

Los traumas en los testimonios del Juicio por la Verdad de la Masacre de Napalpí

Trauma in the testimonies of the Truth Trial of the Napalpí Massacre

Estela Josefina Picón¹

Universidad Nacional de Salta

Resumen

Los traumas que experimentan los pueblos indígenas se relacionan con el recuerdo de las masacres de las que fueron víctimas sus antepasados y también con los efectos extendidos en el tiempo, como la pérdida de la tierra, la lengua, la cultura, la migración forzada y el quebranto de la salud física y mental. En el Juicio por la Verdad de la Masacre de Napalpí, desarrollado en 2022, noventa y ocho años después de los hechos, se registran los testimonios de los traumas en un entorno jurídico en el que testifican qom, moqoit y criollos condicionados por las reglas vinculadas al espacio, a los actores del sistema judicial, a las interacciones y a la lengua oficial.

Desde la perspectiva sobre la memoria de Jelin (2002, 2012) y Degregori (2004), me refiero a las discontinuidades narrativas que presentan los testimonios indígenas, reveladoras de los traumas que dejó la masacre. Constituyen algunas de sus huellas la omisión de los hechos fatídicos y los quiebres temporales. Aludo, además, al contexto jurídico que, si bien abre la posibilidad de escuchar las voces de los pueblos originarios, condiciona sus testimonios y privilegia la postura hegemónica del Estado nacional neocolonial. (Wikinski, 2019)

Palabras clave: traumas; testimonios de pueblos originarios; masacre de Napalpí; Juicio por la Verdad; discontinuidades narrativas

Abstract

The traumas suffered by indigenous peoples are linked to the memory of the massacres whose victims were their ancestors; those are also related to the long-term consequences, such as the loss of their territory and language, forced migration, and physical and psychological deterioration. In the Truth Trial of the Napalpí Massacre, which took place in 2022, ninety-eight years after the massacre, testimonies of trauma were heard in a juridical environment. Qom, Moqoit, and non-indigenous people testified, conditioned by

¹ Estela Josefina Picón es Profesora en Letras por la Universidad Nacional de Salta (UNSa). Se desempeña como profesora adjunta de las asignaturas Lingüística del Texto y Sociolingüística, y auxiliar docente de Lengua Española 2 en la carrera de Letras. Es integrante del proyecto A CIUNSa n°2892 “Memorias, migraciones y agencias en la narrativa latinoamericana contemporánea”. En ese marco, indaga sobre testimonios de la violencia estatal contra comunidades qom y moqoit del Chaco durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. Además, trabaja en equipos de investigación en diversas temáticas relativas a la gramática cognitiva, el análisis del discurso, la sociolingüística y la psicolingüística. Ha publicado capítulos de libros y artículos académicos en revistas especializadas nacionales e internacionales, concernientes al campo de la lingüística y a las poéticas de la memoria indígena en Latinoamérica. Actualmente, se encuentra en la etapa de redacción de su tesis de doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Jujuy, sobre los testimonios del juicio por la Verdad de la Masacre de Napalpí, desde la perspectiva de los estudios de la memoria, la teoría y la crítica literarias latinoamericanas, y el análisis del discurso. Mail de contacto: piconestela@hum.unsa.edu.ar

the physical location, the representatives of the judicial system, the rules of interaction, and the official language.

From the perspective of memory studies by Jelin (2002, 2012) and Degregori (2004), I refer to the narrative discontinuities in the indigenous testimonies, which reveal the trauma that the massacre caused to the victims and their descendants. Some discursive marks are the omission of fateful events and temporal breaks. Furthermore, I allude to the legal context, which makes it possible for the voices of indigenous peoples to be heard; however, it restricts their testimonies and privileges the hegemonic point of view of the neocolonialist national state. (Wikinski, 2019)

Keywords: traumas; testimonies of originary peoples; Napalpí massacre; Trial Truth; narrative discontinuities

Introducción

La noción de trauma se vincula con la idea de herida, un quiebre dentro de la psiquis que deja al sujeto en un estado de sufrimiento extremo, desequilibrio, vulnerabilidad, desamparo, alienación e incapacidad de defenderse. Se relaciona con los procesos de edificación de la memoria y de olvido, ya que la violencia deja huellas que se hospedan en espacios intersubjetivos de las víctimas. Tales huellas están latentes en recuerdos, en sueños, en duelos o en síntomas duraderos, aunque se expresen o se silencien, reaparezcan luego de mucho tiempo, se contradigan, se actualicen y se repitan. En el caso de los sobrevivientes de masacres, su memoria se fragmenta y ello parece impedir la posibilidad del acceso a lo simbólico, a su rememoración y estructuración. Cuando el individuo siente que él y el espacio social que lo rodea están permanentemente amenazados, aparecen en su discurso incongruencias, confusiones entre el pasado y el presente, marcas del miedo y la culpa siempre latentes. Se le dificulta transmitir las historias colectivas a los suyos y sus relatos aparecen disociados, evasivos, inconclusos, llenos de huecos informativos.

En este marco, reflexiono sobre los relatos de la violencia² desde la perspectiva de los estudios de la memoria (Jelin, 2012 y Degregori, 2004), que me permite abordar la

² Mi trabajo se enmarca en el Proyecto A n°2892 CIUNSa “Memorias, migraciones y agencias en la narrativa latinoamericana contemporánea”.

complejidad de los archivos, las acciones de los trabajadores de la memoria, la diversidad de agencias y el análisis de los testimonios. Por otro lado, desde la perspectiva del análisis del discurso, considero las características de las interacciones y los escritos jurídicos, específicamente la sentencia (2023), en la cual se manifiesta una conjunción de múltiples voces que, sin embargo, se encaminan a una sola, la que detenta el poder legal (Pardo, 1996). En este juego polifónico, los desequilibrios entre el peso de unas y otras declaraciones son evidentes, como también la ausencia de datos que, desde perspectivas disciplinares, serían insoslayables.

