Fecha de recepción: agosto 2026
Fecha de aceptación: noviembre 2026

Las memorias colectivas a través de las generaciones: los qom del Chaco

Teresa Basile (*)

Resumen: Proponemos el análisis de las modalidades de transmisión intergeneracional de las memorias traumáticas referidas a diversas prácticas de extrema violencia y de largo alcance histórico llevadas a cabo por el terrorismo de Estado contra las comunidades indígenas, focalizando especialmente en las producciones de los qom. Nos preguntamos de qué modo impacta el giro memorial en los qom y cuáles son los desvíos y apropiaciones tendientes a poder vehiculizar sus propios traumas y demandas; de qué modo construyen las memorias de la violencia estatal de "larga data"; cómo se articula la transmisión intergeneracional entre los ancianos y las subsiguientes generaciones, y cuáles son las prácticas políticas y culturales que llevan a cabo.

Palabras clave: pueblos indígenas – Qom – memoria – Napalpí – Juan Chico – historia reciente.

[Resúmenes en inglés y portugués en la página 60]

(*) Ver CV de Teresa Basile en página 60

A modo de introducción

Abordaremos el análisis de las modalidades de transmisión intergeneracional de las memorias traumáticas producto de las diversas prácticas de extrema violencia y de largo alcance histórico llevadas a cabo por Estado contra las comunidades indígenas del Chaco, focalizando especialmente en dos producciones de los qom: *Napa'lpí. La voz de la sangre* (2008), de Juan Chico y Mario Fernández, y *Las voces de Napa'lpí. Lvillaxaco ye Napalpí* (2016) de Juan Chico. Exploramos la formación de una élite intelectual indígena qom que recupera y se apropia del giro memorial para poder vehiculizar sus propios traumas y demandas. Nos preguntamos por las prácticas letradas de esta *generación del después*:(01) ¿de qué modo construyen las *memorias largas* (Da Silva Catela, 2017) de la violencia estatal; cómo se articula la transmisión intergeneracional entre los ancianos y las subsiguientes generaciones, y cuáles son las prácticas políticas y culturales que se implementan?
Una serie de factores marcan una singular diferencia respecto a los lugares y prácticas emprendidas por hijes y nietes de víctimas del terrorismo argentino desplegado en torno a la última dictadura argentina (1976-1983).

Ausencias étnicas en el *Nunca Más*

En primer lugar es necesario señalar la ausencia en el *Nunca Más* (1984) de una identificación étnica de las víctimas por lo cual allí no los podemos individualizar en este sentido. Diana Lenton (2018) indaga el proceso de registro de los desaparecidos en las listas elaboradas por los organismos de derechos humanos y por la justicia donde no se considera la pertenencia étnica, lo que explicaría esa carencia identitaria. Por un lado, analiza el caso de la represión sobre la militancia indígena mapuche, considerando los testimonios orales y escritos volcados en el juicio sobre el detenido desaparecido Celestino Aigo, alias el Chino, quien fue un militante mapuche y obrero chapista, que participaba en reuniones por reclamos territoriales a favor de las comunidades mapuches en Aluminé. Fue secuestrado y desaparecido el 22 de agosto de 1976.
Lenton señala que ni en las actas judiciales ni en el expediente del juicio de 2012 aparece su identidad mapuche, como tampoco está en el *Nunca Más* ya que no fue un criterio clasificatorio tomado en cuenta, aun cuando sí aparece un apartado bajo el título "Antisemitismo". También estaría en juego cierta resistencia a concebir a los indígenas como agentes políticos, lo que conduce a marginalizar -en las representaciones sobre la militancia en la década de 1970- su activismo político centrado en las demandas especí-

(01) Preferimos utilizar el concepto de *generación del después* ya que resulta más productiva para el caso de los indígenas qom en tanto abarca varias generaciones posteriores a la masacre de Napalpí ocurrida en 1924. Tomamos este concepto del documental *La Génération d'après* (1971) de Robert Bober aunque no se ajuste al significado que le otorga su director.

ficas de su comunidad. En cambio, los testigos de la querella, el entorno de la familia y de la militancia, y la prensa local sí reponen su pertenencia mapuche y su activismo comunitario. Aún más, estos testigos indígenas le solicitan a los jueces que sitúen este juicio como "genocidio", como un escalón más del largo genocidio histórico contra los indígenas, como un "segundo genocidio" (Lenton, 2018).

