

VII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM)

Buenos Aires, 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009

GT Indigenismos e Políticas Indigenistas nas Américas – para uma análise comparativa das relações entre povos indígenas e Estados nos séculos XX e XXI

Primeira versão.

Por favor, não cite sem

autorização das autoras

SEMEANDO NOS CAMPOS DA LEI

Alcida Rita Ramos (UnB- Brasília)

Diana Lenton (UBA - Buenos Aires)

Quando escrevemos sobre povos indígenas é sempre um prazer relatar histórias bem sucedidas. Muitos raros, esses casos indígenas de sucesso têm o efeito de recarregar as nossas energias intelectuais e emocionais, normalmente exauridas pelo que parece uma corrida montanha acima. Além disso, questões bem resolvidas quase sempre transmitem alguma mensagem forte sobre as realidades tortuosas da política interétnica e, nos casos aqui examinados, representam valiosos precedentes para o futuro. É, portanto, gratificante mostrar ao público sul-americano como os Yanomami do norte da Amazônia e os Panará do Brasil Central transformaram a tragédia em benefícios legais. No primeiro caso, esses benefícios não lhes foram outorgados de maneira imediata e nem são conhecidos por todos. Segue-se a descrição de cada um desses casos e uma análise do papel de questões indígenas no

processo hermenêutico que antecede a aplicação da lei. Sustentamos que, enquanto alguns setores da nação e do Estado brasileiros se negam a reconhecer os direitos mais básicos dos povos indígenas, causando-lhes mesmo muitas perdas e danos, alguns legisladores e juristas têm se debruçado sobre a causa indígena e dado prioridade à preservação da justiça como um princípio geral e da reafirmação dos direitos étnicos no caso particular das minorias.

Mientras tanto, en Argentina el tratamiento jurídico de la tragedia indígena está en sus inicios. En este artículo intentamos mostrar las dificultades del reconocimiento legal de la responsabilidad del Estado en ella, a partir del análisis de dos presentaciones judiciales basadas en sendos casos de matanzas: la que sufrieron los Toba y los Mocoví de Napalpí en 1924 y la de los Pilagá de Bomba en 1947, respectivamente. A partir de estos casos, que a diferencia de los casos brasileños sucedieron en la primera mitad del siglo XX, pero se están desempolvando en estos momentos, ensayamos hipótesis acerca de los límites y potencialidades de los nuevos marcos jurídicos para la realización de los derechos políticos –entre ellos, el derecho a la verdad histórica- en el contexto regional.

BRASIL.

Primeiro caso: Yanomami

Em julho de 1993, 16 Yanomami, a maioria mulheres e crianças, foram brutalmente assassinados por um grupo de garimpeiros brasileiros. O crime aconteceu em território yanomami do lado venezuelano da fronteira e causou grande comoção entre as autoridades tanto do Estado venezuelano quanto do brasileiro. Preocupadas

com um possível incidente diplomático, essas autoridades comprometeram-se a colaborar nas primeiras fases da investigação. Embora o crime tenha ocorrido em território venezuelano, o caso foi levado aos tribunais brasileiros porque os assassinos eram cidadãos do Brasil que, na busca cega por ouro, haviam atravessado a fronteira sem muita preocupação com diplomacia.

O massacre chegou aos noticiários um mês depois e tornou-se objeto de muita especulação sobre o exato número de vítimas e os detalhes do morticínio. Foi o contexto propício para que algumas reputações fossem alçadas ou demolidas. Do lado venezuelano, o antropólogo estadunidense Napoleon Chagnon, depois de ganhar as graças do então presidente daquele país, Carlos Andrés Pérez, deposto logo a seguir, aproveitou a ocasião e voou até a área de onde havia sido banido pelas autoridades venezuelanas, com a desculpa de conhecer o povo envolvido e falar sua língua; ele seria, portanto, a pessoa certa para esclarecer a situação. Chegou ao local onde supunha ter ocorrido o massacre um dia depois que o resultado do inquérito havia sido divulgado à imprensa brasileira (Albert 2001a: 82). Chagnon foi então expulso da área yanomami pelo juiz federal encarregado do caso com a justificativa de que estava obstruindo a investigação. Do lado brasileiro, o então presidente da Fundação Nacional do Índio (Funai), Claudio Romero, fazia declarações bombásticas, na verdade, meras conjecturas, à imprensa e ao Congresso Nacional sobre o suposto assassinato de uma aldeia inteira com cerca de 80 pessoas. Quando se desvendou o caso, Romero foi demitido por ter fabricado números falsos para se autopromover.

Criou-se uma delegação, encabeçada por Aristides Junqueira Alvarenga, então Procurador Geral da República, que viajou até a aldeia das vítimas, conhecida como Haximu, e acabou recebendo críticas por ter atravessado a fronteira internacional indevidamente. Na maloca queimada, os membros da delegação viram os sinais do

ódio – panelas de alumínio furadas por uma rajada de balas –, mas não encontraram ninguém, o que levou Romero a imaginar que a aldeia inteira havia sido dizimada. No entanto, nenhum corpo foi encontrado. De fato, o massacre acontecera num acampamento de caça a alguma distância da maloca.

Em Brasília, a Câmara dos Deputados abriu um inquérito ao qual eu fui chamada, na qualidade de etnógrafa dos Yanomami, para elucidar aspectos culturais, principalmente, práticas mortuárias. Para os parlamentares, jornalistas e todos mais, a ausência de cadáveres no local das mortes era um verdadeiro enigma. Com exceção de um único corpo, nenhum outro foi encontrado pela razão etnograficamente óbvia, mas desconhecida de que os Yanomami sempre cremam os seus parentes mortos. Os restos de uma jovem ficaram para trás porque ela estava de visita à aldeia atacada e não tinha ali parentes para cremá-la. Seu esqueleto foi enviado a Brasília para exame policial: duas descargas contra o peito, cabeça e rosto.

O massacre do Haximu circulou pelo noticiário durante semanas antes que se tornasse público o relato acurado do que aconteceu. Na ausência de *corpus delicti*, os parlamentares do estado de Roraima a favor dos garimpeiros e alguns jornalistas chegaram a negar que os assassinatos haviam ocorrido e tentaram reduzir a tragédia a uma piada de mau gosto.

Graças à coincidência de o antropólogo Bruce Albert estar na área yanomami naquele momento, o caso foi esclarecido nos seus mínimos detalhes. Solicitado a ir até a aldeia de Toototobi, no leste do estado do Amazonas, onde se refugiaram os sobreviventes de Haximu, Albert traduziu para o delegado responsável da Polícia Federal o complicado curso dos acontecimentos conforme os ouvia dos sobreviventes. Foi um testemunho tomado embaixo de uma árvore da aldeia até altas horas da noite. Os detalhes horripilantes do seu competente relato incluem a execução sumária de três

rapazes na mira do tiro ao alvo a queima-roupa com que os garimpeiros se divertiam, os golpes até a morte numa anciã cega e a destruição de um bebê deitado numa rede e que teve o corpo atravessado por uma faca. A brutalidade do assalto abismou os Yanomami, não apenas por sua irracionalidade, mas pelo inconcebível absurdo de homens numa incursão guerreira matarem mulheres e crianças, conduta totalmente inapropriada para um guerreiro de verdade. Os Yanomami até poderiam esperar um assalto dos garimpeiros revidando um ataque anterior ao seu acampamento pelos próprios Yanomami, mas ninguém poderia imaginar que mulheres e crianças indefesas pudessem ser atacadas. Senão eles não teriam deixado o acampamento de caça desguarnecido para ir a uma cerimônia mortuária numa outra aldeia do lado brasileiro.

Como num quebra-cabeça, o relato de Albert juntou todas as peças de informação, e desinformação, que estavam soltas e armou uma coerente narrativa do horror. Nas primeiras fases da invasão, os garimpeiros, pequena minoria comparada ao número de índios, temiam as reações destes e tentavam ganhar a sua confiança e cooperação com quinquilharias e oferta de comida. Porém, ao se fortalecerem em quantidade e em armas, os invasores descartaram a necessidade de conquistar a boa vontade os índios e passaram a ver como estorvo suas demandas por bens e comida. Tentaram então mantê-los à distância; os recalcitrantes Yanomami eram então repelidos a espingarda. A frustração dos índios e a impaciência dos garimpeiros culminaram com o massacre do Haximu¹.

Essa situação dos Yanomami seguiu um roteiro bem conhecido em que a

¹ O relato e análise de Albert foram primeiro publicados no jornal *Folha de S. Paulo* de 3 de outubro de 1993 e depois no jornal venezuelano *El Nacional* de 10 de outubro de 1993. Mais tarde foi publicado em inglês (Albert 1994. Ver também Albert 2001b. É dupla a sua contribuição como intérprete: fornecer à investigação da polícia o testemunho crucial e muito detalhado dos sobreviventes yanomami, e fundamentar sua análise nos incidentes. As declarações traduzidas dos Yanomami são peças essenciais no dossiê legal do caso.

maioria indígena rapidamente se transforma em minoria demográfica (Moreira Neto 1988). A tragédia do Haximu foi talvez o episódio mais exorbitante na saga dos Yanomami contra os garimpeiros, começando com a invasão maciça de 1987 que, a rigor, ainda não acabou totalmente e que tem sido pontuada por uma série de incidentes violentos em várias partes da Terra Indígena Yanomami, principalmente, em Roraima. Haximu tornou-se um símbolo desse processo de virada na balança de forças dos índios para os brancos invasores. Toda a experiência da corrida do ouro parece a história se repetindo, não como farsa, mas como tragédia. À semelhança dos Tupinambá do litoral do Brasil no século XVI, os Yanomami viram o engodo inicial dos brancos se transformar em “guerra justa”.

Dos quase 20 garimpeiros envolvidos na carnificina de Haximu, apenas cinco foram totalmente identificados e presos e o resto fugiu logo depois que o massacre estourou nos noticiários. Durante vários anos o caso seguiu o lento processo judicial, emperrado pelo argumento da defesa de que se tratava de homicídio múltiplo e não de *genocídio* e, portanto, os acusados deveriam ir a júri popular e não ao julgamento de juiz singular.

Aristides Junqueira solicitou a um grupo de procuradores federais um relatório detalhado, com base no testemunho dos envolvidos, tanto garimpeiros como Yanomami, que demonstrasse que a intenção dos primeiros não era simplesmente atirar nos indivíduos específicos que haviam atacado seu acampamento, mas sim matar indiscriminadamente todos os Yanomami que encontrassem. Numa brilhante demonstração de raciocínio legal, os procuradores foram convincentes em afirmar que todas as evidências apontavam para o *genocídio* e não meramente homicídio múltiplo, como sustentava a defesa. Note-se que os advogados dos garimpeiros não alegavam inocência. O que queriam era levar os réus a um tribunal de júri (contando com a

solidariedade de grupo de cidadãos locais), o que só seria possível se o crime fosse caracterizado como homicídio. Com base nos argumentos dos procuradores, o Superior Tribunal de Justiça em Brasília negou o pedido da defesa e declarou que os assassinatos de Haximu representavam um nítido caso de *genocídio*. Em agosto de 2001, sete anos depois do massacre, quatro dos cinco garimpeiros presos foram condenados a um tempo médio de 20 anos de reclusão; o quinto já havia morrido.

Foi uma decisão histórica. Pela primeira vez no Brasil, autores de assassinato em massa eram condenados por genocídio. A magnitude do veredicto foi proporcional à enormidade do crime. Assim, os Yanomami entraram na história da jurisprudência do Brasil como um solene precedente para casos de genocídio ainda por vir e, num certo sentido, vindicando as incontáveis vítimas dos abusos interétnicos ao longo de cinco séculos.