Los testimonios de las víctimas de la matanza de Napalpí en 1924 que analizo en este artículo se produjeron en el marco del Juicio por la Verdad de la Masacre en 2022. Lejos de ser un hecho aislado en la historia argentina, se trató de uno entre muchos sucesos encaminados al exterminio de la población indígena en pos de la construcción y expansión del Estado nación. Incluso hoy, aunque tengan acceso al sistema judicial para denunciar los daños de los que han sido objeto, los pueblos originarios siguen estando expuestos a la expoliación por parte del Estado, que permite el desalojo de sus tierras, el deterioro de las condiciones socioeconómicas y la pérdida de la lengua y la cultura propias. Para Kauffman (1998):

El miedo y la alienación que denuncia quien sufre pueden perder dimensión cuando el miedo y el sometimiento son la manera colectiva de vivir. Visto así, el miedo y los silencios pueden multiplicarse y las víctimas no encuentran condiciones de recepción, de cuidado o de integración. (1998, p. 17)

La tarea de los trabajadores de la memoria (Jelin, 2012) de los pueblos qom y moqoit permitió la recopilación de testimonios de los sobrevivientes de la masacre de Napalpí y de sus parientes y allegados. Tales relatos fueron silenciados durante casi un siglo y solo pasaron a ocupar parte del espacio público cuando miembros de las

comunidades indígenas, en contacto con organismos de Derechos Humanos, investigadores y juristas, otorgaron sentido a la narración de los traumas para lograr el reconocimiento de la masacre por parte del Estado y acciones colectivas en beneficio de las comunidades originarias.

El Juicio por la Verdad de la Masacre de Napalpí se llevó a cabo luego de casi dos décadas de intenso trabajo de reconstrucción de la memoria colectiva. Los relatos de los ancianos sobrevivientes —la mayoría de los cuales había fallecido antes del juicio— fueron reproducidos en soporte filmico y las declaraciones de los hijos, nietos y allegados se realizaron en presencia de la jueza, el entorno jurídico y una numerosa audiencia. Este marco legal, sin embargo, no facilitó las narraciones de los hechos de la masacre por parte de los indígenas. Al contrario, las condicionó mediante reglas ajenas a los declarantes, vinculadas a la jerga legal, a las formas de interacción entre personas de diferente estatus, a los usos del espacio, a las limitaciones del tiempo y a la imposibilidad por parte de los funcionarios judiciales de comprender a un otro culturalmente diferente.

De acuerdo con los estudios sobre la memoria (Jelin, 2002 y 2012; Degregori, 2004), exploro las huellas que revelan los traumas de la masacre en los testimonios de sobrevivientes y familiares, reproducidos en películas y narrados en presencia, durante las audiencias del Juicio por la Verdad. Indago, además, en las diferencias entre la *verdad* que impone el entorno jurídico y que se expresa en la sentencia, y la *verdad* de las víctimas qom y moqoit, cuyas demandas y formas de ver el mundo están lejos de ser interpretadas y aceptadas por los sujetos del ámbito judicial.

Los hechos juzgados

La masacre de Napalpí ocurrió el 19 de julio de 1924, en el marco de una huelga de peones rurales que reclamaban a los terratenientes y al Estado mejores condiciones laborales, y

la libre circulación por el territorio. La Reducción de Napalpí, dependiente del Ministerio del Interior de la Nación que la creó en 1911, concentraba a grupos de indígenas que, desde la Conquista del Chaco (entre 1870 y 1917), eran sistemáticamente perseguidos y asesinados por los militares de los regimientos de frontera que los encontraran en estado de nomadismo. A cambio de protección, la Reducción proponía *civilizar* a los habitantes originarios y enseñarles rudimentos del trabajo agrícola. Los reducidos, por su parte, debían trabajar las tierras que se les asignaban y, además, eran empleados como peones rurales de las grandes haciendas y obrajes para la recolección del algodón y la explotación forestal; por otra parte, eran contratados estacionalmente como trabajadores asalariados en los ingenios azucareros del noroeste argentino. (Domínguez, 2009; Trinchero, 2009)

La protesta se inició cuando la administración de la Reducción gravó con un impuesto del 15% la adquisición del algodón, hecho que perjudicó notablemente a los trabajadores indígenas, que recibían un magro salario. Por otra parte, el gobierno del Territorio Nacional del Chaco prohibió la salida de los peones originarios rumbo a los ingenios de Salta y Jujuy en época de zafra, porque los terratenientes los requerían para la cosecha del algodón. A esto se sumó el descontento de los grupos indígenas por los maltratos de los que eran objeto por parte de empresarios y capataces, la sobreexplotación, el desprecio de sus costumbres y la desigualdad en la tenencia de la tierra que, en tanto les era negada a ellos, era entregada a los colonos blancos. (Domínguez, 2009, p. 7)

Lideraban la protesta los líderes qom José Machado y Dionisio Gómez, y los moqoit Pedro Maidana y Miguel Durán, todos chamanes *oikjağajk* que, de acuerdo con la cosmovisión de las culturas indígenas del Chaco, detentaban el poder para comunicarse con los espíritus de sus antepasados en sueños, visiones y en danzas rituales (2009, p. 4). La huelga, que congregaba a más de mil qom, moqoit y peones santiagueños y correntinos, era acompañada por una ceremonia religiosa convocada por los chamanes,

en la que manifestaban a los suyos que los antepasados y las divinidades dueñas de la naturaleza los protegerían de las balas de los blancos. Afirmaban, además, que se avecinaba un cambio de era, caracterizado por la desaparición de los blancos y la recuperación de la tierra, en la que los indígenas volverían a ser libres, como en épocas antiguas. El ritual se celebraba con danzas ancestrales. (Salamca, 2008)

