuales sean posibles una memoria y una justicia transformadoras sea tal vez, uno de los retos más importantes que tenemos hacia adelante.

Es una verdad bien conocida. Gran parte de las violencias descritas en este volumen se manifiestan en el presente. Indígenas viviendo en zonas degradadas, contaminadas, inundables o sin agua, expuestas a la pobreza y la enfermedad e inscritas en un orden social de discriminación, están expuestas a la amenaza de nuevas formas de violencia masiva y enfrentados a un consolidado régimen de impunidad. Situándose en América Latina, este libro invita a problematizar las prácticas genocidas y otras prácticas masivas de violencia que han sido ejercidas históricamente contra los

pueblos indígenas. Invita a pensar especificidades latinoamericanas para abordar una problemática que surge y existe sobre la base de determinadas condiciones de posibilidad que permanecen y se reproducen bajo viejas y nuevas apariencias.

Esperamos que este volumen contribuya a poner en la agenda la necesidad de establecer medidas concretas para que en todas las sociedades latinoamericanas nunca más sean tolerables las prácticas de violencia a gran escala contra los pueblos indígenas.

Genocidios indígenas ... Nunca más.

SOBRE LOS EDITORES

Alcida Rita Ramos

Profesora Titular Emérita de la Universidad de Brasilia e Investigadora senior del CNPq (Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Brasil). Entre 1968 y 2005 se dedicó a la investigación empírica entre los Sanumá, subgrupo del Pueblo Indígena Yanomami, en Brasil. Actualmente se dedica al estudio de la trayectoria intelectual indígena en el contexto de la antropología y desarrolla el proyecto “Indigenismo Comparado”, focalizando Brasil, Argentina y Colombia. Además de una centena de artículos, publicó, entre otros libros, *Sanumá Memories: An Ethnography in Times of Crisis* (1995), *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (1998). En septiembre de 2019, organizó el seminario organizado en la Universidad de Brasilia el seminario internacional Genocidio Indígena, base de la presente publicación.

Carlos Salamanca Villamizar

Arquitecto y doctor en antropología por la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS, París), investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Experiencia de más de 15 años de trabajo antropológico con pueblos indígenas en Argentina, Colombia y Guatemala. Se especializa en el análisis de los vínculos y tensiones entre memoria, violencia y espacio.

SOBRE LOS AUTORES Y LAS AUTORAS

Carlos Alberto Benavides Mora

Doctor en Antropología de la Universidad Autónoma de México y Maestro en Sociología de París 3. Coordinador de la Investigación Tiempos de Vida y Muerte: Memorias y Luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia.

Tonico Benites

Profesor, investigador, antropólogo y líder indígena perteneciente al pueblo Guaraní Kaiowá. Es director regional de la Asociación Brasileña de Antropología-ABA. Actualmente es profesor de Pedagogía Intercultural Indígena

en la Universidad Estadual de Mato Grosso do Sul-UEMS. Es asesor y curador de investigación y formación de la colección indígena Guaraní Kaiowá para el Sector de Etnología y Etnografía del Museo Nacional en reconstrucción (2022).

Yaid Ferley Bolaños Díaz

Antropólogo del Pueblo Indígena Nasa, maestrante en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia. Investigador de Tiempos de Vida y Muerte: Memorias y Luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia.

Carlos Arturo Bravo Gutiérrez

Investigador estudiante de la Maestría en Antropología Social. Centro de Investigaciones Estudios Superiores en Antropología Social CDMX. Investigador de Tiempos de Vida y Muerte: Memorias y Luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia.

Claudia Briones

Doctora en Antropología de la University of Texas (Austin) es Investigadora Principal del CONICET y profesora de la Universidad Nacional de Río Negro, en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa). Sus artículos y capítulos de libros hacen foco en derechos indígenas y políticas indigenistas en Argentina, y particularmente involucran la producción cultural y organización del pueblo Mapuche-Tewelche.