Segundo caso: Panará

Os índios Panará, também conhecidos como Krenakarore, os famosos Índios Gigantes que excitaram a imaginação pública no início dos anos 1970, são um dos muitos povos indígenas sujeitos a projetos impensados da ditadura militar que insistia em franquear o interior do Brasil a aventuras capitalistas. Em 1967, os Panará provaram pela primeira vez o gosto do poder dos brancos na forma de pequenas aeronaves em vôos rasantes sobre suas cabeças a que tentavam afugentar com arcos e flechas. Era a primeira tentativa por parte do Estado de “pacificá-los”, isto é, quebrar a sua resistência ao contato, controlar sua animosidade e protegê-los dos males da construção de uma rodovia que muito em breve cortaria suas terras. Cinco anos depois, mulheres e crianças panará, nuas, expostas à curiosidade alheia e aos micróbios dos “civilizados”, eram fotografadas no ato de pedir esmola aos passageiros

dos ônibus na rodovia Cuiabá-Santarém, já um fato consumado. Eram imagens fortes que ressuscitaram o interesse do Estado de “proteger” os recém-contatados Panará. Tal proteção materializou-se no traumático traslado do grupo inteiro – 79 sobreviventes das 300 a 600 pessoas vivas antes do contato – para o Parque Xingu, a vitrine do indigenismo humanitário e bastião dos heróis nacionais, os irmãos Villas-Bôas. Os Panará, desorientados, foram levados de avião para o Parque a cerca de 250 quilômetros a leste de sua terra. De repente, viram-se sem território, sem qualquer relação com o novo ambiente, jogados no quintal de seus tradicionais inimigos, os Txucahamãe, subgrupo kayapó famoso por sua beligerância. Nas palavras de uma jornalista de Brasília: “Foi uma humilhação violenta fazer o chefe deles apertar a mão do chefe Raoni” (Arnt *et alli* 1998: 116).

Durante um quarto de século os Panará padeceram de frustrações, constrangimentos e desconforto contínuos, mudando de lugar a lugar, na dependência da boa vontade dos vários povos indígenas que vivem no Parque Xingu. Entre 1989 e 1990, mudaram de sítio sete vezes na esperança de encontrar um local que se assemelhasse ao território que haviam perdido. A saga panará pelo Parque parece uma versão reduzida do infame *trail of tears*, o rastro de lágrimas, episódio deplorável na história dos Estados Unidos. Os bravos guerreiros que um dia atiraram flechadas aos aviões voando baixo sobre suas cabeças eram agora reféns da proteção paternalista do Estado brasileiro.

Enquanto os Panará lutavam para resgatar seu modo de vida roubado, o Estado brasileiro entregava suas terras ancestrais a outros interesses. Em fevereiro de 1975, menos de um mês depois da remoção para o Xingu, o presidente da Funai, sem esperar ordens superiores, declarou a área panará livre de ocupação indígena. Nada menos que 400 mil hectares passaram às mãos do Instituto de Reforma Agrária

(Incra) para o assentamento de gente que havia sido expulsa de outras áreas indígenas no sul. Daí em diante a ocupação foi vertiginosa. A maior das aldeias panará deu lugar à cidade de Matupá; 23 povoados brotaram por todo o território tradicional dos índios. A cidade maior, Alta Floresta, tornou-se o centro de centenas de garimpeiros e empresários rurais, agências bancárias e firmas de construção (Arnt *et alli* 1998: 100).

Em outubro de 1991, seis Panará tomaram um ônibus e foram ver sua antiga área. Incrédulos, viram os efeitos do desmatamento caótico, criação de gado e vinte anos de garimpagem. Indignados, exigiram uma explicação: “Na desolação do garimpo, [o líder] Akè, inconformado, interpelou um grupo de garimpeiros. Seu discurso, de borduna e cocar, diante de uma paisagem lunar de crateras barrentas, foi registrado pelo cineasta Brian Moser no filme *Before Columbus*” (Arnt *et alli* 1998: 122). A reação de Akè marcou o início de uma nova era para os Panará.

A devastação havia devorado dois milhões de hectares. Mas cerca de 500 mil hectares na parte nordeste da antiga área panará continuavam preservados e começam a alimentar as esperanças dos índios de um dia voltarem para casa. Na década de 1990, assessorados por Ongs brasileiras e estrangeiras, eles conseguiram reaver quase toda a área preservada na bacia do rio Iriri. No intervalo de dois anos, os Panará, agora somando 174 pessoas, deixaram o Xingu, uns a pé, outros de ônibus e com o avião da Funai. Por fim, em março de 1997, eles recuperaram o seu passado e se juntaram novamente para um futuro promissor na nova aldeia que denominaram Nacypotire (Arnt *et alli* 1998: 125). Uma vez instalados num lugar que poderiam chamar de lar, os Panará começaram a reivindicar do Estado brasileiro indenização pelas perdas que sofreram desde os anos 1970, incluindo a morte de 175 pessoas durante a “pacificação” executada pela Funai.

Em 1994, dois advogados do antigo Núcleo de Direitos Indígenas (hoje

agregado ao Instituto Socioambiental) assistiram os Panará no processo contra o Estado brasileiro, em particular a Funai, exigindo indenização por perdas e danos materiais e morais. Três anos depois, o juiz federal em Brasília, Novély Vilanova da Silva Reis, deu a sentença a favor os Panará e ordenou ao Estado que pagasse uma pensão por cada Panará morto entre março de 1973 e outubro de 1975, além de uma compensação de cerca de um milhão e duzentos mil reais (600 mil dólares, aproximadamente) por danos morais. O caso foi encerrado no final de 2001 quando o Tribunal Federal Regional de Brasília manteve o veredicto do juiz Novély, excluindo, porém, a pensão mensal correspondente aos 175 mortos.

Foi a primeira ação judicial no país que culminou com a condenação do Estado a pagar por danos morais provocados pelo desgoverno em contatar índios ditos “arredios”. No entender de Novély, o Estado deve “pagar o preço da indecisão ou da inépcia” (Cabral 2001). No entanto, os Panará teriam que esperar até 2003 para receber o pagamento estipulado (Schwartzman 2006).

A hermenêutica da justiça: enquadrando civis

Enquanto o episódio yanomami pôs o Estado contra cidadãos, o caso Panará trouxe um processo de iniciativa indígena (cidadãos até certo ponto) contra o Estado. Em ambos os casos, o procedimento legal parece ter tomado rumos semelhantes: de um indício ou convicção a uma estratégia de demonstração baseada na interpretação dos “fatos” (testemunhos, etc.) e da teoria e, finalmente, à determinação de um fato jurídico.

Tais procedimentos fazem um contraponto interessante com o exercício antropológico de deixar (ou mesmo esperar) que os dados coletados no campo desafiem as hipóteses iniciais do pesquisador. Embora os antropólogos incluam na sua

bagagem de campo uma quantidade considerável de pressupostos – baseados nos “fatos” do acervo etnográfico e na teoria – muitas vezes suas intuições iniciais não se confirmam e o projeto de pesquisa tem que ser refeito. Há uma disposição por parte dos pesquisadores para refutar ideias anteriores e mudar o curso da pesquisa se os dados assim indicam. De fato, voltar do campo com a confirmação completa do projeto de pesquisa inicial, provavelmente, é sinal de que o esforço etnográfico falhou. O que almejamos são surpresas advindas de novos dados e chegar mesmo a subverter nossas ideias teóricas recebidas com notas de campo demolidoras.

No campo da justiça ocorre algo semelhante, mas a refutação das hipóteses iniciais pode ter conseqüências totalmente diversas. Enquanto para o antropólogo uma hipótese não confirmada é simplesmente substituída por ideias mais adequadas, para o jurista uma hipótese não confirmada pode significar o abandono ou perda da causa. Estes pontos merecem atenção se quisermos analisar antropologicamente as práticas legais. O que são dados para um advogado? Como são construídos os fatos? Quais são os limites da interpretação? Tentarei abordar o espírito e não na letra destas questões focalizando, ainda que resumidamente, os argumentos usados nos casos de Haximu e Panará. Começemos com o primeiro.

Quando, em agosto de 1993, o Procurador Geral da República, Aristides Junqueira, visitou o cenário do Haximu um mês depois do massacre, ele “pôde facilmente constatar o genocídio e publicamente reconhecê-lo” (Alvarenga 2001: 6). Sua primeira impressão da destruição deixada na esteira da fúria garimpeira acabou dando o tom das investigações que se seguiram. O documento solicitado por Junqueira a três procuradores federais, mais tarde publicado por Luciano Mariz Maia (2001), é um complexo exercício em construir um objeto jurídico: a ocorrência de genocídio. Tentarei fazer justiça ao esforço de Maia, seguindo os seus passos para

tecer os muitos fios do caso que culminaram na decisão inédita do Superior Tribunal de Justiça.

Primeiro passo: Maia cita o livro do antropólogo Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, para definir grupo étnico e aplicá-la aos Yanomami. Estabelece, assim, o fato de os Yanomami serem um grupo étnico.

Segundo passo: Reconhece que o encontro entre os Yanomami e os garimpeiros, descrito por Bruce Albert, faz parte de uma estrutura mais ampla de relações interétnicas caracterizada como “fricção interétnica”, conceito criado pelo antropólogo brasileiro, Roberto Cardoso de Oliveira. Estabelece o contexto como sendo conflituoso.

Terceiro passo: A partir dos testemunhos, descreve o vertiginoso aumento de poder dos garimpeiros vis-à-vis os Yanomami: da “amizade comprada” à violência explícita. Segue os movimentos dos garimpeiros: o ataque surpresa ao acampamento por um homem yanomami; o assassinato a queima-roupa de três jovens yanomami; a contratação de um capanga e a compra de munição para o ataque à aldeia inteira; o assassinato de mulheres e crianças no acampamento de caça; o incêndio da maloca e a destruição de utensílios domésticos; a fuga para pistas de pouso clandestinas em ambos os lados da fronteira. Estabelece que houve intenção calculada de matar o maior número possível de índios. Tudo isso aponta para genocídio.

Quarto passo: Maia busca definições de genocídio, começando pelo seu primeiro uso em 1948 e identifica duas características próprias: impessoalidade e intencionalidade, ambas presentes no massacre do Haximu. Estabelece os elementos para construir um modelo de genocídio.

Quinto passo: Maia examina o contexto dos conflitos que levaram ao massacre e, citando um jurista espanhol, identifica atitudes coletivas em grupos genocidas:

frustração, medo de fracasso e ressentimento profundo. Tais sentimentos induzem à agressividade como mecanismo de segurança, um falso sentido de justiça e a busca de vingança. Conclui que esse modelo se ajusta ao caso Haximu, pois dá conta de todos os fatos que constam no dossiê. Com base em vários precedentes nos tribunais brasileiros, conclui também que, uma vez que o crime foi cometido por um agente coletivo, os garimpeiros constituíam uma “sociedade de delinqüentes” e, portanto, não era necessário colher uma descrição detalhada dos atos de cada um deles. Estabelece, assim, que se trata de uma ação genérica contra um grupo genérico por nenhuma outra razão além de que as vítimas eram Yanomami, típico caso de genocídio segundo todas as definições examinadas.

Sexto passo: Tendo estabelecido efetivamente que o caso era de genocídio e não de homicídio múltiplo, Maia examina a questão da competência legal para julgá-lo, se um tribunal de júri ou juiz singular. Considerando que os índios são de responsabilidade do Estado, o caso tem que ser julgado por um tribunal federal. Considerando também que o “sujeito legal” do caso é um grupo étnico e não apenas vidas individuais, o homicídio foi simplesmente um meio de perpetrar o genocídio. Estabelece então que um tribunal de júri seria inapropriado.

Embora os argumentos de Maia fossem convincentes, os advogados dos garimpeiros ainda assim apelaram para um tribunal de júri e, em 1997, conseguiram uma decisão favorável de um tribunal federal regional com o curioso argumento de que, embora fosse um caso de genocídio, os ataques resultaram em mortes, portanto, seria competência de um tribunal de júri. Por sua vez, o Ministério Público apelou contra essa decisão e, em setembro de 2000, o Superior Tribunal de Justiça resolveu o problema da competência, determinando que os acusados fossem julgados por juiz singular.