Partimos, entonces, de la constatación de la inexistencia de registros de mapuches, de qom, de indígenas en el *Nunca Más* (1984). Esta ausencia está señalando una concepción basada en la integración y la asimilación, a través de la idea del crisol de razas, de los pueblos originarios a un Estado Nacional homogéneo, en la pertenencia como ciudadanos argentinos con igualdad de derechos. Este enfoque estuvo presente en las perspectivas con las que la CONADEP recopiló los testimonios y, más aún, forma parte de un extendido imaginario nacional que sostiene que los argentinos bajamos de los barcos que venían de Europa.

Las voces de los desaparecidos del lento genocidio

Si, por un lado, esta ausencia de la identidad étnica en el conteo de las víctimas en el *Nunca Más* no permite a las comunidades indígenas un reclamo basado en su específica pertenencia, por otro lado, provocará un desvío desde la *historia reciente*, desde la figura del desaparecido, desde las modalidades de recolección de testimonios y desde las prácticas del terrorismo de Estado hacia la *historia lejana* del largo genocidio de los pueblos indígenas.(02) Se trata, entonces, de un vacío productivo y significante que les permite desarrollar trazados memoriales de la historia distante y ancestral de los qom.(03)

---

(02) Esta lógica entre el vacío y el desvío también es posible leerla en el volumen *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*, integrado por un grupo de investigadores antropólogos e historiadores especializados en temas indígenas como Walter Delrio, Diego Escolar, Diana Lenton et Marisa Malvestitti. Este volumen parece alertar sobre cierta dificultad ya que analiza el largo genocidio indígena del *pasado* –desde 1870 hasta 1950– desde la matriz del giro memorial. El uso de categorías como "genocidio", "campo de concentración", "desaparecidos", "excepción", nos muestran uno de los impactos del giro memorial en las investigaciones académicas sobre los indígenas. Pero, a su vez, hay un vacío, no se aborda a las víctimas del terrorismo de Estado de la historia reciente, ya que se detiene en 1950. Este vacío, sin embargo, significa, tiene densidad significativa ya que se corresponde con el vacío del *Nunca Más* y con la dificultad de encontrar víctimas de la dictadura tipificadas como indígenas. Aún más, el impulso memorial actúa como dispositivo de lectura retroactiva de los pasados genocidios.

(03) En cambio, sí los qom logran exhibir su participación en la guerra de Malvinas en *Los Qom de Chaco en la guerra de Malvinas. Una herida abierta. Na Qom na LChaco so halaataxac ye Malvinas. Nque'emaxa saimiguiñe*, de Juan Chico.

El desaparecido, el perseguido, el desplazado indígena cuyas voces serán recuperadas por las generaciones del después, entonces, no se sitúa solo en la "historia reciente" sino en las diversas etapas del lento genocidio de los pueblos originarios, y no solo se lo concibe como "víctima" sino también como "patriota" y "héroe" de diversas resistencias, tal como puede advertirse en los dos textos de nuestro corpus sobre la masacre de Napalpí: Juan Chico y Mario Fernández, dos intelectuales qom, conforman un volumen testimonial –*Napa'lpí. La voz de la sangre*– publicado en 2008 y años después Juan Chico publica *Las voces de Napa'lpí* en 2016.