Lisinia Collazos Yule

Nació el 27 de julio de 1967, en el departamento del Cauca (Colombia). Se reconoce como líder social indígena del Pueblo Nasa. Fue gobernadora por 3 ocasiones (2007, 2013, 2019) en su resguardo indígena en Timbio, en el centro del departamento del Cauca. En el 2014 fue delegada por la Ruta Pacífica de las Mujeres en los Diálogos de Paz entre el gobierno colombiano y las FARC-EP en la Habana. Fue representante de víctimas en la Comisión de la Verdad y acompañó la presentación del informe de su resguardo ante la Jurisdicción Especial para la Paz en el 2020. Hoy día coordina un proceso de educación para jóvenes y adultos desde la zona norte del Cauca.

Carmen Lucia da Silva

Obtuvo una maestría en antropología en la Universidad Federal de Santa Catarina y un doctorado en la Universidad de Brasilia. Su investigación sobre los Xetá recibió el premio a la mejor tesis de Maestría de 1998 en el concurso ANPOCS/CNPq. Es profesora jubilada de la Universidad Federal

de Mato Grosso, en la que orientó monografías, becarios de Iniciación Científica PIBIC/CNPq y tesis de Maestría. Actualmente es investigadora asociada al Instituto Nacional de Ciencia y Tecnología Brasil Plural.

Adama Dieng

Licenciado en derecho por la Universidad de Dakar (CFPA) y en derecho internacional por el Centro de Investigación de la Academia de Derecho Internacional de La Haya. Fue asesor especial de las Naciones Unidas para la prevención del genocidio e integrante de la junta del Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral y ex secretario del Tribunal Penal Internacional para Ruanda.

Myriam Jimeno

Profesora Emérita de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Fue docente titular del Departamento de Antropología e investigadora del Centro de Estudios Sociales de la misma universidad entre 1973 y el 2016. Fue directora del Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICAH en dos ocasiones (1988-1990 y 1992-1993). Se formó como antropóloga en la Universidad de Los Andes en Bogotá y obtuvo el doctorado en antropología de la Universidad de Brasilia, en Brasil.

Esther Jean Langdon

Norteamericana y coordinadora del Instituto Nacional de Ciencia y Tecnología Brasil Plural, investigadora 1B de CNPq y profesora jubilada de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC). Trabaja en el Brasil desde 1983, donde ha continuado con sus intereses en chamanismo, ritual y narrativa entre los indígenas Siona de Colombia. También ha trabajado con la política de salud indígena en el Brasil. Dirigió la tesis de maestría de Carmen Lucia da Silva (co-autora en su contribución en este volumen).

Valeria Mapelman

Estudió fotografía en Buenos Aires y comunicación audiovisual en Chile donde trabajó en películas de ficción. En el año 2001 co-dirigió, el documental Mbya, Tierra en Rojo, filmado en las comunidades del Valle de Kuña Pirú, provincia de Misiones. En 2005 viajó por primera vez a la provincia de Formosa para trabajar junto a los sobrevivientes de la masacre de La Bomba ocurrida en 1947. Entre 2005 y 2010 produjo y dirigió “Octubre Pilagá. Relatos sobre el silencio” y el cortometraje “La Historia en la Memoria”, como resultado de la recopilación de estos testimonios. Desde entonces integra la *Red de Estudios en Genocidio y Política Indígena*, con la que publicó el libro *Historia de la Crueldad Argentina* coordinado por Osvaldo Bayer. En

el año 2015 publicó el libro *Octubre Pilagá, memorias y archivos de la masacre de La Bomba*, en el que retoma y amplía la investigación realizada junto a los sobrevivientes de la masacre de 1947.

Isabel Madariaga Cuneo

Abogada chilena. Desde el año 2000 al 2013 trabajó en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, (CIDH), organismo independiente y autónomo de la Organización de los Estados Americanos (OEA), con sede en Washington D.C., USA. En la CIDH coordinó la Relatoría sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y la Región de Mesoamérica y Caribe de habla hispana, siendo responsable de la coordinación, preparación y ejecución de informes de casos, temáticos, visitas a países miembros de la OEA, presentación de casos ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, audiencias, entre otros. Actualmente es consultora independiente en derechos humanos e imparte clases sobre la materia.