Ao examinar a “materialidade dos fatos”, Maia toma o genocídio do Haximu como um “importante paradigma, no sentido de contribuir para apontar os caminhos a serem seguidos na obtenção e produção de provas em casos criminais” (Maia 2001: 29). Aproveitando seu mergulho recente na vasta literatura sobre genocídio, como parte de seus estudos de pós-graduação na Inglaterra, Maia estava especialmente apto para levar a cabo tão meticuloso trabalho de interpretação do que constitui um genocídio. A partir da primeira impressão de Junqueira no local do massacre, foi uma questão de transformar essa impressão em fato incontestável. A interpretação legal de Maia traz de volta a comparação com o modo de proceder antropológico: em ambos os campos o papel das primeiras impressões, chamem-se hipóteses, suspeitas ou intuições, é crucial para os desdobramentos da pesquisa. Observações de campo só se transformam em “dados” quando são submetidos a algum tipo de escrutínio teórico. Em ambos os campos, nem dados nem provas emergem sem um processo criativo de levantamento e produção. Esta comparação epistemológica entre esses dois campos de pensamento pontua a natureza complementar dos objetivos e procedimentos que sublinham a parceria que há algum tempo existe no Brasil entre profissionais da antropologia e do direito.

A hermenêutica da justiça: enquadrando o Estado

A saga dos Panará foi registrada em livro e filme. O mesmo fotógrafo que acompanhou os irmãos Villas-Bôas na expedição que “pacificou” os Índios Gigantes nos anos 1970 registrou o retorno dos Panará à sua terra natal 25 anos depois. Jornalistas competentes e sensíveis (Arnt *et alli* 1998) descreveram o trauma do primeiro contato, os abusos sofridos na mão de membros das equipes de “pacificação” da Funai, a perda de população no Parque Xingu por mortes e ausência de

nascimentos, o tormento de viver na terra de outros povos e a luta para reverter uma situação que lhes foi imposta pelo Estado brasileiro.

São notórios os transtornos que os reassentamentos forçados pela construção de rodovias, barragens, indústrias, pistas oficiais ou desastres ambientais causam às suas vítimas. Dependendo da escala do megaprojeto, os números podem chegar a milhões de pessoas transformadas em refugiados (Roy 1999). Quando cifras absolutas são convertidas em percentagens, os efeitos desastrosos dos reassentamentos podem ser ainda mais dramáticos para populações pequenas como os Panará. Na melhor das hipóteses, esses índios foram reduzidos a 30%; na pior, a 60% do que eram antes do contato. Aproximadamente metade daquela sociedade inteira corresponde a muito mais do que todas as mortes causadas por calamidades internacionais, incluindo as frequentes guerras do século XX. Não é de surpreender que os antropólogos que foram ao Xingu estudar os Panará acharam-nos “desmoralizados” (Arnt *et alli* 1998: 117, 120).

Os comentários que se seguem vêm do documento assinado pelo juiz federal Novély Vilanova da Silva Reis que corresponde à Sentença 1.142/97, de 22 de outubro de 1997, sobre a Ação Ordinária número 15665-0 de 1994 envolvendo a Comunidade Indígena Panará versus a Fundação Nacional do Índio (Funai) e o Estado brasileiro.

Como exercício hermenêutico, o caso Panará não é tão rico quanto o de Haximu. Em vez do relato meticuloso de Maia, temos uma avaliação concisa do juiz Novély que precede a sentença condenando o Estado brasileiro a indenizar os Panará. Seus argumentos baseiam-se na informação factual contida em relatórios da equipe de pacificação à Funai, o testemunho de Orlando Villas-Bôas, os artigos da Lei 6001 de 1973, o Estatuto do Índio, e uma “doutrina” legal sobre a natureza da indenização por

dor infligida. Semelhante à busca de Maia por um modelo que englobasse o máximo de aspectos do caso, Novély apóia-se em tratados teóricos para criar um fato legal, ou seja, a irresponsabilidade do Estado para com um povo indígena vulnerável. Menos detalhado que o relato de Maia que foi preparado para um veredicto final, mas fez parte das provas apresentadas ao Tribunal, o texto de Novély foi elaborado para substanciar uma sentença, ou seja, num estágio mais adiantado do processo judicial que o de Maia.

Os argumentos de Novély, embora firmes na defesa dos direitos étnicos dos Panará, não são totalmente livres de contradições. Enquanto admite que “as mortes e a desagregação decorreram do contato indiscriminado dos silvícolas com outras pessoas e da *remoção forçada de seu território*” (folha 762; minha ênfase), ele também cita a Lei 6001/73, o Estatuto do Índio e um decreto presidencial de 1973 que legalizam a remoção para “a realização de obra pública de interesse do desenvolvimento nacional, no caso, a construção da BR-163/Cuiabá-Santarém” (folha 768). Sua objeção não é à construção da estrada que cortou o território de índios isolados, mas à falta de proteção adequada e ao modo desastrado como o Estado, representado pela Funai, conduziu todo o processo de “pacificação” e remoção. Continua o juiz: “Não obstante a licitude da intervenção na área indígena, a União e a FUNAI não adotaram as providências cabíveis para conter a invasão garimpeira e os perniciosos efeitos dela na comunidade indígena” (Folha 769). Aparentemente dividido, Novély admite que a estrada foi construída em nome do desenvolvimento nacional, mas condena as atividades de mineração. Desaprova a remoção, mas parece convencido pelos argumentos de Orlando Villas-Bôas que cita em sua sentença: a remoção dos Panará para o Parque Xingu “foi o que chamamos de movimento salvatário (*sic*), uma vez que havíamos largado 240 índios e tínhamos um ano depois a notícia de que apenas

80 estavam vivos; as notícias que chegavam ao parque eram de que os índios estavam morrendo de fome, totalmente abandonados, e massacrados por uma invasão incontida” (Folha 769). Novély condena a inoperância das ações do Estado, mas redime-o de omissão total:

Não se pode afirmar que a União e a FUNAI foram totalmente omissas no processo de atração dos índios ou na remoção deles para o Parque Nacional do Xingu. Mas é certo que seus agentes públicos não adotaram providências rigorosas para proteger a comunidade dos Panarás. São poderosos os interesses econômicos da atividade mineradora. Mas acima deles estava o dever legal de proteger os índios. Faltou determinação para isso, devendo o Estado pagar o preço da indecisão ou da ineficiência (Folha 769).

Por trás da oscilação de Novély entre os direitos indígenas e os interesses nacionais está o que podemos chamar de um dilema entre Lei e Justiça. Por um lado, a Lei (neste caso o Estatuto do Índio) contempla a possibilidade de remover comunidades indígenas quando estão em jogo interesses nacionais “maiores”. Não fica claro se abrir uma estrada, justamente, por dentro de aldeias indígenas é uma questão de urgente interesse nacional ou simplesmente um ato de genocídio intencional ou distraído. Por outro lado, a Justiça (como reza a Constituição Federal de 1988) encarrega, explicitamente, o Estado brasileiro de proteger e defender os direitos indígenas, incluindo o direito à ocupação exclusiva e permanente de territórios tradicionais. Além disso, esse dilema desvela uma contradição estrutural na política interétnica do Brasil. Apanhado entre o dever constitucional de proteger os povos indígenas e o compromisso com o desenvolvimento, o Estado brasileiro anda na corda bamba, mas acaba, muitas vezes, por desconsiderar ou negligenciar os interesses

indígenas. O fato de a agência de proteção ao índio, desde a sua criação em 1910, ser passado por uma série de ministérios (dentre eles, o Ministério da Agricultura, da Guerra, do Interior e da Justiça) mostra claramente o desconforto com que o Estado lida com seu componente indígena.

O juiz Novély determinou que o Estado pagasse uma indenização monetária pelas mortes de 175 Panará durante as operações de pacificação. Seu argumento, mais uma vez, baseado no Estatuto do Índio de 1973, foi que as comunidades indígenas estão sob a proteção das leis do país, “nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros” (Folha 769). Também evocou o Código Civil de 1916, que ainda estava em vigor, sobre a forma em que a indenização deveria ser feita: dois salários mínimos por mês para cada Panará falecido entre março de 1973 e outubro de 1975. Esta decisão foi rejeitada pelo tribunal, mantendo-se apenas a indenização por danos morais².

Um outro aspecto da sentença panará merece atenção. O teor da proteção estatal tem sido sempre baseado na suposição de vulnerabilidade dos povos indígenas frente às ações predatórias de civis que invadem terras indígenas e exibem um persistente desrespeito, se não mesmo crueldade para com os índios. Tal suposição fica explícita nas palavras dos irmãos Villas-Bôas. Ao justificar a remoção de um número significativo de grupos indígenas (entre eles os Txicão e os Suyá, além dos Panará) de suas áreas tradicionais para o Parque Xingu, eles afirmam que defendiam a proteção desses povos da invasão de “vizinhos incômodos, violentos e sem lei” (Villas-Bôas 1994: 592). O que os Villas-Bôas, ou quase todo mundo, deixaram de assinalar é que é o próprio Estado que cria as condições para que ocorram abusos de civis. Construir estradas e permitir que multidões de garimpeiros invadam terras

² Para uma análise específica do caso panará, ver Ramos 2008.

indígenas é apenas dois de muitos portões que o Estado abre para a destruição dos modos de vida indígenas. Enquanto o caso panará abre o precedente para condenar o Estado brasileiro por más ações indigenistas, o caso yanomami condena indivíduos particulares por genocídio, mas emudece quanto às razões pelas quais os garimpeiros se sentiram seguros para invadir as terras yanomami: a inércia complacente do Estado personificado pelos militares e pelos funcionários da Funai que, simplesmente, assistiram à virulenta corrida do ouro de braços cruzados e olhar distante. Em suma, mesmo quando atos criminosos são perpetrados por não indígenas contra os índios, na maioria dos casos, resultam da omissão ou cumplicidade do Estado (Ramos 1996).

Depois da Constituição

A inegável ambivalência do Estado e da sociedade brasileiros para com os seus povos indígenas (Ramos 1998: 284-292) abriu um amplo espaço na imaginação nacional que é ocupado pelos índios ou, melhor dizendo, pelas ideias que se tem deles. A relação de amor e ódio quase obsessiva que acompanha essa imaginação tem produzido algumas reações portentosas por parte do governo. O Estado brasileiro tem feito várias tentativas para dar um fim ao status especial dos índios, ou seja, suspender a proteção de seus direitos étnicos e territoriais. Todas essas tentativas falharam graças à pressão de várias fontes: os próprios índios, Ongs nacionais e internacionais, a igreja católica e profissionais do direito.

Desde os tempos coloniais, quando os índios foram demograficamente superados pelos colonos, eles têm sido tratados, também na lei como na prática, como crianças que necessitam de orientação paternal para alcançar a maturidade, isto é, para se tornarem meros brasileiros. O Código Civil de 1916, cuja nova versão só passou a vigorar em 2001, classificava os índios, juntamente com os menores de idade e outros

cidadãos legalmente incapacitados, como “relativamente incapazes” para desempenhar certos atos da vida civil. O novo Código Civil contem um parágrafo em que diz: “a capacidade dos silvícolas será regulamentada por legislação especial”. Deixando de lado o anacronismo da descrição dos mais de 200 povos indígenas de todo o país como “silvícolas”, o que essa frase quer dizer é que os índios foram expulsos do Código Civil e relegados, como tantas outras vezes, a um canto dos assuntos do Estado. Como sempre, os índios nunca foram consultados sobre tais decisões que tão diretamente afetam suas vidas. Em termos práticos, o status especial conferido pelo rótulo de relativamente incapaz significa que os indígenas foram submetidos ao um tutor que é o próprio Estado brasileiro. Por seus constantes abusos de poder, bem demonstrados no caso panará, com frequência, o Estado tem sido chamado de tutor infiel.