Como consecuencia de la suspensión de actividades agrícolas, los dueños de las plantaciones y los obrajes presionaron al gobernador Francisco Centeno para que solucionara el conflicto. Por otra parte, los colonos blancos, que se sentían amenazados por la concentración de los indígenas y por hechos de violencia cuyas víctimas fueron tanto colonos como originarios, solicitaron el apoyo de las fuerzas policiales y federales. En notas del diario *La Voz del Chaco*, circuló información sobre los supuestos preparativos de un enorme malón cuyo objetivo era la rebelión y la guerra para lograr destruir las poblaciones blancas. (Domínguez, 2009, p.13)

La tensión alcanzó su punto culminante el día de la Masacre de Napalpí, cuando una avioneta que partió del aeroclub de Resistencia se dirigió al Aguará, lugar donde se encontraban reunidos los pobladores originarios, y les arrojó caramelos. Cuando salieron de sus toldos, el copiloto les disparó desde el aire con una escopeta y les arrojó bombas incendiarias; antes de que los indígenas pudieran huir, fueron fusilados por un centenar de policías, gendarmes y civiles, a caballo, que habían cercado la zona.

El ataque produjo la muerte de cuatrocientas o quinientas personas, sin distinción de sexo ni edad. Los heridos fueron obligados a cavar fosas comunes para los muertos y posteriormente fueron asesinados, mutilados, empalados y exhibidos en sitios públicos de las ciudades vecinas. La persecución continuó durante semanas en el monte, adonde huyeron los sobrevivientes. No es posible conocer el número de personas asesinadas

porque, según los testigos, no se cavaron tumbas y, muy probablemente, fueron devoradas por animales (Trinchero, 2009).

A raíz de la información que circulaba sobre la masacre, representantes socialistas de la Cámara de Diputados de la Nación pidieron una investigación, pero el gobierno provincial y nacional y los legisladores oficialistas no permitieron que se indagara sobre los hechos. Dieron por válidas las declaraciones del comisario Sáenz Losa, de los efectivos de la policía a su cargo, y de civiles, todos ejecutores de la matanza. Todos ellos alegaron que no hubo una masacre, sino un enfrentamiento entre etnias, en el que murieron únicamente cuatro indígenas moqoit a manos de los qom. (Jasisnki, 2022)

Los trabajos académicos de historiadores, antropólogos y archivistas posibilitaron que, en el año 2004, una asociación comunitaria presentara una demanda civil y penal contra el Estado por el genocidio de 1924. En 2008, en un acto oficial, el gobernador de Chaco Jorge Capitanich pidió perdón a la sobreviviente Melitona Enrique por los crímenes cometidos (Dávila, 2024). El historiador y escritor qom Juan Chico, quien ya trabajaba para recuperar la lengua de los suyos, congregó a un grupo de personas para que indagara en la memoria oral de los sobrevivientes de la masacre y en sus familiares. Se organizaron en una asociación y, con el apoyo de entidades gubernamentales, iniciaron acciones legales que culminaron en 2022 con el Juicio por la Verdad de la Masacre. (Dávila, 2024)

En la sentencia, se declara la Masacre de Napalpí como hecho probado y se destacan las graves consecuencias que generó en los sobrevivientes y en su descendencia, como “el trauma del terror, el desarraigo, la pérdida de su lengua y su cultura” (Secretaría de DDHH y Géneros de Chaco, Comité para la Prevención de la Tortura de Chaco y Fundación Napalpí, 2023, pp. 155 y 168; Poder Judicial de la Nación. Juzgado Federal de Resistencia N° 1. Expediente FRE 9846/2019 “Masacre de Napalpí s/ Juicio por la

Verdad”, pág. 224). Se expresa además la “responsabilidad del Estado Argentino en el proceso de planificación, ejecución y encubrimiento” de la masacre y en el delito de reducción a la servidumbre. Se manifiesta, asimismo, que la matanza y los sucesos posteriores “son crímenes de lesa humanidad, cometidos en el marco de un proceso de genocidio de los pueblos indígenas”. (Poder Judicial de la Nación. Juzgado Federal de Resistencia N° 1. Expediente FRE 9846/2019 “Masacre de Napalpí s/ Juicio por la Verdad”, p. 224)

Huellas de los traumas en los testimonios

En la sentencia del Juicio por la Verdad de la Masacre de Napalpí se califican los hechos como un genocidio (Secretaría de DDHH y Géneros de Chaco, Comité para la Prevención de la Tortura de Chaco y Fundación Napalpí, 2023), término que alude no solo a la muerte física, sino también al padecimiento psicológico, a la pérdida cultural, al deterioro ambiental, a las enfermedades que se transmiten epigenética e intergeneracionalmente (Matheson, 2022), y a la desterritorialización (Canclini, 1999), que imponen la migrancia y el cambio de lengua, cultura, religión y vida.

A través de sus palabras, expresadas en entrevistas con investigadores y en declaraciones testimoniales anteriores al Juicio, los ancianos sobrevivientes de la masacre exponen los hechos que vivieron cuando eran niños, y los que oyeron de sus familiares. El tiempo transcurrido, las fallas en la memoria, la necesidad de intérpretes de las lenguas que hablan, y el miedo a la persecución y a la repetición del suceso fatídico condicionan los relatos, que se tornan discontinuos, ambiguos y llenos de huecos y ausencias, huellas de los traumas que atravesaron a sus declarantes. Las narraciones de los familiares de las víctimas también presentan marcas traumáticas, aunque algunos de ellos sean jóvenes y aunque ninguno haya presenciado la matanza. El sufrimiento y el desprecio del que han

sido objeto en el pasado siguen operando en las subjetividades de las comunidades indígenas, que saben que perdieron su territorio, su lengua, sus costumbres y sus ideas de trascendencia por miedo al exterminio, miedo legado por sus ancestros.