Luciano Mariz Maia

Jurista brasileño, ex Vicefiscal General de la República de Brasil y profesor del Centro de Ciencias Jurídicas de la Universidad Federal de Paraíba. Es licenciado en Derecho de la Universidad Federal de Paraíba, Master en Derecho de la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres y Doctor en Derecho por la Universidad Federal de Pernambuco. Desde 2012, Fiscal General Adjunto de la República.

Noole Cipriana Palomo

Vive en la comunidad de Qompi, en el centro de la provincia de Formosa, en el Chaco argentino. Hija de Qadeite, sobreviviente de las Masacre de La Bomba, participa activamente en la difusión del caso además de haber sido traductora durante las audiencias testimoniales en el proceso por genocidio contra el Estado argentino. Desde su rol como mujer pilagá, en el año 2010 fue elegida vice-presidenta de la Federación de Comunidades del Pueblo Pilagá, organización integrada por veinte comunidades.

Patrícia de Mendonça Rodrigues

Magíster en Antropología de la Universidad de Brasília y Doctor en Antropología de la Universidad de Chicago, inició una investigación académica con el pueblo Javaé, en el medio del río Araguaia, en 1990. Posteriormente coordinó estudios oficiales sobre la identificación y delimitación de tierras indígenas en Brasil de los pueblos Xavante, Munduruku, Kayabi, Javaé, Karajá y Avá-Canoeiro do Araguaia.

Óscar David Montero De La Rosa

Líder y víctima Indígena del Pueblo Kankuamo. Defensor de los derechos humanos y territoriales en Colombia, miembro de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Magister en Derechos Humanos y Democratización en América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional de San Martín, Argentina y politólogo de la Universidad Nacional de Colombia. En su activismo ha liderado los informes de memoria y desarmonías de la violencia en contra de los Pueblos Indígenas entregados al Sistema Integral para la Paz.

Felipe Sotto Maior Cruz

Indígena del pueblo Tuxá Aldeia Mãe, Rodelas (Bahía, Brasil). Licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad Federal de Minas Gerais (2014), Máster (2017) y Doctor (2022) en Antropología Social por la Universidad de Brasilia. Es Profesor Adjunto de la Universidad Federal de Bahía en el Departamento de Antropología y Etnología.



IWGIA

IWGIA - INTERNATIONAL WORK GROUP FOR INDIGENOUS AFFAIRS



**ABYA
YALA**

EDITORIAL ABYA-YALA, QUITO, ECUADOR



ICANH

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, BOGOTÁ, COLOMBIA



UNR
EDITORA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO, SANTA FE, ARGENTINA

Genocidios indígenas en América Latina

Procesado gráfico integral

UNR EDITORA

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Secretaría de Extensión Universitaria

Urquiza 2050 - S2000AOB / Rosario - República Argentina

www.unreditora.unr.edu.ar / editora@sede.unr.edu.ar

Año 2023

COLECCIÓN
**ESPACIO, POLÍTICAS,
SOCIEDADES**

Todas las naciones americanas se construyeron sobre los escombros de múltiples mundos indígenas. A partir de testimonios e investigaciones realizadas en Argentina, Brasil y Colombia, en este libro se documentan los severos abusos perpetrados por agentes del Estado, colonos y empresas desde el surgimiento mismo de los Estados hasta la actualidad.

El libro ***Genocidios indígenas en América Latina*** (Carlos Salamanca y Alcida Rita Ramos, comps. 2023) tiene como origen un seminario internacional realizado en la Universidad de Brasilia en 2019 y se compone de testimonios de antropólogos, documentalistas, abogados y otros profesionales de la rama judicial, indígenas y no indígenas.

En este momento crítico de la historia de las relaciones interétnicas en el subcontinente suramericano, este libro es una invitación a tomar medidas urgentes de justicia, verdad y no repetición frente a la prolongada e ininterrumpida serie de ataques a los pueblos indígenas y de violaciones a sus derechos.

En últimas, este libro es una declaración:
Genocidios indígenas: ¡Nunca Más!