En ambos libros se ponen en juego dos políticas de la letra a través de las cuales se recuperan las voces de los testigos sobrevivientes de la masacre que testificarán por los desaparecidos. Por un lado, Chico y Fernández crean archivos a través de entrevistas orales a testigos centenarios que estuvieron en la escena del crimen y a sus descendientes, logran romper su resistencia a hablar, legitiman y valorizan sus voces como sobrevivientes-testigos, sacándolos del olvido y del abandono en que estuvieron sus recuerdos. Destéfanis (2025) ha señalado el silencio por parte de los qom sobre la matanza de Napalpí ocasionado por el miedo a represalias, ha advertido la falta de documentos escritos donde sus voces expliquen lo sucedido, de allí que destaque el enorme trabajo de Juan Chico y de quienes colaboraron con él por lograr entrevistas con los pocos "abuelos" que aún vivían, por conservar sus testimonios orales, por crear archivos sobre esa historia escasamente contada, por construir una memoria. Son ellos mismos, Chico y Fernández, quienes transcriben, traducen y publican asumiendo la agencia del letrado, que en el pasado era ocupada por un intelectual "blanco".

Por otro lado, los autores recuperan archivos oficiales, los citan, leen sus líneas y entrelíneas, y disputan su verdad. Son memorias en pugna. Como sabemos desde los estudios sobre el giro archivístico, los archivos exhiben un fuerte carácter político y beligerante, han dejado de ser una mera fuente para las investigaciones de diversas disciplinas y se han convertido en un dispositivo de múltiples gestiones, usos y políticas, en una arena de disputas y controversias, en un instrumento de lucha (Jelin, 2002). Lila Caimari recuerda "En mis tiempos de estudiante, el archivo era un lugar políticamente inerte, nadie soñaba con cambiar el mundo desde ahí" (2025, p. 225).

A partir del trabajo con estos documentos y archivos los autores trazan una *contra-genealogía* que va encadenando eventos de la historia que fueron silenciados o tergiversados,(04) y configuran dos contrarrelatos: un relato trágico y traumático padecido por los qom, y otro épico y heroico ejercido por los indígenas.

Por un lado, reabren el archivo de la modernidad colonial y neocolonial para denunciar las masacres, los despojos y las pérdidas de toda índole a lo largo de la historia, para desmentir la historia oficial y para desarticular los estereotipos del indígena como un sujeto abyecto y presentarlo como víctima. En disidencia con la percepción centrada

---

(04) Me apropio libremente de ciertos conceptos elaborados en el marco de las teorías de género y del feminismo, tales como *genealogías críticas*, *contra-genealogías* o *genealogías alternativas* (Butler, 2007; Braidotti, 2000).

en los avances de la "civilización", estas memorias trazan una contra-genealogía de las masacres que configuran la línea del "lento genocidio" o "genocidio silencioso", "etnocidio", "genocidio simbólico", "genocidios latentes", "proceso genocida" como se los ha ido nombrando. Sus hitos fundamentales, que dibujan un *continuum* temporal, son la Conquista española, la Primera Conquista del Chaco (1884), la Segunda Conquista del Chaco (1911), las subsiguientes masacres de San Javier (1904), Napalpí (1924), Zapallar (1933), Rincón Bomba (1947), etc. y la dictadura de 1976. Si en el primer caso el ataque vino del extranjero, en los subsiguientes fue una "traición" ejercida por el Estado argentino (Chico y Fernández, p. 21).(05)

Estas contra-genealogías pasan el cepillo a contrapelo de la historia hegemónica como sugería Walter Benjamin en su 7ma. Tesis de filosofía de la historia e instauran, de este modo, una crítica desestabilizadora a las genealogías dominantes: se oponen a las temporalidades evolutivas de corte hegeliana, a las proyecciones de un progreso ascendente, al triunfo de la civilización sobre la barbarie para descubrir su cara oculta, el lado más oscuro del Renacimiento (Mignolo, 2023), la barbarie detrás de la civilización (Benjamin, pp. 181-182).

En este recorrido, Napalpí aparece como la escena del "trauma" irresuelto de los qom, ocupa el lugar de la dictadura en el escenario de la memoria nacional. Constituye un crimen de lesa humanidad, cuyas consecuencias políticas, económicas y simbólicas perduran en el presente y explican la degradación de las comunidades: la pérdida de la lengua y de prácticas culturales que no fueron transmitidas a las nuevas generaciones por temor a la violencia y la discriminación; las migraciones por terror a ser encontrados luego de escapar de la masacre; el miedo a hablar sobre lo ocurrido, entre otras (Dávila, p. 16).