Las marcas de los traumas se manifiestan en los testimonios a través de una serie de mecanismos discursivos, uno de los cuales es la variedad de voces que se amalgaman en los relatos. Ello se muestra en la narración de Sabino Irigoyen, hijo de la sobreviviente Melitona Enrique, que traduce al español e interpreta las palabras de su madre:

Y sí, nosotros escuchamos otros comentarios porque cuando terminó todo el combate, ellos ya dispararon y muchas personas comentan de que después del bombardeo se quedaron heridos, así, viste, que no podían caminar. Le balearon el pie o el brazo y no podían andar. Así que a esos se le cortaban la cabeza. Comentan por eso. O sea, al final papá cuando estaba él así comentando o conversando con otra persona que dispararon pa aquel lado, viste, ellos le estaban mirando, viste. Ellos dispararon a este lado en otra parte. [...] Dice que hicieron un tiempo una excavación. Ahí dice que le tiraron todo. Y le echaron así combustible con nafta no sé qué. Horrible le quemaron. Así comenta el finado papá que, este, conversó con otra persona que dispararon para allá en el otro monte que estaba más cerca digamos. (Testimonio de Melitona Enrique, testigo de la masacre; traducido por Sabino Irigoyen. Entrevista realizada por Graciela Elizabeth Bergallo, Machagai, provincia de Chaco, año 2005)³

La evidencialidad también se manifiesta de forma muy compleja en el testimonio de Lucía Pereira quien, para contar los hechos, asume en primera persona la voz de su padre y, a través de él, las de los comerciantes que le advirtieron sobre la masacre:

De un día para otro llegó el ejército, siempre se acuerda mi papá. Viste lo que pasó, le decían los demás, nosotros tenemos que reclamar que le paguen los trabajos. El ejército llegó, hubo el descargue, algunos salían a disparar, correr, en el medio del monte, mi papá vivió treinta días en el monte. A él le dispararon en el hombro, él huyó con la bala en el hombro. Cortame con la gilet y sacame la bala, nos decía, no nos animamos a hacerlo por miedo. Murió cantidad de chicos, mujeres embarazadas. No me maten mis hijos, mi marido, no me maten a mi abuela, dicen que decían. Un solo gritería, le ametrallaban igual. Primero largaron arriba para que disparen las mujeres angau, mi mamá se metió en el monte, le llevó a mi hermanito que tenía 8 meses. Y mi abuela también tenía una nena, ellos se fueron al monte, antes de nada, porque mi papá sabía qué iba a pasar. Unos

³ Transcripción propia de la entrevista grabada en soporte audiovisual a Melitona Enrique, cuya declaración es traducida y completada por su hijo Sabino Irigoyen. La película es parte del Expediente del Juicio.

comerciantes que le compraban las cositas que él cazaba le contaron: Mirá que tal día va a venir el ejército y les va a matar a todos ustedes. (Testimonio de Lucía Pereira, testigo en el Juicio por la Verdad. Casa de las Culturas de Machagai, provincia de Chaco, 3 de mayo de 2022)⁴

Los saltos temporales en los relatos constituyen otra de las características de las discontinuidades narrativas. El testimonio de Matilde Romualdo se construye mediante el recuerdo de las palabras de su abuela en distintos momentos: lo que vivió durante y después de la masacre, lo que oyó de los suyos aunque no podía rememorarlos porque era muy pequeña. Cuenta en primera persona la huida, la supervivencia en el monte y el regaño a sus nietos por no prestarle atención, pero los hechos cruentos son expresados en tercera persona, desde la distancia, y sin precisiones ni detalles.

Mi abuela Lorenza, éramos criaturas, contaba lo que pasó ahí. Somos criaturas todavía, la abuela contaba, pero no ponemos cuidado, yo me acuerdo este pedacito, dicen que le mataba pero como somos criaturas no ponemos cuidado, contaba la abuela Lorenza Molina todo lo que pasó. Le usaban las guainas y le mataba. Ella disparó, por eso se salvó, disparó la abuela, la antigua abuela Lorenza Molina, contaba muchas historias [...] Estuvimos adentro del monte allá, monte grande. No teníamos para comer, y ella sacaba del agua, pescaba, algarrobo negro, blanco, con eso nosotros nos pasábamos, frutas, eso buscaba la abuela, sacaba la cáscara y comemos. Conozco todo por la abuela. Hay que cocinar, cocinamos, y probamos, abuela, feo es. No, porque no está todavía, hay que cocinar otra vez; eso comemos, los porotos del monte. Después hay otra fruta de cardo. Ella dijo que estaba la matanza, a lo mejor, ella contaba, pero éramos criaturas. Los criollos eran los que jugaban, mataban y enterraban también. Es el cuento de mi abuela ancianita. Estoy contando la historia y ustedes están jugando nomás. (Testimonio de Matilde Romualdo, testigo en el Juicio por la Verdad. Casa de las Culturas de Machagai, provincia de Chaco, 3 de mayo de 2022)⁵

Rosa Grillo, una de las sobrevivientes, emplea la expresión *ese/eso nomás* para señalarle a uno de sus entrevistadores que no seguirá refiriéndose al tema y que cerrará la

⁴ Transcripción de la declaración testimonial hecha por la testigo Lucía Pereira realizada por el abogado querellante Duilio Ramírez por la LADH.