De que modo esse tutor infiel tem tentado por fim à tutela? Simplesmente, “emancipando” os índios. Os mentores dessa ideia contavam com o apelo dessa isca semântica: quem faria objeções à emancipação, conceito tradicionalmente usado como libertação de uma condição opressora? Talvez contassem com aprovação dos índios e de seus aliados. Mas, em 1978, quando o então Ministro do Interior, ao qual a Funai estava subordinada, anunciou o seu decreto de emancipação, recebeu uma rajada de protestos dos índios, antropólogos, juristas, jornalistas, clérigos e todos que estavam diretamente engajados com a causa indígena ou eram simplesmente simpatizantes. Por que a reação foi tão forte? Porque, ao serem emancipados conforme o decreto ministerial, os índios perderiam automaticamente o direito de ser etnicamente diferentes e, em consequência, ter suas terras transformadas em propriedade privada, alienável. Produto de um momento histórico do país (1978) em que os povos indígenas estavam muito pouco familiarizados com o funcionamento da

sociedade nacional, a tutela do Estado representava o meio que os legisladores encontraram para proteger tanto as culturas quanto os territórios dos índios, mantendo-os sob a guarda direta do Estado. A tutela continuaria até que os indígenas fossem harmoniosamente integrados à comunhão nacional, como reza o Estatuto do Índio. Até hoje as terras indígenas são propriedade da União.

O humilhante “status especial” dos índios como tutelados começou a mudar com a Constituição Federal de 1988. Pela primeira vez desde a “descoberta” do Brasil em 1500, o país tem uma legislação não assimilacionista com respeito aos povos indígenas. De acordo com a nova Constituição, estes têm o direito de manter suas culturas e tradições, a posse permanente e exclusiva de suas terras e a capacidade civil de entrar em juízo com a assistência do Ministério Público e, o mais importante, sem a interferência da “tutora” Funai. Ou seja, a Constituição trouxe *de facto* a sentença de morte do sistema de tutela, embora em nenhum lugar na legislação, ela seja *de jure* declarada extinta. Portanto, a vida civil indígena pode agora ser datada como A.C. e D.C: Antes da Constituição e Depois da Constituição. Enquanto antes de 1988 as organizações indígenas eram consideradas ilegais sob o argumento insidioso de que os índios eram relativamente incapazes, depois de 1988, houve uma enorme proliferação de organizações indígenas, principalmente, na Amazônia, onde contam cerca de 250 (Albert 2001b). Foram feitas alianças com organizações e com Ongs de vários tipos sob a constante vigilância do Ministério Público, de modo a assegurar que os indígenas fossem legalmente assistidos. Como resultado tem havido algumas vitórias espetaculares, como são os dois casos analisados acima, ainda que, no caso panará, sejam ganhos indenizatórios por um sofrimento perfeitamente evitável se o Estado tivesse cumprido suas obrigações constitucionais.

As conquistas trazidas pela Constituição de 1988 foram fruto de muito

trabalho político na década anterior. Grupos pró-indígenas, incluindo a igreja católica, foram instrumentais para deslanchar a causa indígena brasileira nos circuitos internacionais dos direitos humanos. Numa época em que as organizações supranacionais (Nações Unidas, Organização dos Estados Americanos, Tribunal Russell) se tornaram fóruns regulares das demandas indígenas de todo mundo, os índios brasileiros, ainda novatos nos jogos políticos do Ocidente, tiveram um sucesso surpreendente em pressionar o Brasil a melhorar suas políticas indigenistas. Durante a Assembleia Constituinte de 1987-88, o Congresso Nacional em Brasília testemunhou os esforços do lobby indigenista, talvez o mais forte dentre os muitos que lá operavam. Conforme a causa indígena ganhava espaço internacional, os índios brasileiros tiraram vantagem plena daquele clima favorável. Já estavam suficientemente fortalecidos para mobilizar os meios de comunicação e membros influentes do Congresso com o intuito de aprovar uma legislação que reconhecesse a legitimidade das sociedades indígenas com culturas e tradições próprias, pondo um fim à longa era de assimilação oficial.

Um feliz resultado da Constituição foi a reestruturação do Ministério Público com novos poderes e atribuições. Seu Conselho Superior criou seis divisões, ou Câmaras, dedicadas a vários aspectos dos direitos civis. A Sexta Câmara, chamada Coordenação para a Defesa das Populações Indígenas e Minorias, tem desempenhado seu papel constitucional à perfeição. Fornece assessoria profissional, supervisão e advocacia direta em muitos processos judiciais envolvendo direitos de minorias, como o reconhecimento de territórios para comunidades negras tradicionais, as chamadas terras de quilombos. Os resultados positivos dos casos Haximu e Panará são o produto dos esforços conjuntos da Sexta Câmara e de juristas dedicados, representantes indígenas e Ongs indigenistas. Enquanto antes da Constituição de 1988, os direitos

civis dos índios estavam quase totalmente nas mãos da Funai que, em muitos casos, estava mais interessada em defender os interesses regionais, nacionais e até internacionais do que os dos próprios índios, agora, os indígenas entraram definitivamente no imaginário jurídico do país, contribuindo positivamente para a produção de jurisprudência inovadora.

ARGENTINA.

Sobre el concepto de genocidio en la lectura de la política indigenista argentina.

En la Argentina, el retorno de la democracia en 1983 abrió la puerta a una nueva concepción de derechos colectivos, enmarcados en reclamos más generales por la extensión de los derechos humanos. Entre esos derechos, tuvieron un lugar importante los derechos indígenas, en principio ligados a un concepto de “reparación” o devolución de recursos económicos y políticos, entre los cuales tuvo un lugar principal el respeto por la memoria y el reconocimiento de una historia propia. A la vez, las entidades formadas por los llamados indígenas o aborígenes, y definidos legalmente como “descendientes” de aquellos que poblaban estas tierras al momento de la conquista europea, fueron paulatinamente ganando reconocimiento como Pueblos, es decir, conquistando para sí, para el presente y el futuro, el status político atribuido a los antiguos -o “verdaderos”- y del cual, hasta pocos años atrás, sólo podían ser una reverberación³.

³ La Ley Nacional 23302 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes, sancionada en 1986 y vigente hasta hoy, define en su art. 2º que “Se entenderá como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales en hecho de *descender de poblaciones que habitaban* el territorio nacional en la época de la conquista o colonización, e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad”.

En cambio, la Constitución Nacional modificada en 1994 atribuye al Congreso la potestad de “(...)

Transcurridas dos décadas, la revitalización de la memoria y la historia colectiva llevaron en algunos casos a la aparición del concepto de genocidio como clave de interpretación del pasado reciente de la relación entre estos Pueblos y el Estado argentino, o la Europa Colonial. Sin embargo, no debe creerse que la postulación de este concepto fue unánimemente aceptada ni que partiera espontáneamente, sino que su sola mención generó, y suele generar, tensiones y conflictos⁴.

Mientras la idea de la *extinción* de los pueblos originarios es no sólo ampliamente aceptada sino básica para la constitución ideológica de una sociedad nacional que “desciende de los barcos”, la elusión del agente desaparecedor impide, hasta el día de hoy, que pueda hablarse del *genocidio* de aquellos mismos pueblos con el mismo convencimiento.

Efectivamente, no es extraño para el sentido común argentino el que en el territorio “ya no hay indios” y que en todo caso si los hay, es porque vienen de países limítrofes⁵. La idea de una Argentina europea es el resultado de un siglo de esfuerzo invisibilizador en dos movimientos: en primer lugar, por parte de las élites, a través del diseño de políticas (*des*) *integradoras*. En segundo lugar y a partir de mediados del siglo XX, por parte de un ejército de intelectuales, religiosos, docentes y comunicadores que impusieron la idea de la indiferenciación ciudadana como parte de la ideología moral de una clase media que, además, leyó a las inmigraciones masivas como punto de partida de la historia social, y como constatación de la amabilidad de

reconocer la preexistencia étnica y cultural de *los pueblos indígenas argentinos*”. Si bien el reconocimiento sigue subordinado a una matriz territorial estatal, hay un cambio importante de sentido, entre el *descender de* aquellos pueblos y el *ser* los pueblos.

⁴ Hemos trabajado sobre estas tensiones en Delrio y Lenton (2009) y Delrio, Lenton et al. (2007). Estas intervenciones son el resultado del trabajo conjunto de un equipo universitario abocado a problematizar desde la antropología, la historia y otras disciplinas, la aplicabilidad del concepto de genocidio a las relaciones entre Estado argentino y Pueblos originarios.

⁵ Ver por ejemplo Briones (1997), Belvedere et al. (2007).

un Estado que permite vivir en su territorio a todos los pueblos del mundo.

Creemos no equivocarnos si sostenemos que en rigor, el segundo de los esfuerzos ha sido el más exitoso en su capilaridad. De hecho, surgen mayores tensiones en relación al ocultamiento de las acciones políticas que realizaron aquellas elites para blanquear la nación argentina, ya que la integración como horizonte resulta claramente contradictoria. Como describe Quijada (2000: 680 y ss.), el sentido común ciudadano, bajo cierta presión, termina reconociendo que “en la Argentina no hay indios” porque en algún momento “los mataron a todos”, localizándose en la mayoría de los casos dichas acciones en la persona de Julio A. Roca. Más aun, los móviles integradores que cree descubrir Quijada en la legislación posterior a las campañas militares de expropiación territorial, y que efectivamente son parte de la retórica oficial, no llegaron a incidir en la narrativa simbólica del derrotero de los pueblos vencidos.

En cambio, el éxito pedagógico de la escuela positivista impregnó de tal manera la conciencia ciudadana que independientemente de las disputas ideológicas que puedan distanciar a sectores de la ciudadanía con aquellas elites –o con sus herederas actuales-, la responsabilidad de la política indigenista de quienes condujeron el exterminio suele ser derivada exitosamente a la fatalidad histórica, la selección natural, o mejor aún, la razón de estado. No hay culpables para una ausencia que “debía ocurrir” de una u otra manera.

Entonces, cuando aparecen las denuncias concretas por el carácter genocida del Estado nacional respecto de los pueblos originarios⁶, la reacción más generalizada

⁶ Sostuvimos en otro lugar (Delrio, Lenton et al. 2007) el carácter de genocidio constituyente, según la sistematización de Feierstein (2007), para las campañas militares republicanas contra los pueblos originarios, a pesar de que el propio Feierstein le asigna el lugar de “genocidio colonialista” por considerar que está dirigido hacia el “exterior social” y no hacia la sociedad de referencia. Por el contrario, insistimos en que el genocidio de los Pueblos Originarios por parte de nuestros estados nacionales apuntó directamente al corazón de la población, la cultura y las instituciones de las

apunta no tanto a desmentir el exterminio⁷, como a ejercer el control sobre la intocabilidad de ciertos símbolos de la historia nacional, ante el temor por la desintegración social o por la subversión de valores morales. La defensa concreta de intereses de clase se combina con el éxito de una tradición autoritaria que excede a las clases beneficiarias de la expropiación originaria pero que se ve amenazada por cualquier intento de esclarecimiento, y hace del ocultamiento una norma moral.

Aquí es pertinente volver sobre el salto cualitativo que implicó el reconocimiento jurídico del status de Pueblos, con que comenzamos este acápite. Para una sociedad que se sentía segura en su papel de espectadora, o en el mejor de los casos, de paliadora de la pobreza y de la vulnerabilidad de los Otros -aquellos *descendientes* de pueblos que hasta podían haber sido gloriosos pero que por su derrota política devinieron sólo sujetos de asistencia o caridad-, la conversión de estos *descendientes* en *Pueblos* con derecho a una lectura propia de la historia y con derecho a plantear sus propios proyectos de devenir histórico, entraña una situación que va más allá de un posible cambio en la condición del otro para presentarse como un salto hacia el vacío.