Por otro lado y como contrapartida de estos acervos trágicos, los autores construyen las genealogías épicas de la *resistencia* indígena contra los despojos y ataques del Estado, y también aquellas del *patriotismo*, de la colaboración de las diversas comunidades en las luchas por la patria y la defensa de la soberanía nacional, desde las guerras de Independencia hasta la guerra de Malvinas.

> Queremos exaltar nuestro glorioso pasado, nuestros heroicos caciques, cuando la justicia gobernaba la tribu, en homenaje a nuestros sabios ancianos de las tribus qom, moqoit, wichi y shimpi con la intención de poner en alto nuestra dignidad y el orgullo de ser indígenas, sostienen Chico y Fernández (p. 19).

---

(05) Para un panorama general y conciso sobre las condiciones que permitieron las prácticas militares, económicas, jurídicas y simbólicas que impulsaron las masacres en la zona del Gran Chaco, en especial Napalpí, La Bomba y Pilagá, ordenadas por el Estado Nacional con la complicidad de buena parte de la clase política, de los sectores económicos, de la generación liberal de los ´80 y de la oligarquía terrateniente, que ocasionaron trágicas consecuencias para los pueblos originarios, véase Mapelman y Musante (2010).

En esta línea, los líderes que condujeron la protesta ante la explotación dentro de la Reducción de Napalpí y cayeron derrotados, además de víctimas, constituyen héroes de la resistencia: Pedro Maidana, José Machado y Mercedes Dominga (Chico y Fernández, p. 32), Nataxala Huaneraxaic, considerado por el coronel Boch como "el famoso cacique General Juanelrai, el inglés, el más poderoso de los tobas", que también se ganó la reputación del "Cacique Rico o Sallaxamec en qom" (Chico, 2016, p.18).(06)
También se reabre el archivo de las guerras de Independencia y luchas por la soberanía para destacar aquellos momentos en que los indígenas en general fueron soldados "allá por 1810 cuando la patria se gestaba, pusimos el pecho y nuestra sangre para nuestra patria" (Chico y Fernández, p. 21).(07)
Tanto la emergencia del intelectual qom que busca generar el orgullo de ser indígena como el rescate de una épica de la resistencia y del patriotismo(08) aparecen como vallas a las políticas de asistencialismo y paternalismo que reponen la lógica del indigenismo y promueven la imagen victimizante del indígena "pobrecito y mendigo", perdiendo su dignidad y su espíritu de combate. Por el contrario, en el presente, exigen, desde la diferencia, los derechos de todo ciudadano argentino: "queremos que se respeten nuestros derechos y reclamamos definir nuestro destino de acuerdo con nuestra determinación como pueblos indígenas" (Chico y Fernández, p. 49). Antes de ser víctimas (condición que se denuncia y esgrime), los indígenas fueron líderes políticos, soldados en las filas patrias y heroicos

---

(06) En la exaltación de este cacique se añade, además, un discurso sobre la prosperidad, la libertad, el buen vivir de las comunidades antes de las persecuciones y matanzas recibidas, que coadyuva a edificar el orgullo étnico. También forma parte de esta emergencia neo-étnica la descripción y valorización del caudal de costumbres, tradiciones, festividades, relatos propios, imaginarios, religiones, espacios y territorios (como la celebración del QA´APAXA, las costumbres matrimoniales, las resoluciones de conflictos, las comidas, el origen del nombre Napa´lpí, la confección de hilados y tejidos, etc.) que tienen siglos de existencia. Exhiben al indígena como un *sujeto cultural* y desmienten los estereotipos (neo)colonialistas atribuidos –incivilizados, premodernos, analfabetos, "desnudos", una *tabula rasa* cultural– que podemos encontrar ya desde las Crónicas de Indias (Mignolo, 1982; Adorno, 1988).

(07) En otro de sus textos que resulta productivo incluir en este momento –*Los Qom de Chaco en la guerra de Malvinas. Una herida abierta. Na Qom na LChaco so halaataxac ye Malvinas. Nque'emaxa saimiguiñe* publicado en 2015–, Juan Chico también diseña una *épica indígena* a propósito de la participación de soldados de diversas comunidades en la guerra de Malvinas. Exploro esta cuestión en mi artículo "Travelling Memory: los Qom en Malvinas y sus políticas descolonizadoras" (en prensa).