⁵ Transcripción de la declaración testimonial de la testigo Matilde Romualdo, realizada por el abogado querellante Duilio Ramírez.

interacción, puesto que no está dispuesta a contar los hechos fatídicos en los que matan a su padre:

Rosa: sufrimiento como yo estoy diciendo, mi abuelito, disparamos. Bueno, *eso nomás*. Cosa triste. [...]

Abogado: Una sola cosita, en principio, con el tema de tu papá, de tu papá, viste cuando le matan, ¿eso vos llegaste a ver algo, te contó tu mamá después, te contó el abuelo?

Rosa: Mi mamá, que le mataron tu papá.

Intérprete: Claro, ustedes se escaparon y él no se pudo escapar.

Rosa: Y *ese nomás*.

(Testimonio de Rosa Grillo, testigo de la masacre, entrevistada por Juan Chico, Arturo Blanco y Raquel Esquivel. Lote 40, Colonia Aborigen, provincia de Chaco, año 2018)⁶

Otra de las características de algunos de los testimonios es la explicación de los hechos a través de los mundos relacionales. Para Escobar, “una ontología relacional puede definirse como aquella en que nada (ni los humanos ni los no humanos) preexiste las relaciones que nos constituyen. Todos existimos porque existe todo.” (2015, p. 29). En esta clase de ontologías, lo vivo, lo no vivo, lo material, lo espiritual y lo sobrenatural establecen relaciones múltiples en un mundo que los reúne a todos. Por eso, la extracción minera, la sobreexplotación del suelo para la agricultura y la ganadería constituyen “una verdadera guerra contra los mundos relacionales, y un intento más de dismantelar todo lo colectivo. [...] las luchas por los territorios se convierten en lucha por la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta.” (2015, p. 29)

En el Juicio, Juan Carlos Martínez, descendiente de una de las víctimas de la masacre, afirma que sus abuelos huyeron al monte antes de la matanza porque fueron los pájaros los que les avisaron y los guiaron a un sitio seguro:

⁶ Transcripción propia de la entrevista a Rosa Grillo, en soporte audiovisual, que figura en el Expediente del Juicio.

Mi vice abuela contaba que fueron perseguidos después por gente a caballo con perros no uniformados: eran criollos. Ellos sí sabían dónde se escondían los indígenas, entonces trataban que los bebés no lloren para que no se les escuchen cuando estaban debajo de los cardos escondidos. Ellos eran guiados y orientados por las aves: ellos dicen que toreaban las aves, cuando estaban asustadas cantaban y ellos se escondían. Cuando las aves estaban tranquilas ellos podían avanzar. (Testimonio de Juan Carlos Martínez, testigo en el Juicio por la Verdad. Casa de las Culturas de Machagai, provincia de Chaco, 3 de mayo de 2022.)⁷

Guillermo Ortega, otro testigo, declara en el juicio que fueron los árboles y el monte los que salvaron a sus antepasados, ya que los resguardaron en sus cortezas y follajes:

Mi abuela me contó cuando yo tenía 8 años. Ella se salvó. Nos contó a nosotros, ella tenía como 8 o 9 años, se quedó en el medio del monte. Quedaron en ese monte una noche. Ese monte nos salvó por un palo borracho caído, sacamos la parte de adentro y quedamos esa noche dentro del palo borracho. Y mi mamá, todos mis familiares, se quedaron en el medio del monte y les mataron. Ella decía, gracias a ese palo ahora estoy hablando con ustedes. (Testimonio de Guillermo Ortega, testigo en el Juicio por la Verdad. Casa de las Culturas de Machagai, provincia de Chaco, 3 de mayo de 2022.)⁸

Las afirmaciones de los dos últimos testigos mencionados se fundan en la certeza de los indígenas del Chaco de que la naturaleza posee el poder para salvar a quienes viven en ella y la cuidan. En el mundo relacional que habitan, los humanos, la naturaleza, los dioses y los antepasados se comunican en sueños, en visiones y en acciones concretas, y se protegen entre sí de los extraños que se asientan y destruyen el territorio.

El entorno jurídico

El Juicio por la Verdad, que culmina con el dictado de la sentencia, aporta y reúne pruebas de la existencia de la Masacre de Napalpí, ocurrida el 19 de julio de 1924 en el Aguará, en la localidad de Colonia Aborigen, Chaco. Ello implica comprobar la muerte de entre cuatrocientas y quinientas personas, la responsabilidad del Estado nacional y del gobierno

⁷ Transcripción de la declaración testimonial de Juan Carlos Martínez, realizada por el abogado querellante Duilio Ramírez.

⁸ Transcripción realizada por Duilio Ramírez de la declaración testimonial de Guillermo Ortega.

del Territorio Nacional del Chaco en la planificación, ejecución y encubrimiento del genocidio y, también, los traumas que generó en los que sobrevivieron y en sus descendientes. Las pruebas surgen, por un lado, de las declaraciones de historiadores, etnógrafos, antropólogos forenses, archivistas y, por otro, de testimonios orales reproducidos en videos de sobrevivientes qom y moqoit, y los de sus parientes que declararon en el Juicio.

En el discurso jurídico se manifiesta de manera particular el juego de agencias y voces. Pardo (1996) se refiere a la sentencia como un tipo de discurso de poder, en el cual el autor pone de manifiesto su subjetividad a pesar de la pretensión de objetividad propia de los textos burocráticos. No es monológica, ya que contiene las voces de los jueces, las partes, los legisladores, pero tampoco dialógica, ya que la incorporación de esas voces, mediatizada por el juez, le sirve de argumentos de autoridad con los que convalida su decisión.

Las audiencias del Juicio por la Verdad de la Masacre de Napalpí se realizaron entre el 19 de abril y el 19 de mayo de 2022, día en que se leyó la sentencia. En ella se menciona a representantes del ámbito jurídico: la jueza Zunilda Niremperger, el abogado de la Secretaría de DDHH y Género de la provincia del Chaco, el fiscal Carniel, Eugenio Zaffaroni, el juez Cançado Trindade (uno de cuyos fallos es mencionado), la Fiscalía Federal y el Ministerio Público Fiscal.