Precisamente, sostenemos que la capitalización de ese salto para la reconstitución de las relaciones sociales bajo parámetros más justos es una oportunidad que requiere un cambio fundamental, desde una mirada evaluadora del otro –aprensiva o compasiva- hacia una mirada introspectiva que permita reformular las bases de la constitución social. Indudablemente, esto es mucho más difícil. Y es especialmente difícil en actividades como la política o el derecho, donde el exitismo y la capacidad por sacar ventaja suelen ser cualidades más apreciadas que la

sociedades de referencia.

⁷ Por el contrario, la creencia arraigada en la extinción aborígen resulta un obstáculo agregado para los pueblos originarios que hoy, para poder demandar por sus derechos, deben comenzar por recordarnos que existen.

deconstrucción y la crítica metódica. Por eso, en la Argentina el concepto de genocidio en relación a las políticas indígenas del Estado quedó relegado a escenarios contrahegemónicos, mientras se mantiene una persistente prevención en contra de su uso en ámbitos académicos o de responsabilidad política, que es sancionado socialmente con la sospecha o la acusación directa de falta de seriedad o de rigor científico (Delrio y Lenton 2009).

En 2004 y 2005, la comunidad Qom La Matanza, localizada en la Provincia del Chaco, y la comunidad Pilagá Ayo La Bomba, localizada en Formosa, presentaron sendas demandas penales por genocidio al Estado nacional argentino, siendo pioneras en este respecto. En ambos casos, se trata de demandas por reparación de hechos luctuosos puntuales, sucedidos en 1924 y 1947, respectivamente.

Primer caso: Napalpí.

En 1911 se produjo una de las últimas andanadas decisivas de la conquista militar del Chaco, decretada por el presidente argentino Roque Sáenz Peña con el objeto de expandir la frontera productiva para la nueva agroindustria fetiche: el algodón. Al mismo tiempo, algunas decisiones estatales tendieron a sedentarizar a los pueblos originarios que iban quedando dentro de esa frontera. Por una de dichas resoluciones, el decreto del 27/10/1911, el Ministerio de Agricultura entregaría tierras a “los indios del cacique Caballero en el territorio del Chaco”, y auxilio material para que puedan dedicarse a la agricultura, estableciéndose que deberían ir ocupándose de a poco de “una explotación forestal reproductiva”⁸. Esta colonia, ubicada en el actual Departamento 25 de Mayo, es la que luego tomó el nombre de “Napalpí”, topónimo

⁸ Dirección de Información Parlamentaria (1991: 149)

impuesto a la zona, según algunos autores, en recordación de una de las batallas que a fines del siglo XIX terminaron de definir el sometimiento de los indígenas chaqueños⁹.

La colonia, convertida en Reducción estatal, estaría administrada por una Comisión Financiera Honoraria. A ella se agregaron Bartolomé de las Casas en Formosa, y más adelante, Francisco Muñiz y Florentino Ameghino¹⁰. Ellas constituían un ensayo piloto para testear las posibilidades de institución del reclamado Patronato de Indios que sistematizara y regulara una política indigenista nacional establecida sobre bases científicas.

La política de sedentarización compulsiva y masiva de las poblaciones vencidas, reconocía obvios objetivos económicos a la vez que biopolíticos. Por ejemplo, en un discurso ante la Asamblea Legislativa, el presidente Roque Sáenz Peña expresaba: “La colonización indígena será motivo de mi preferente atención. Considero que en favor del buen trato y conservación de los indios militan no sólo un mandato constitucional y razones de humanidad, sino también otras muy interesantes de orden económico. El indígena es un elemento inapreciable para ciertas industrias, porque está aclimatado y supone la obra de mano [sic] barata, en condiciones de

⁹ Cfr. Bartolomé 1972: 108; Ubertalli 1987: 61. Efectivamente, el 5 de mayo de 1883 en el lugar conocido como *Napalpi* los tobas comandados por el Cacique Inglés fueron derrotados por el Comandante Bosch. Según fuentes militares *Napalpi* es uno de los dos eventos decisivos en la primera etapa del sometimiento militar del Chaco, junto con la batalla de *La Cangayé*, el 7 de diciembre de 1884, cuando los tobas del cacique Cambá fueron derrotados por el Coronel Fraga (Roitman 1982: 270). Sin embargo, debe relativizarse la correspondencia entre el topónimo *Napalpi* para el lugar donde se estableció la colonia en 1911, y el nombre de la batalla aludida en particular, ya que dicho término se aplica a numerosos puntos geográficos en la toponimia guaycurú.

El nombre *Napalpi* deriva del término originario *napa'alpi*, “lugar donde estan los muertos”. Por extensión, *Napalpi* significa *cementerio* (Buckwalter 1980: 114) y es el nombre que reciben todas las necrópolis. Los lugares así llamados localizan el temor y la aprensión, y la gente evita en lo posible transitar por ellos (Cristina Messineo, Pablo Wright, com. pers.).

¹⁰ Las dos últimas, recién por decreto 73.162 del 19/12/1935, firmado por el presidente Justo, que además pone a las colonias bajo la “protección” del Regimiento de Gendarmería de Línea con asiento en Las Lomitas. La Colonia Muñiz, destinada a indios tobas, se sitúa en Las Lomitas, mientras que Ameghino, destinada a los pilagás, se localizó en Fortín Lugones.

difícil competencia” (Diario de Sesiones del Senado de la Nación, 7/6/1912).

Las reducciones estatales, y especialmente Napalpí, se expusieron como el ensayo de una nueva relación entre el Estado civilizador-empresario y las poblaciones confinadas. Los “resultados” de las reducciones, obviamente bajo parámetros oficiales y mercadocéntricos, pasaron a ser importantes para medir la eficacia de este Estado en su nuevo rol. En general, los discursos oficiales eran apologeticos¹¹, aunque también la oposición recurría a Napalpí como recurso argumentativo¹².

El 19 de julio de 1924, el malestar de las familias mocovíes y tobas de la reducción ante la evidencia de que su producción agrícola recibía menor paga que la de los criollos, agravado por la prohibición por parte de la Gobernación de salir de la Reducción para trabajar en la zafra tucumana, derivó en un movimiento de protesta que combinaba la huelga laboral con elementos religiosos. La protesta fue reprimida con la matanza –por parte de la policía territorialiana con apoyo del Aero Club Chaco– de cientos de familias tobas y mocovíes y de algunos criollos plegados a la protesta¹³.

¹¹ Por ejemplo, el mismo Roque Sáenz Peña expresaba su satisfacción porque “los quinientos indios [de la recién creada Reducción estatal de Napalpí] han entrado de lleno en la senda del trabajo. El último censo levantado en los Territorios Nacionales ha revelado sus progresos generales y el sorprendente adelanto de algunos de ellos” (Diario de Sesiones del Senado 1913, 6/5). Los datos que surgen del censo, no obstante, se refieren básicamente a montos de producción, inadecuados para expresar el “adelanto” de los indígenas en cuanto a su “incorporación a la civilización” –objetivo explícito del decreto del 27/10/1911– pero indicativas de la rentabilidad económica de la reducción. También el presidente Hipólito Yrigoyen se refiere ante el Congreso a las escuelas “especiales” localizadas en Napalpí y Bartolomé de las Casas, las que merecen “el más encomiástico aplauso, por su éxito en la patriótica misión educativa que cumple [sic]” (Diario de Sesiones del Senado, 1922, 6/7).

¹² Ver por ejemplo Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, 1915, 31/5. De las “escuelas especiales” que mencionaba Yrigoyen, sin embargo, dirá el cuestionado Gobernador radical del territorio del Chaco, Fernando Centeno, en declaraciones a *La Razón* que fueron transcritas en el Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados en 1924, que “La administración de la [reducción de Napalpí] venía sacando [a los indios] el 15 % del producto de sus exiguas cosechas, para costear con él, según se declaró, el (...) funcionamiento de *escuelas que no existen*” (Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados 1924, 11/9).

¹³ Algunas voces hablan de hasta 800 víctimas (cfr. Agencia Walsh 2004), mientras otras se inclinan por una cifra más cercana a los 200. Parte de la diferencia se debe a que los primeros tienen en cuenta la continuidad de la represión en los meses siguientes, que tal como denunció el testificante Enrique Lynch Arribálzaga en su momento, se extendió a los campos y montes vecinos en busca de

Se ha hablado mucho de la repercusión de la masacre de Napalpí en el Congreso Nacional. Sin embargo debe dejarse en claro que esos ya conocidos debates no surgieron sino cuando, a fines de julio de 1924, el diputado socialista Francisco Pérez Leirós solicitó la interpelación al ministro del Interior debido a la abundancia de denuncias por delitos comunes y políticos contra el gobernador radical del territorio nacional del Chaco,¹⁴ Fernando Centeno, y el conflicto que mantenía con la municipalidad de la ciudad de Resistencia, donde predominaban los socialistas. Durante la interpelación, un mes después, y como uno más de los delitos del gobernador Centeno, la bancada socialista lo denunció por “impedir la salida de los indígenas que quieren ir a trabajar a Tucumán a ganar un salario más humano”, para favorecer por medios artificiales los precios de la cosecha de algodón¹⁵. De este modo el gobernador Centeno actuaba contra la política generalmente declarada por el radicalismo, de asegurar la libertad de trabajo y las garantías de los trabajadores. Estas acciones del gobernador, sumadas a la disminución del precio pagado por el algodón a los indígenas de la Reducción, habrían sido según los socialistas, los detonantes de la que llamaron “rebelión de Quitilipi”¹⁶. En el Senado, el tema no fue siquiera

sobrevivientes del 19 de julio.

La protesta indígena y su represión han sido analizados por varios autores, desde Edgardo Cordeu y Alejandra Siffredi (1971), Leopoldo Bartolomé (1972), pasando por Nicolás Iñigo Carrera (1984) y Jorge Ubertalli (1987), hasta los más recientes trabajos de Diana Lenton (1994), Mercedes Silva (1998), Liliana Tamagno (2001), Gastón Gordillo (2004) y Vidal Mario (2004). En la actual Colonia Aborigen Chaco, localizada en la ex Reducción Napalpí, un grupo de jóvenes decidió en años recientes desarrollar su propia investigación, que identifica y particulariza la memoria comunitaria y corrige presuntos errores de lo que se ha instalado como narrativa oficial (Chico y Fernández 2008). Estos últimos autores, además, polemizan con otras memorias, al destacar que los mocovíes “llevaron la peor parte” en la represión.

¹⁴ Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, año 1924, sesión del 30/7.

¹⁵ El decreto de Centeno adquiere sentido en el contexto de un repentino auge de la industria algodonera, que en 1923, a partir de la crisis internacional del algodón y la confluencia de varios factores –el fortalecimiento de los talleres textiles urbanos, la suficiencia de vías férreas, etc.–posibilitaron por primera vez no sólo el abastecimiento interno sino la proyección a la exportación. El Poder Ejecutivo Nacional habría decidido favorecer los intereses del sector algodonero en esta coyuntura (cfr. Guy 2000).

¹⁶ Cordeu y Siffredi (1973) recogen la relación que parte de la prensa local chaqueña hace en 1924

mencionado.

El episodio de Napalpí fue realmente una prueba difícil para el gobierno radical, que la oposición capitalizó para demostrar la puerilidad de sus lemas. Por su parte, el radicalismo sospechaba que entre los móviles del “ataque” a la política de reducciones estatales estaba el interés que sectores particulares habían demostrado recientemente por las tierras que la Reducción ocupaba¹⁷. Ambas posiciones se apoyaron en informes “expertos” de dos fuentes enfrentadas: “indigenistas” y “antropólogos científicos”.