(08) "Seguiremos reivindicando esa protesta que hoy, de muchas maneras, se sigue dando de diferentes formas. En muchos de los casos tengo que honrar esa lucha (…)", dice Juan Chico (2016, p. 83).

caciques de la resistencia.

La etnogénesis y la emergencia de intelectuales indígenas humanitarios

La recuperación de estas voces, la escritura y publicación de estos testimonios por parte de descendientes -que en nuestro corpus remite a los autores Juan Chico y Mario Fernández junto con sus equipos-, se lleva a cabo en el marco de la emergencia de intelectuales indígenas. En el extremo opuesto a las políticas de asimilación características del Estado argentino desde el siglo XIX, se produce en diversos puntos de América Latina una re-emergencia indígena marcada por la búsqueda de "autonomía" y "diferencia" al interior de los Estados Nacionales que disputan su supuesta unidad homogénea (Bengoa, 2007 y 2009; Zapata Silva, 2005; Paladino y Zapata, 2018).

En los inicios de la década de 1980 se fue gestando una nueva etapa en las luchas de las comunidades con la conformación de intelectuales indígenas "modernos" capaces de esgrimir reclamos y trazar políticas propias, dejando atrás las propuestas paternalistas del llamado "indigenismo" a cargo de antropólogos, políticos, intelectuales y letrados "blancos", urbanos e hispanohablantes. Ahora son los propios indígenas los que toman la palabra, se convierten en sujetos de enunciación, en escritores, son hablantes bilingües, traductores, profesionales de diferente índole, políticos, gestores y hasta presidentes como el caso de Evo Morales en Bolivia.(09)

Si bien han sido varios y complejos los factores que contribuyeron a este despertar de

---

(09) José Bengoa en su artículo "¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?" distingue dos ciclos de esta emergencia indígena. El primero se inicia en la década de 1980 y se consolida en los ´90 con los levantamientos indígenas en Ecuador liderados por la CONAIE (1990) y en Chiapas por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994); con la transformación de las conmemoraciones del *V Centenario del Descubrimiento de América* en símbolo de resistencia indígena; con las Resoluciones y Convenios a nivel internacional suscritos por Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas; con la creación de instituciones públicas, de leyes y reformas constitucionales destinadas a reconocer sus derechos, entre otros acontecimientos. Muchos de estos movimientos fracasaron o no consiguieron que sus metas sean cumplidas, pero sí lograron resituar la "cuestión étnica" y los "derechos indígenas" como factores centrales de la política de los Estados Nacionales. El segundo ciclo de la emergencia indígena está marcado por ciertos logros en las políticas indígenas de "autonomía", "libre determinación", "autogobierno" que se articularon de dos diversas formas según el contexto de cada país: allí donde los indígenas son mayoría, las organizaciones indígenas han procurado lograr el control del Estado y, en esta línea, la presidencia de Evo Morales en Bolivia constituyó un parteaguas, en cambio cuando los indígenas son mayorías sólo locales pero minorías nacionales han procurado apoderarse de las instituciones estatales locales.

una "identidad étnica", de una "neo-etnicidad" (Bengoa, 2007 y 2009), de una "conciencia étnica" (Zapata Silva, 2005), de una "etnogénesis"(10) (Delrio, Escolar, Lenton y Malvestitti, 2018) que valoriza la diferencia, demanda la autonomía de acción y recobra el *orgullo* de ser indígena, apenas mencionaremos brevemente a las migraciones desde las áreas indígenas hacia la ciudad que crecieron desde la década de 1960. Estos paulatinos desplazamientos fueron suscitando intercambios con la modernidad urbana a través de la asistencia al sistema educativo llegando hasta el nivel universitario y la adquisición de competencias intelectuales como el aprendizaje del español, la escritura y los códigos urbanos, la profesionalización en diversas disciplinas, la asunción de cargos gerenciales y políticos, etc. Un proceso que culminó en la conformación, en los años de 1980, de una élite indígena de profesionales de diverso tipo (ingenieros, escritores, médicos, abogados, historiadores, sociólogos, antropólogos, etc.) capaz de gestionar sus propios intereses frente al Estado y la sociedad.(11) Se dejó en el pasado la imagen del indio rural, aislado, campesino, analfabeto, de educación formal rudimentaria.