Se alude también a las declaraciones de diecisiete especialistas (historiadores, antropólogos, sociólogos, archivistas y periodistas) ajenos a las comunidades indígenas, como Alejandro Jasinski, Nicolás Iñigo Carrera, Valeria Mapelman, Diana Lenton, Mariana Nazar Gaule, entre otros. Sus testimonios orales y sus publicaciones sirven de pruebas en el Juicio. Además, se menciona la información que aportan a través de sus

publicaciones once investigadores, escritores y periodistas, que no declaran, y son también ajenos a los pueblos originarios.

Con respecto a los testimonios de indígenas qom y moqoit, la sentencia se refiere a los de cinco sobrevivientes, cuatro de ellos ya fallecidos antes del Juicio, cuyos testimonios se reproducen en registros audiovisuales traducidos al español y subtitulados. Ellos son Rosa Grillo, Melitona Enrique, Rosa Chara, Pedro Balquinta y Felipa Lalecori. Sus descendientes, que declaran en el Juicio (en dos casos, están ausentes y sus testimonios son leídos) pero no tuvieron participación activa en los trabajos de restauración de la memoria, son once. Entre ellos se encuentran Sabino Irigoyen, Lucía Pereira y Matilde Romualdo. Por otra parte, los familiares que conforman el grupo de emprendedores de la memoria, algunos de ellos también docentes e investigadores qom y moqoit, son siete (el testimonio de uno de ellos, ya fallecido, se reproduce en una entrevista filmada): Juan Chico, Gustavo Gómez, Raúl Fernández, David García, Miriam Raquel Esquivel, Juan Carlos Martínez y Analía Noriega.

Sirven también de prueba múltiples documentos procedentes de fuentes diversas. Entre ellos figuran notas de periódicos de 1924; cartas y discursos de personas que conocieron los hechos de Napalpí (autoridades civiles y policiales, colonos, investigadores, diputados nacionales, políticos, jueces); la bitácora y fotografías del antropólogo Lehmann Nitsche; también materiales de archivo de 1924, que contienen copias taquigráficas de las Sesiones de la Cámara de Diputados; el expediente judicial y el informe de investigación para la causa judicial que investiga la masacre de Napalpí.

En la sentencia el peso de los testimonios difiere según la trayectoria, la autoridad y las funciones que cumplen las personas declarantes: la masacre, sus antecedentes y sus consecuencias se constatan mediante datos proporcionados por archivos e investigaciones historiográficas, antropológicas y sociológicas. Los especialistas ajenos a las

comunidades qom y moqoit construyen textos totalmente coherentes con los marcos epistemológicos desde los que trabajan; sus discursos orales —refrendados por sus publicaciones— no muestran grietas, silencios ni contradicciones; tampoco emplean lenguas indígenas en las declaraciones, solo el español formal y académico. En la sentencia se recuperan sus discursos y se les otorga valor de verdad, puesto que las formas de argumentar en el ámbito disciplinar son compatibles con el sistema de pruebas que exige el entorno jurídico. A continuación, reproduzco un fragmento de la sentencia en el que retoma la declaración de un historiador:

El testigo Nicolás Iñigo Carrera declaró en términos muy similares, afirmando que: “en la década de 1880 lo que se define es el territorio que va a constituir ese Estado-nación y el destino de las poblaciones que existen en ese territorio y en particular, en lo que nos interesa a nosotros, las poblaciones indígenas. Ahí hay dos grandes campañas militares: la que encabeza el general Roca en 1879, la que encabeza el Dr. Victorica como ministro de guerra en 1884. La primera, a La Pampa y la Patagonia, la segunda al Chaco. Ahí se puede establecer una primera diferencia porque mientras en la conquista militar de la Patagonia lo que predomina es un proceso de excursión de exploración, en la zona chaqueña más bien lo que se trata es de fijar una porción de población a territorio con el objetivo explícito de que constituyan un brazo barato para las industrias que se quieren instalar allí.”

Con estas afirmaciones nos vamos introduciendo a la tesis de que los pueblos indígenas eran percibidos como un mero instrumento el cual se debía utilizar a favor de un plan estatal. (Secretaría de DDHH y Géneros de Chaco, Comité para la Prevención de la Tortura de Chaco y Fundación Napalpí, 2023, pp. 30-31)

Por el contrario, en los testimonios de los cinco sobrevivientes reproducidos en registro audiovisual se escuchan las dos lenguas indígenas mencionadas y estilos no formales. Las declaraciones no conforman relatos continuos ni conexos, a pesar de las preguntas insistentes de los abogados; en ellas prima lo emotivo, los recuerdos lejanos, las expresiones de terror por las pérdidas, el hambre y el aislamiento; cuando se les pregunta por los muertos, callan, tal vez porque en las culturas chaqueñas nombrar a los fallecidos constituye un tabú.

Los testimonios de los familiares de sobrevivientes son más heterogéneos: algunos como los producidos por los trabajadores de la memoria —especialmente Juan Chico, principal impulsor del juicio, que había fallecido unos meses antes— se asemejan a los de los especialistas. Otros, en cambio, reproducen las palabras de sus padres y abuelos, y las mezclan con las suyas, ya interpretadas por la distancia en el tiempo, como el testimonio oral de Lucía Pereira o de Matilde Romualdo.