La bancada socialista presentó informes que describieron la “masacre” y trataban de explicar los ingredientes religiosos del movimiento y las motivaciones de la rebelión, buscando despejarla de las connotaciones de *malón* dadas por las explicaciones oficiales y la prensa local¹⁸. Entre ellos, una carta escrita por Enrique Lynch Arribálzaga, un conocido “indigenista”¹⁹, desde Resistencia, denunciaba que la policía territorialiana seguía matando indígenas en la zona²⁰, y acotaba: “Parece que los criminales se hubieran propuesto eliminar a todos los que se hallaron presentes en la

entre la protesta indígena reciente y otra sucedida en la misma colonia en 1916, que no había sido registrada por el gobierno nacional en su momento. Para *La Voz del Chaco*, el hilo conductor reside en el hambre de la población reducida (Tamagno 2001: 121). Desde la campaña militar de 1911 y los episodios de rebelión puntuales que le sucedieron, se venían produciendo enfrentamientos localizados pero periódicos en toda la región -por ejemplo, Tamagno (2001: 121) menciona Napalpí en 1916, alto Pilcomayo en 1916, Rivadavia en 1922 y 1923; a los que podemos agregar San Javier en 1905, Fortín Yunka en 1919, El Zapallar en 1933 y otros, anteriores y posteriores a 1924- que responden a una coyuntura de alta conflictividad que, según denunciaba el diario *La Nación*, alentaba la propagación de la idea del exterminio indígena como solución (*La Nación*, Buenos Aires, 16/12/1923).

¹⁷ Relevado a través de la prensa contemporánea por Giordano (2003).

¹⁸ Esa lectura fue retomada por una parte del discurso académico hasta tiempos relativamente recientes; por ejemplo, Roitman (1982: 273).

¹⁹ Enrique Lynch Arribálzaga había sido, diez años antes, director de la Comisión Financiera de la Reducción de Napalpí. En esos momentos era además secretario local del Partido Socialista y director del “Museo socialista del Chaco” (Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados 1924, 30/9). En 1907 había creado la Sociedad Protectora de Indios con sede en Resistencia (Giordano 2003).

²⁰ La cacería se prolongó por 90 días, según testimonio de Gonzalo Nicanor Leiva, en Silva (1998: 172).

carnicería del 19 de julio, para que no puedan servir de testigos si viene la Comisión Investigadora de la Cámara de Diputados”²¹.

El debate en la Cámara giró hacia la discusión antropológica cuando los denunciantes exhibieron un frasco con una oreja que los policías habrían tomado como trofeo²². A partir de allí la oreja pasó a ser el epítome de la barbarie que los interesados en invalidar la acusación apuntaban a desmentir, y para ello el radicalismo solicitó la opinión profesional de Roberto Lehmann-Nitsche²³, quien aseguró que esa oreja en realidad pertenecía a un individuo “blanco”. Con este dictamen la acusación se debilitó hasta extinguirse (Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, 1924, 30/9).

A pesar de ello, la experiencia de Napalpí comenzó a pender como una sombra sobre el anunciado proyecto de Patronato estatal, tanto como sobre la Comisión Honoraria vigente. El antecedente de la rebelión y su represión llevó al presidente Alvear a dejar en suspenso los proyectos de Patronato Nacional de Indios y de protección del trabajo indígena que tenía en preparación (Lenton 2005).

Probablemente por hallarse inserto en un campo conflictivo, como lo eran las relaciones entre el gobierno nacional radical y la comuna local socialista, el movimiento rebelde de Napalpí fue, de todos los “movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños” que describe Leopoldo Bartolomé (1972), el más comentado por la prensa y el único en recibir la atención del Congreso Nacional.

²¹ Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados 1924, 11/9.

²² Se ha dicho que gran cantidad de estos “trofeos” fueron exhibidos en la comisaría de Quitilipi (cfr. Aranda 2004).

²³ Roberto Lehmann Nitsche, director de la Sección Antropología del Museo de La Plata, se había hecho reconocer como el principal especialista en pueblos del Chaco residente en la Argentina. En julio de 1924, este antropólogo físico se encontraba por quince días haciendo trabajo de campo en Napalpí. Sin embargo, guardó perenne silencio sobre la rebelión y su represión. Cfr. Miller (1980), Gordillo (2004), Brunatti *et al.* (2002).

Esto es lo que dibuja a Napalpí 1924 como *acontecimiento* dentro de un largo proceso de sobreexplotación y represión de la mano de obra indígena. Si bien se trató de una práctica violenta en gran medida coherente con las prácticas usuales tendientes a proletarizar a los indígenas –iniciadas con mayor sistematicidad a partir de la campaña de Victorica en 1884 (Iñigo Carrera 1988)-, ciertos elementos de la misma entraron en tensión con los marcos de legitimación vigentes en 1924, en tal medida que el acontecimiento pareció salirse del cauce tolerable de la “política indigenista”.

Tres cuartos de siglo después, el *evento Napalpí* empezó a ser reflatado por organizaciones sociales de diferente tipo, como síntesis o como caso testigo de la violencia estatal o del carácter esencialmente genocida de la estructura interétnica nacional. Sin embargo, no ha habido una tendencia problematizadora o esclarecedora de los hechos equiparable al fuerte impulso de difusión que los mismos recibieron. La apropiación que el propio Estado provincial, a partir de la iniciativa de un grupo de funcionarios enrolados en movimientos de derechos humanos, ha hecho de la recordación de Napalpí como parte de la memoria oficial, presenta aristas que son muy interesantes para debatir y permiten prever múltiples tensiones. No puede desconocerse el esfuerzo de reparación realizado por la provincia, especialmente en el ámbito educativo²⁴. Por otro lado, un efecto negativo que ya puede constatarse es el de la instalación en la opinión pública de la represión ocurrida en Napalpí en julio de 1924 como evento epitomizante²⁵ de *el* genocidio en Chaco, difuminándose lo que

²⁴ El 19 de julio de 2008, por primera vez en la historia, un gobernador chaqueño concurrió a Colonia Aborígen Chaco a pedir perdón a los pobladores en nombre de los gobiernos –si bien se responsabiliza principalmente al gobierno nacional. A partir de 2008, también, la fecha es parte del calendario escolar obligatorio en la provincia, debiéndose efectuar su recordación en todos los niveles educativos.

²⁵ Siguiendo a Fogelson, Landsman y Ciborski, Claudia Briones (1994: 121) define los eventos epitomizantes como aquéllos a través de los cuales se condensa un proceso histórico de largo plazo en la forma de un evento de gran poder explicativo.

quizás es más importante, en tanto momento de un proceso genocida de larga duración.

Segundo caso: La Bomba.

El caso de La Bomba –llamada por algunos autores Rincón Bomba²⁶–, un paraje en el área de influencia de Las Lomitas, actual provincia de Formosa, es diferente en varios aspectos, aunque la violencia implicada parte de una base común: la expropiación de territorios y recursos a los pueblos chaqueños por parte de la agencia militar, que también garantiza su explotación laboral.

La Lomitas se origina como un fortín de “Guardia de la Frontera” durante la última fase de expansión militar, y luego se convierte en sede de un importante Regimiento de Gendarmería, en un área mucho más marginal para la colonización criolla y para la explotación económica, que la que afectaba a Napalpí. Dada la constitución geopolítica de Formosa, Las Lomitas es lugar de paso obligado entre el chaco y las yungas. Por allí debían pasar los contingentes de indígenas chaqueños que iban o volvían de la zafra en los ingenios salteños y jujeños. Hacia 1947 los Pilagá, que habían sobrevivido a sucesivas campañas de exterminio, habían sido desplazados a tierras áridas o inundables. Con su territorio reducido, no tenían otra salida que buscar trabajo en las industrias, especialmente en la zafra azucarera.

En octubre de 1947, en el paraje La Bomba, a menos de un kilómetro del Regimiento, miles de familias Pilagá, entre los cuales muchos acababan de ser defraudados y estafados por el Ingenio San Martín de Tabacal, se habían reunido para recibir de boca del predicador Tonkiet²⁷ la noticia sobre un Nuevo Dios, y

²⁶ Por ejemplo, Díaz (2007: 146 y ss.). La denominación de Bomba obedece a la localización en las cercanías, de una bomba para extracción de agua.

²⁷ También conocido como Luciano.

especialmente, para recibir la “sanación” a través de su don privilegiado²⁸. Las danzas y los tambores se mezclaban con los himnos bíblicos y resonaban durante las noches²⁹.

Aquella expresión de libertad cultural y religiosa, opuesta al disciplinamiento del trabajo, no podía tener lugar en la utopía justicialista. Por otra parte, las empresas azucareras pagaban al Ministerio del Interior, de quien dependía la Gendarmería³⁰, una suma establecida por ley a cambio de la obtención de los obreros. En el medio, la entrega de alimentos enviados por el presidente Perón, que se habían dejado descomponer y que provocaron decenas de muertos por intoxicación, agravaban las expectativas por ambos bandos.

Los rumores de “malón” amplificadas por la prensa regional, generaron un estado de temor en la población civil de Las Lomitas que pedía la “solución” del problema (Vuoto y Wright 1991). Así, el día 10 de octubre al caer la tarde, la Gendarmería Nacional apostada en los alrededores de la concentración pilagá, comenzó a disparar matando a cientos de personas. De acuerdo a los testimonios de los sobrevivientes, la matanza se extendió por varios días, agregándosele las persecuciones a través del monte, violaciones, y más fusilamientos ocurridos en las comunidades cercanas³¹. Se dice que sobrevivieron unas 190 personas (Wasylyk 2005) a las persecuciones y fusilamientos que llegaron hasta Pozo del Tigre y Campo del Cielo, localidades distantes unos 30 km de Las Lomitas (Presman 2006). Algunos

²⁸ Este párrafo y los siguientes sintetizan el trabajo de Mapelman (2009).

²⁹ Ver en Vuoto y Wright (1991) y Bergallo (2006), un relato que enfatiza los componentes religiosos del movimiento, relacionado con las coronas de Luciano.

³⁰ En cambio, la Dirección de Protección al Aborigen dependía de la Secretaría de Trabajo y Previsión.

³¹ De hecho, está documentada la participación de al menos un avión militar de apoyo que despegó una semana después de El Palomar, Buenos Aires y sobrevoló la zona de las Lomitas durante semanas (Mapelman 2009).

sobrevivientes fueron obligados a trasladarse a la colonia Francisco Muñiz; durante los hechos algunas criaturas fueron apropiadas por gendarmes o civiles (Mapelman 2009). Años después, se formó en el lugar la actual comunidad Ayo-La Bomba³².

Desde la historia oficial se habló de un ataque indígena repelido por la Gendarmería Nacional³³, pero dicha versión se desmorona ante la enorme cantidad de testimonios ofrecidos tanto por sobrevivientes y descendientes de víctimas pilagá, como por “criollos” de la zona que han sido testigos de los hechos, y que permiten reconstruir el modus operandi de los genocidas.

A diferencia de lo acontecido con Napalpí, en su momento ni la prensa ni el Congreso Nacional se hicieron eco de lo ocurrido. Sólo el diario “El Intransigente” de Salta –por otra parte, un diario opositor y defensor en esta coyuntura de la mano de obra para los ingenios- envió un corresponsal cuyo testimonio es hoy una clave para la denuncia (Mapelman 2009).

El resto de los medios de comunicación del momento oscureció los hechos con relatos contradictorios y arbitrarios. El silencio, promovido de diversas maneras³⁴ desde el Gobierno nacional y territorialiano, se extendió rápidamente.

Sólo en los últimos cinco años, cuando el tema ganó estado público a partir del curso de la demanda por genocidio contra el Estado Nacional, comenzaron a repercutir las voces de los pilagá, que cuentan una historia particular, enfrentada a las versiones que anteriormente circulaban sobre estos hechos, y coincidente en cambio

³² Reconocida por Resol. del Instituto de Culturas Aborígenes de Formosa 011 / 1986.

³³ A principios de la década de 1990 Gendarmería Nacional publicó un trabajo “de investigación” sobre el tema, titulado “El último alzamiento indígena” (Hacher 2006).

³⁴ Estas maneras, según los relatos, van desde la desaparición física de testigos, y la quema y entierro masivo de cuerpos en fosas comunes sin nombre y a considerable distancia del lugar de los hechos, hasta la construcción de un “barrio” ordenada por el propio Perón para quienes aceptaron alejarse del mismo.

con la tendencia genocida de larga duración que predomina en la historia regional³⁵.

Las presentaciones judiciales

En 2004, al cumplirse 80 años de la Masacre de Napalpí, los abogados Carlos Díaz y Julio García en representación de las comunidades Qom relacionadas con la ex Reducción de Napalpí, hoy Colonia Aborigen Chaco, presentaron una demanda civil ante el Juzgado Federal de Resistencia, a cargo del juez Carlos Skidelsky.

En abril de 2005 la Federación de Comunidades del Pueblo Pilagá, a través del abogado de la Federación, Julio García, patrocinado por Carlos Díaz, interpuso una denuncia ante el Juzgado Federal N° 1 de Formosa, contra el Estado nacional, por “crímenes de lesa humanidad” y por “daño colectivo”, ante la matanza o desaparición de más de 1500 niños, ancianos, mujeres y hombres desarmados del pueblo Pilagá³⁶. Los demandantes, al igual que en el caso de Napalpí, piden una indemnización por “daños y perjuicios, lucro cesante, daño emergente, daño moral y determinación de la verdad histórica”. En función del número de víctimas, el monto del resarcimiento sería similar en ambos casos, cercano a los cien millones de dólares.

Las autoridades de Gendarmería Nacional abrieron los archivos de la época para la investigación de la causa³⁷. A la vez el Juez Federal Bruno Quinteros ordenó el allanamiento de las instalaciones del Escuadrón de Gendarmería de Las Lomitas y la búsqueda de entierros en la intersección de las rutas 81 y 28, un terreno perteneciente

³⁵ La mayor parte de los abordajes recientes provienen del ámbito del periodismo y la comunicación y surgen a partir de las alternativas del juicio: *La Mañana on line*, periódico digital de Formosa, 3/4/2005; Hacher (2006); Wasylyk (2005). También se han publicado tomas de posición por parte de abogados: Díaz (2006), Zapiola (2005). El registro que mejor pormenoriza las posiciones pilagá es el de Mapelman (2009), encarado como testimonio colectivo filmado, junto con el más general de Silva (1998). Anteriormente, sólo los antropólogos Vuotto y Wright (1991) e Idoyaga Molina (1992) se habían ocupado del tema.

³⁶ Expte. 123-ord.35, año 2005.

³⁷ Resolución N° 532/06, Gendarmería Nacional.

a la fuerza, así como en otros lugares: El Descanso, Pozo del Tigre, Paraje La Felicidad, Colonia Muñiz y en la intersección de las vías, todos sitios donde según los informantes pilagás y criollos, se realizaron fusilamientos posteriores a la matanza principal. El 27/12/2005 comenzaron a aparecer los cuerpos y al día siguiente la masacre de La Bomba ya era noticia³⁸.

Frente a ambas demandas, el Estado Nacional contestó con casi los mismos términos; de hecho, hojas enteras se “autoplagian” con mínimas diferencias de detalle en etnónimos y localidades, aunque los documentos acusan dos autores diferentes³⁹. Los abogados representantes de la Procuración del Tesoro de la Nación argumentaron que no hay quien pueda representar a las supuestas víctimas, porque ni los abogados (ni la Federación, en el caso pilagá) “ fueron afectados por la matanza ventilada en autos, ni han recibido mandato específico de víctimas del lamentable hecho”, y porque “tampoco fueron acreditados derechos accesorios de las víctimas de los luctuosos episodios”, ya que los sobrevivientes y/o descendientes (en ambos casos) no han sido individualizados. También afirmaron que “la jurisprudencia de la Corte Suprema referida a la imprescriptibilidad de los delitos de lesa humanidad no resulta aplicable a [estos casos], ya que ella se circunscribe a la acción penal y no al derecho común de daños y perjuicios”⁴⁰. En otras palabras, que los crímenes de lesa humanidad no prescriben para la acción penal contra sus autores ¡pero sí prescriben para la acción civil resarcitoria de las víctimas!⁴¹ A la vez, desecharon las

³⁸ Por ejemplo, “La masacre de un pueblo originario”. *Página 12*, 28/12/2005.

³⁹ Exp.2407/05 y 1630/04 del Registro de la Procuradoría del Tesoro de la Nación.

⁴⁰ "García Julio César y otros c/ Estado Nacional - Poder Ejecutivo Nacional argentino s/ Ordinario". Expte N° 173, F° 193, 2006; cit. en Bruno Quinteros, Resolución N° 17/2007, Formosa, 05 de febrero de 2007. Ver también Exp. 2407/05 y 1630/04 del Registro de la Procuradoría del Tesoro de la Nación.

⁴¹ Debe recordarse que anteriormente, el 14 de julio de 2004, la Corte Suprema de Justicia de la Nación había fallado declarando la imprescriptibilidad de los crímenes de lesa humanidad (AA.VV. 2009).

posibilidades de encarar una acción penal, ya que asumieron que los victimarios que hubiere ya deben haber fallecido. La Procuradoría de la Nación rechazó también la acusación de la existencia de un delito de ejecución continuada, afirmando que no es posible que “gobiernos democráticos” pudieran persistir en el genocidio⁴².

Esta argumentación, afortunadamente, recibió la respuesta, en febrero de 2007, del Juez Federal de Formosa Bruno Quinteros, quien la rechazó en su totalidad, para la demanda de Rincón Bomba⁴³. Para ello recogió las respuestas de los abogados Díaz y García que rechazaron la exigencia del establecimiento de herederos forzosos, dado que precisamente se trató de crímenes que intentaron el exterminio de los mismos. Los abogados también señalaron -y esto es de especial importancia a la luz de las conclusiones que queremos extraer de estos casos- que más allá de que exista o no “pretensión punitiva”, debe realizarse el proceso judicial como garantía de los derechos y libertades fundamentales de todos los ciudadanos, entendiendo que “el concepto de reparación, además del resarcimiento monetario, incluye el conocimiento de la verdad histórica y el rescate de la memoria”⁴⁴. El Juez Quinteros de Formosa, por su parte, apelando a la jurisprudencia nacional e internacional, enfatizó el carácter imprescriptible de estos delitos y la responsabilidad del Estado Nacional, más allá de la existencia o no de personas físicas que los hubieran cometido. Reprochó también

⁴² Por ejemplo: “Durante ese período, nacieron y se desarrollaron gobiernos constitucionales, ungidos por el voto popular. La mayoría de los cuales, de un auténtico signo popular y democrático, resultan insospechados de auspiciar o consentir las violaciones que en autos se disciernen. No resiste ningún análisis la propuesta según la cual, la intimidación y el temor que era su consecuencia, impidieran durante tales períodos, efectuar los reclamos que ahora se materializan” (Exp. 1630/04 del Registro de la Procuradoría del Tesoro de la Nación).

Por el contrario, en una entrevista al Diario *La Mañana* de Formosa, el Dr. García afirmaba que “el genocidio se extendió en el tiempo, por diversos medios, a veces brutales, otros sutiles, pero no por ello menos criminales. Antes y durante los 58 años que siguieron desde el año 1947, se produjeron más daño y más muertes que los fusilamientos o el 'remate' de los heridos en aquellos fatídicos días. Cundió el terror a defender sus reivindicaciones que se transmitieron oralmente por los “antiguos”, de generación en generación. La memoria de este pueblo aún perdura. El temor por ejercer sus derechos hoy también perdura” (*La Mañana on line*, 3/4/2005).

⁴³ Resolución N° 17/2007, Formosa, 05 de febrero de 2007.

⁴⁴ Cit. en Resolución N° 17/2007, Formosa, 05 de febrero de 2007.

que se intentara utilizar la propia negligencia del Estado en investigar los hechos sucedidos así como en documentar a las personas pertenecientes a comunidades indígenas, para desvincularse de la responsabilidad que le compete.

Por su parte, el Estado nacional buscó además, para evitar los juicios, desautorizar el carácter legítimo de los demandantes. En ambos casos, negó el carácter de “etnia” a los Pilagá y los Toba, indispensable según estos documentos para una demanda por genocidio, y apelando a una virtual pertenencia de estos grupos a una unidad más abarcativa, que sería la familia lingüística guaycurú, única que estaría en condiciones de demandar⁴⁵.

En el caso de la Federación de Comunidades del Pueblo Pilagá, además, adujo que la ley nacional no contempla otro status que el de comunidad, y que la Federación no es una entidad reconocida. En este caso, el Estado Nacional retrocede sobre los logros de los últimos años, que mencionamos al comenzar este capítulo, ya que pretende desconocer el status de Pueblo a los Pilagá y el derecho constitucional de los Pueblos Originarios a expresarse con sus propias instituciones⁴⁶. Pretende además, distraer sobre la emergencia, en las últimas décadas, de derechos colectivos, y por ende de nuevas personas colectivas capaces de ejercerlos y exigirlos.

La dificultad surgida en torno a la legitimidad para presentarse en juicio de la Federación Pilagá llevó a los abogados patrocinantes a decidir la representación del Pueblo Qom, para el caso Napalpí, a través de la vecina comunidad de La Matanza,

⁴⁵ La Dra. Luisa Armoa y el Dr. Alejandro Grillo, autores de los dictámenes del “Cuerpo de Abogados del Estado” para las demandas por Bomba y Napalpí, respectivamente, citan como fuente de su aseveración etnológica el website del Diccionario de la Real Academia Española (Exp. 2407/05 y 1630/04 del Registro de la Procuraduría del Tesoro de la Nación).

⁴⁶ Derecho que adquiere rango constitucional a partir de la entrada en vigencia del Convenio 169 de la OIT, que así lo establece. Debe hacerse notar que la Federación Pilagá lleva largos años de gestiones infructuosas ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas para lograr su reconocimiento público.

con personería jurídica reconocida por el INAI⁴⁷. Esta decisión, que los abogados defienden como estrategia jurídica para poder entablar la demanda en un marco legal que al día de hoy no da lugar a acciones colectivas, provocó también resquemores por parte de quienes no consideran que la comunidad La Matanza, localizada en el Departamento Quitilipi, tenga mayores méritos para la representación de las víctimas que la Colonia Aborígen Chaco emplazada sobre la antigua Napalpí, por ejemplo, o que las familias Qom dispersas por toda la región (Salamanca 2007).

Por diversos motivos que exceden este trabajo, las causas judiciales se hallan en estos tiempos en compás de espera.

A modo de conclusión: límites y potencialidades de la Justicia.

Mientras algunas voces advierten sobre los riesgos de una presentación judicial que no atienda cabalmente a los efectos de la representación legítima de las víctimas, que debería definirse en función de las instituciones propias de cada cultura y no en función de las estrecheces de la normativa estatal (AA.VV. 2009), otras destacan la larga espera de las víctimas y descendientes para empezar a romper el silencio. Esa oportunidad se presentó recientemente, sea por iniciativa interna, como es el caso de la movilización política y afectiva que dio lugar a la recopilación de Chico y Fernández (2008), o por efecto de la repercusión del hallazgo de pruebas contundentes –las fosas comunes–, que llevó a funcionarios, peritos, periodistas y personas solidarias en general a traspasar los límites de una comunidad en la que, como se registra en el trabajo de Mapelman (2009), “nunca antes nadie nos había venido a preguntar qué pasó”.

En este sentido, postulamos que lo más positivo y cierto que aportan estas

⁴⁷ RENACI N° 1774 / 1985.

demandas al aparato jurídico de nuestros países es su generación de un debate provocador, donde el Estado debe dejar por un rato su rol autocomplaciente para ocupar el banquillo del acusado. Al obligar al Estado a definir una posición frente al genocidio indígena, puede visualizarse cómo, al verse interpelado por fuera de una relación entre protector y pobres, la agencia estatal no acierta otro camino para defenderse que estrechar las connotaciones del genocidio –por ejemplo, para limitarlo al carácter de violencia de conquista, a despecho de otros abordajes coexistentes- y/o desconocer a sus interlocutores, retrocediendo sobre las conquistas ideológicas de los últimos años.