En la sentencia, la jueza no retoma de los testimonios indígenas las referencias a su cosmovisión ni a sus valores culturales. Tampoco alude a las inexactitudes ni quiebres en las declaraciones. Se refiere a las voces originarias como si fueran monológicas, y rescata de ellas unas pocas ideas: el recuerdo de las condiciones de sometimiento en las que vivían sus familiares en la Reducción, la constatación de la masacre, la persecución posterior y el miedo que los llevó a desplazarse, aislarse y perder la lengua y las pautas culturales de su comunidad.

En primer lugar, corresponde tener presente lo declarado por la sobreviviente Rosa Grillo según el registro audiovisual aportado por el Ministerio Público Fiscal: “Mi abuelo, cazaba cualquier bichito para rebuscarse cuando la reducción.” Esta afirmación nos daría la pauta de que la reducción no proveía de manera suficiente la alimentación a los trabajadores que allí se desempeñaban, lo cual habría sido en principio uno de los objetivos. (2023, pp. 59-60)

De los testimonios brindados por Ramona Pinay —nieta de la sobreviviente Dominga Palota— como así también de Matilde Romualdo —nieta de la sobreviviente Lorenza Molina— y Gustavo Gómez —sobrino de sobreviviente e investigador—, resultan coincidentes con los demás relatos aportados, respecto de las condiciones laborales de las personas que vivían en la Reducción, como así también de la presencia de un avión y de la necesidad que tuvieron los sobrevivientes de correr entre los montes para no ser asesinados. (2023, p. 92)

Los testimonios de sobrevivientes y familiares sirven de fundamento para probar el genocidio que cometió el Estado en 1924, pero no poseen el mismo valor que las declaraciones proporcionadas por los especialistas no indígenas, cuyo prestigio proviene de su posición social y académica. La agencia originaria es fundamentalmente emotiva;

sirve solo para confirmar con retazos de recuerdos de los ancianos lo ya expresado por la agencia académica, que se manifiesta a través del discurso objetivo, aparentemente neutro y validado científicamente. Por eso, esta última tiene un peso jurídico del que carece la indígena.

Por otra parte, en la sentencia se menciona la huelga obrera de la que participaron indígenas y peones criollos, pero no se pondera el alzamiento de los qom y los moqoit — históricamente enfrentados, pero aliados en la huelga de 1924 en Napalpí— contra las autoridades gubernamentales y los colonos blancos. También se hace silencio respecto de las ceremonias y las danzas celebradas los días anteriores a la masacre, mediante las cuales los chamanes invocaban a los antepasados y transmitían a la comunidad las órdenes recibidas por estos. Según el cacique Dionisio Gómez, los muertos y deidades de la naturaleza habían anunciado el advenimiento de una nueva era en la que desaparecerían los blancos y los indígenas volverían a ser libres. La población esperaba danzando una señal de este portento, y probablemente por eso al principio no vio como un peligro inminente el avión que sobrevolaba los toldos. (Salamanca, 2008; Bergallo, 2009)

Si bien las voces académicas se explayan largamente respecto de los hechos de la masacre, sus causas y efectos, la sentencia escoge sólo una parte de lo dicho y lo simplifica. Quedan, así, fuera de la sentencia los enfrentamientos previos entre parcialidades indígenas, o entre éstos y los criollos por la tenencia de las tierras y los animales. De esta manera, se omiten las ideas de rebelión y liberación de los pueblos originarios chaqueños y, por lo tanto, no se da lugar a la afirmación del derecho a la defensa ante la agresión de un Estado que propone su exterminio. Y resulta extraño, porque los indígenas del Chaco desde tiempos inmemoriales han valorado la libertad, la vida y la salud de sus comunidades como los bienes más preciados.

Es posible que el tiempo transcurrido haya atenuado o quizás borrado de la memoria de los descendientes de pueblos originarios los acontecimientos colectivos vinculados con lo trascendente y lo profético que anunciaban la recuperación del Chaco por sus anteriores dueños. Llama la atención, en cambio, la ausencia de esta clase de información en el Juicio por la Verdad, cuya intención parece ser la de reafirmar públicamente una verdad dicha por académicos y juristas décadas atrás.

Si bien la incorporación de estos datos en la sentencia no modificaría la calificación de genocidio ni de delito de lesa humanidad con respecto a la masacre de Napalpí, su omisión contribuye a la representación de los pueblos indígenas asesinados como simples víctimas del sistema económico agroexportador, como seres pasivos, sin capacidad para responder a las agresiones ni sobrevivir en un entorno hostil. Los muestra débiles, indefensos, inermes, sin capacidad para organizar sus testimonios y para pensar un futuro colectivo y heroico.

Conclusiones

En el Juicio por la Verdad de la Masacre de Napalpí, se revelan las memorias del genocidio indígena a través de los testimonios de los sobrevivientes y de sus familiares y allegados. Los relatos de los primeros —cuatro de ellos ya fallecidos— se reprodujeron en soporte audiovisual y, debido a que fueron expresados en las lenguas qom y moqoit, requirieron de traductores, intérpretes y subtítulos. Las narrativas de los hijos, nietos y personas cercanas a los anteriores se manifestaron en las audiencias, en presencia de los funcionarios judiciales, psicólogos, académicos, maestros, escritores de ficción, periodistas, vecinos y un público numeroso.

Los sucesos traumáticos, silenciados durante casi cien años, afloran en cada testimonio, aunque en forma imprecisa, a menudo contradictoria, con las voces

superpuestas de las víctimas y sus descendientes que, en el interior de sus casas y con los suyos, renarraron los mismos hechos innumerables veces y por muchas décadas. En los relatos las huellas de los traumas emergen en las discontinuidades, en los huecos, las omisiones y los lapsus. Los testigos omiten información que el entorno jurídico considera fundamental para probar los hechos: no expresan el número de los muertos en la matanza, silencian sus nombres en lenguas originarias y callan los sucesos más cruentos.