La constatación y el reconocimiento público del carácter genocida del Estado entrañaría otra paradoja: su deslegitimación para seguir oficiando de árbitro en la política indigenista, ya que quedaría asentada su posición como victimario en uno de los polos de la relación.

Por otra parte, otro dilema ya conocido es el que se refiere a la compensación pecuniaria propia de toda demanda por genocidio, y su potencialidad disruptiva en el seno de las comunidades que eventualmente la logren obtener (Lenton 2008). Sería tal vez el momento de empezar a pensar cómo reemplazar dicha compensación pecuniaria por otra que, sin perjuicio de la doctrina jurídica que exige la compensación material, consista en un motor de cambio que eventualmente pudiera empezar a modificar la desigualdad estructural que hoy existe.

En la medida que provocan al debate, estas demandas obligan al resto de los sectores de la ciudadanía a tomar una posición, a definirse, a tratar de entender, generando entonces una corriente de salud política. El genocidio como tal difícilmente sea reparable, pero es en la búsqueda, en el proceso de perseguir esa reparación que se puede comenzar a construir una sociedad más justa.

Bibliografía

- AA.VV. 2009. *Debates sobre el genocidio de los Pueblos Originarios y los límites de la Justicia*. Red de investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina. Buenos Aires: Publicación multimedia.
- Agencia Walsh 2004. 80 años de la masacre de Napalpí. *Indymedia Argentina, Pueblos Originarios*, 19 de julio de 2004. Disponible en <http://argentina.indymedia.org/news/2004/07/210947.php>
- Albert, Bruce. 1994. Gold miners and Yanomami Indians in the Brazilian Amazon: The Hashimu massacre. In *Who pays the price? The sociocultural context of environmental crisis* (B. Johnston, org.), pp. 47-55. Washington: Island Press.
- Albert, Bruce. 2000. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. *Povos Indígenas no Brasil 1995-2000*, pp. 197-207. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Albert, Bruce. 2001a. Human rights and research ethics among indigenous peoples: final comments (Part III). *Documentos Yanomami 2*: 72-114. Brasília: Comissão Pró-Yanomami.
- Albert, Bruce. 2001b. O massacre dos Yanomami de Haximu. *Documentos Yanomami 1*: 39-50. Brasília: Comissão Pró-Yanomami.
- Alvarenga, Aristides Junqueira. 2001. Apresentação. *Documentos Yanomami 1*: 5-7. Brasília: Comissão Pró-Yanomami.
- Aranda, Darío. 2004. Una masacre que lleva 80 años de memoria prohibida. Disponible en <http://www.pagina12web.com.ar/diario/sociedad/3-38355-2004-7-19.html>
- Arnt, Ricardo, Lúcio Flávio Pinto, Raimundo Pinto e Pedro Martinelli. 1998. *Panará. A volta dos índios gigantes*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

- Bartolomé, Leopoldo. 1972. Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933. *Suplemento Antropológico* (1-2), Asunción.
- Belvedere, C., S. Caggiano, D. Casaravilla, C. Courtis, G. Halpern, D. Lenton y M. Pacecca. 2007. Racismo discursivo en Argentina. En Teun Van Dijk (comp.) *Racismo discursivo en América Latina*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra y Editorial Gedisa.
- Bergallo, Graciela E. 2006. *Ntonaxac. Danza en el viento. Memoria y resistencia Qom*. Resistencia: Librería de la Paz.
- Briones, Claudia. 1994. Con la tradición de las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: Usos del Pasado e invención de la tradición. *Runa*, Universidad de Buenos Aires, vol. XXI: 99-130.
- Briones, Claudia. 2002. Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de Aboriginalidad y Nación en Argentina. *RUNA*, Universidad de Buenos Aires, vol. XXIII: 61-88.
- Brunatti, Olga, M.A. Colángelo y Germán Soprano. 2002. Observar para legislar. Métodos etnográficos e inspección del trabajo en la Argentina a principios del siglo XX. En Visacovsky y Guber (comp.) *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*, pp. 79-126. Buenos Aires: Ed. Antropofagia.
- Buckwalter, A. 1980 *Vocabulario Toba*. Buenos Aires: Talleres Grancharoff.
- Ceriani, Cernadas, César y Silvia Citro. 2002. Repensando el movimiento del *evangelio* entre los Toba del Chaco argentino. NAYA, Congreso Virtual 2002. Disponible en http://www.naya.com.ar/congreso2002/ponencias/cesar_ceriani_cernadas_silvia_citro.htm
- Chico, Juan y Mario Fernández. 2008. *Napa'ipi, Itaxayaxac yi ntagoq (la voz de la sangre)*. Gobierno del Chaco: Ed. de Secretaría de Cultura.

- Cordeu, Edgardo y Alejandra Siffredi. 1971. *De la algarroba al algodón: movimientos milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Delrio, Walter y Diana Lenton. 2009 ¿Qué, para quiénes y según quiénes? Reparaciones, restituciones y negaciones del genocidio en la política indígena del estado argentino. Latin American Studies Association (LASA) 2009 Congress, Work Group *Hacia una reparación del despojo colonial y neocolonial: la restitución de restos humanos, material asociado, y tierras indígenas en la Argentina*. Rio de Janeiro, 11-14 de junio de 2009.
- Delrio, Walter, Diana Lenton, Marcelo Musante, Mariano Nagy, Alexis Papazian y Gerardo Raschcovsky. 2007. Reflexiones sobre la dinámica genocida en la relación del Estado argentino con los pueblos originarios. *Segundo Encuentro Internacional Análisis de las Prácticas Sociales Genocidas*, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 20 al 22 de noviembre de 2007.
- Diario *La Mañana on line*, periódico digital de Formosa, 3/4/2005.
- Diario *La Nación*, Buenos Aires, 16/12/1923.
- Diario *Página 12*, 28/12/2005.
- Díaz, Carlos .2007. *La imprescriptibilidad penal y resarcitoria de los crímenes de lesa humanidad*. Resistencia: Librería de la Paz.
- Dirección de Información Parlamentaria [D.I.P.]. 1991. *Tratamiento de la cuestión indígena*. Honorable Cámara de Diputados de la Nación, Buenos Aires.
- Feierstein, Daniel. 2007. *El genocidio como práctica social*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Giordano, Mariana. 2003. Intrusos o propietarios. Argumentos y percepciones sobre el derecho a la propiedad de la tierra del indígena chaqueño. *Gazeta de Antropología* N° 19, Grupo de investigación Antropología y Filosofía, Universidad de Granada,

España.

Gordillo, Gastón. 2004. The Gran Chaco in the Making of Argentinean Anthropology: A Critical History (1899-1989). *I Reunión del G.E.T. Historias de la antropología: perspectivas comparadas desde la trayectoria argentina*. IDES, Buenos Aires, 30 de julio de 2004. (m.s.)

Guy, Donna J. 2000. <<El Rey Algodón>>. Los Estados Unidos, la Argentina y el desarrollo de la industria algodonera argentina. *Mundo Agrario. Revista de estudios rurales*, n° 1, segundo semestre de 2000. Centro de Estudios Histórico Rurales. Universidad Nacional de La Plata.

Hacher, Sebastián. 2006. "La masacre de los Pilagá". En *Prensa de Frente*, 18/10/2006. Disponible en <http://www.prensadefrente.org/pdfb2/index.php/fot/2006/10/18/p2201>

Honorable Cámara de Diputados de la Nación Argentina. *Diario de Sesiones*. Períodos varios.

Honorable Senado de la Nación Argentina. *Diario de Sesiones*. Períodos varios.

Idoyaga Molina, Anatilde. 1992. "Mito y mesianismo entre los pilagá (Chaco Central)". *Mitológicas* 7: 7-15. (Cit. en Ceriani y Citro 2002).

Iñigo Carrera, Nicolás. 1984. *Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires: C.E.A.L., Colección Historia Testimonial Argentina.

Lenton, Diana. 1994. "La imagen del indígena de Pampa y Patagonia en el discurso parlamentario. 1880-1930". Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, UBA.

Lenton, Diana. 2005. "De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios". Tesis Doctoral en Filosofía y Letras UBA.

Lenton, Diana. 2008. "El 'aporte antropológico' en un caso de evaluación de 'daño cultural'". *VI Congreso Red Latinoamericana de Antropología Jurídica*. Bogotá, 28 al

31 de octubre de 2008.

Maia, Luciano Mariz. 2001. Haximu: Foi genocídio! *Documentos Yanomami* 1: 9-36.

Brasília: Comissão Pró-Yanomami.

Mapelman, Valeria 2009. *Sobre Dioses y Milicos*. Documental. En pos producción.

Miller, Elmer. 1979. *Los Tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*.

México: Siglo XXI.

Moreira Neto, Carlos de Araújo. 1988. *Índios da Amazônia: De maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes.

Presman, Amelia .2006. “Las Lomitas, Formosa: Entrevista a sobreviviente de la Masacre de Rincón Bomba”. En *Momarandu*, Corrientes. 10/6/2006. Disponible en <http://www.momarandu.com/amanoticias.php?a=7&b=0&c=47663>

Quijada, Mónica. 2000. “Introducción”. En Quijada M., C. Bernand y A. Schneider (comp.) *Homogeneidad y Nación con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo, CSIC.

Ramos, Alcida Rita. 1996. O papel político das epidemias. O caso Yanomami. In *Ya no hay lugar para cazadores. Proceso de extinción y transfiguración cultural en América Latina* (Miguel Bartolomé, org.), pp. 55-89. Quito: Biblioteca Abya-Yala.

Ramos, Alcida Rita. 2008. Uma crítica da (des)razão indigenista. *Anuário Antropológico/2006*: 95-115.

Roitman, Adolfo. 1982 *Notas Etnográficas de los Toba-Taksek III. Bosquejo para una historia de las tribus Toba*. Entregas del I.T. N° 13, Instituto Tilcara. Tilcara, Jujuy: Universidad de Buenos Aires.

Roy, Arundhati. 1999. *The cost of living*. Nova Iorque: The Modern Library.

Salamanca, Carlos. 2007. “La memoria en conflicto. Narraciones contemporáneas de la acción social y la violencia”. *VIII Reunión de Antropología del Mercosur*, Junio 2007,

Porto Alegre, Brasil.

Schwartzman, Stephan. 2006. De volta para o futuro. *Povos Indígenas no Brasil*

2001/2005, pp. 512-515. São Paulo: Instituto Socioambiental.

Silva, Mercedes 1998 *Memorias del Gran Chaco, 2ª. Parte: Pero todavía existimos.*

1900-1997. Encuentro Interconfesional de Misioneros, Resistencia.

Tamagno, Liliana. 2001. *Nam Qom Hueta'a Na Doqshi Lma': Los tobas en la casa del*

hombre blanco. Identidad, memoria y utopía. La Plata: Ediciones Al Margen.

Ubertalli, Jorge Luis. 1987. *Guaycurú, tierra rebelde.* Colección Latinoamericana de

Antarca. Buenos Aires: Ed. Antarca.

Vidal, Mario. 2004. *Napalpí, la herida abierta.* Resistencia: Librería de la Paz.

Villas-Bôas, Orlando e Cláudio Villas-Bôas. 1994. *A Marcha para o Oeste.* São Paulo:

Editora Globo.

Vuoto, Patricia y Pablo G. Wright. 1991. Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético

de los Toba y Pilagá del Chaco Argentino. *Religiones Latinoamericanas* 2: 149-180.

Wasylyk, Fedyszak. María Sol. 2005. La masacre de un pueblo originario. *Página 12,*

Buenos Aires, 28/12/2005.

Zapiola, Luis. 2005. "Matanza de Rincón Bomba". Disponible en

<http://www.indigenas.bioetica.org/nota22.htm>.