Por otra parte, las narrativas se llenan de voces diversas que, en la mayoría de los casos, se expresan en el discurso directo: las de los padres y abuelos que refieren los acontecimientos, las de quienes los oyen, las de los chamanes que dan las órdenes, las de los conocidos que les advierten de la masacre. Tales voces no aparecen organizadas en el tiempo ni en el espacio; se mezclan, se funden y de esa mixtura surge la expresión del dolor colectivo.

Otro rasgo que emerge de algunos de los testimonios es la concepción del mundo relacional, que se manifiesta cuando los testigos hacen referencia a las plantas, a los árboles y a los animales del monte. Son estas entidades las que les indican el camino para huir de los asesinos, los refugian en sus cortezas y los alimentan. A través de los seres de la naturaleza les hablan sus dioses y sus antepasados, a quienes convocan junto a los chamanes en sus danzas y cantos.

Con respecto a las agencias, las voces indígenas son numerosas, pero en el juicio y en la sentencia no tienen la misma entidad que se les otorga a las agencias académicas y jurídicas. Los qom y moqoit son tomados en cuenta en su condición de meros testigos que, conocedores de los relatos de sus antepasados, contribuyen a revalidar los argumentos ya esgrimidos por los especialistas.

Si bien se relevan las secuelas físicas y psíquicas que la masacre generó en las personas que sobrevivieron y en sus descendientes, se hace silencio sobre el derecho a

rebelarse, que ejercieron los pueblos indígenas días previos a la matanza de Napalpí y en otras muchas circunstancias de su historia común. Pero, además, no se da prioridad a las consecuencias económicas, sociales y culturales que los propios testigos del juicio siguen sufriendo.

Por otra parte, la representación de los indígenas qom y moqoit solo como víctimas de las acciones que planificó, ejecutó y ocultó el Estado nacional casi un siglo atrás, y de sus descendientes como herederos de los traumas, atenúa y obstruye la voz de los trabajadores indígenas de la memoria, quienes no fueron únicamente testigos en el juicio, sino sus verdaderos promotores. Son ellos los que siguen reclamando sus derechos sobre las tierras de las que fueron despojados sus ancestros y, además, con sus acciones comunitarias, conciben el futuro en un nuevo mundo relacional en el que vuelvan a oírse sus lenguas, sus danzas y su cultura originarias.

Fuentes

Expediente F.F. N° 81/14 Unidad de Derechos Humanos, Fiscalía Federal Resistencia, Chaco, Ministerio Público de la Nación, S/ Inicia investigaciones de oficio sobre Masacres de “Napalpí” (1924) y “El Zapallar” (1933).

Secretaría de DDHH y Géneros de Chaco, Comité para la Prevención de la Tortura de Chaco y Fundación Napalpí. (2023). *Napalpí. Juicio por la Verdad. La Sentencia*. ConTexto.

Poder Judicial de la Nación. Juzgado Federal de Resistencia N° 1. Expediente FRE 9846/2019, caratulado “Masacre de Napalpí s/ Juicio por la Verdad”. Fundamentos de la sentencia dictada el 19 de mayo de 2022; 30 de junio de 2022. <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/270768/20220901>

Referencias bibliográficas

Bergallo, G. E. (2009). *Ntonoxac. Danza en el viento. Memoria y resistencia qom*. Librería de la Paz.

Canclini, N. (1999). *La Globalización Imaginada*. Paidós.

- Dávila, L. (2024). Cien años de la masacre de Napalpí. Un análisis del Juicio por la Verdad desde la visión coproductorista interaccional de conocimientos, *Corpus 14*(1). <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/7169>.
- Degregori, C. I. (2004). Heridas abiertas, derechos esquivos: reflexiones sobre la Comisión de la Verdad y Reconciliación. En R. Bueno Chávez, *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana*. Fondo Editorial de la UNMSM.
- Domínguez, M. I. (2009, 4 a 6 de noviembre). *Retorno a una sociedad sin blancos: Utopía en el movimiento mesiánico de los Quom de Napalpí, 1924* [ponencia]. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social 41*, 25-38.
- Jasinski, A. (2022). 1924. Napalpí y la república negadora. Un expediente judicial como estrategia de poder. *Contenciosa Universidad Nacional del Litoral 12*(21). <http://portal.amelica.org/ameli/journal/607/6073558008/>
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Jelin, E. (2012). *Los trabajos de la memoria*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Kauffman, S. G. (1998, 16-17 de noviembre). *Sobre violencia social, trauma y memoria* [Ponencia]. Seminario Memoria Colectiva y Represión auspiciado por el SSRC. Montevideo.
- https://www.comisionporlamemoria.org/archivos/jovenesymemoria/bibliografia_web/historia/Kauffman.pdf
- Matheson, K.; Seymour, A.; Landry, J.; Ventura, K.; Arsenault, E.; Anisman, H. (2022). Canada's Colonial Genocide of Indigenous Peoples: A Review of the Psychosocial and Neurobiological Processes Linking Trauma and Intergenerational Outcomes. *Int. J. Environ. Res. Public Health 19*, 6455. <https://>
- Pardo, M. L. (1996). *Derecho y lingüística cómo se juzga con palabras análisis lingüístico de sentencias judiciales*. Astrea.
- Salamanca, C. (2008). De las fosas al panteón: contrasentidos en las honras de los indios revividos. *Revista Colombiana de Antropología 44*(1), 7-39.
- Trinchero, H. H. (2009). Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina. *RUNA 30*(1), 45-60.

Wikinski, M. (2022). ¿Puede el derecho hacer lugar al trauma? Verdad jurídica y verdad subjetiva. *SIG Revista de Psicanálise* 11(2), 151-170,
<https://ojs.sig.org.br/index.php/sig/article/view/32/19>