---

(10) Por "etnogénesis" se entiende el proceso histórico y social por el cual un grupo de personas se constituye como una nueva etnia considerada extinta o descaracterizada. Implica el desarrollo de una identidad étnica colectiva que puede originarse por autoidentificación o reconocimiento externo.

(11) Zapata Silva (2005) distingue diversos tipos del intelectual indígena en la actualidad, aunque siempre han existido solo que ahora se mueven en la sociedad moderna y forman parte diferenciada de ella: el *intelectual indígena tradicional* (desarrolla su acción hacia el interior de su comunidad legitimando sus tradiciones); el *intelectual indígena dirigente* (ocupa lugares destacados en la conducción de las organizaciones y en el escenario político, es líder y puede llegar a ocupar la presidencia como Evo Morales), el *intelectual indígena profesional* (especializado y altamente competente en algún área, de formación universitaria, desempeña funciones relevantes en las organizaciones étnicas, crea espacios propios como centros de documentación, asesorías, editoriales, maneja las comunicaciones, internet, crea páginas web y establece redes con otras organizaciones nacionales e internacionales consiguiendo fondos para sus desarrollos), y el *intelectual indígena crítico* (es un intelectual de alto rango, también funda medios en internet, busca espacios de autonomía, investiga y produce discursos desde una disciplina del conocimiento, su militancia en los movimientos no supone una fusión ideológica, se sitúa en el espacio público como autor con nombre y apellido, adopta posiciones críticas y provoca debates en el seno de las agrupaciones indígenas, publica ensayos, artículos y libros, desarrolla intervenciones políticas). Por su parte, Mariana Paladino y Laura Zapata interrogan los desafíos, críticas y reacomodaciones epistemológicas y políticas del "intelectual indígena académico" ante el empleo de conceptos y métodos tradicionales de las ciencias sociales, así como ante dos frente políticos-intelectuales: la propia comunidad con sus autoridades tradicionales, y los funcionarios estatales, de organizaciones no gubernamentales, de universidades, etc.

Este nuevo sujeto histórico traza caminos de ida y vuelta (físicos y simbólicos) entre las culturas tradicionales y las modernidades urbanas a través de complejos procesos transculturadores: las antiguas culturas comunitarias serán reinterpretadas y modificadas al instalarse en la ciudad y, a su vez, el regreso a los territorios originarios pone en juego su rediseño (Bengoa, 2007 y 2009).

En el primero de los textos que abordamos, *Napa'lpí. La voz de la sangre* de Juan Chico y Mario Fernández publicado en 2008, se describe una escena de iniciación de este despertar de la conciencia étnica cuando los autores, a comienzo de 1998 perciben en la Plaza de la Colonia Aborigen del Chaco, situada en el antiguo territorio donde ocurrió la masacre de Napalpí, el abandono y mal estado del pueblo que atribuyen a una "crisis de identidad" de sus pobladores, a una baja estima por ser indígenas que provenía de una sociedad que los estigmatiza como ignorantes, sucios, haraganes, etc. Ello había provocado cierto rechazo de los jóvenes a aceptar su propia pertenencia étnica, a conocer sus raíces y la historia de sus antepasados, a hablar las lenguas nativas. Por las mismas razones, los mayores tampoco transmitían las historias y costumbres ni les enseñaban sus lenguas a las nuevas generaciones.

Para salir de esta mirada degradante y reasumir la identidad étnica, para despertar el orgullo de ser indígena, estos intelectuales se proponen desarrollar un proyecto, al que denominan "Napalpí. La voz de la sangre", de carácter *educativo* (recuperar la historia de la comunidad ausente en los manuales escolares), *memorial* (recobrar la memoria de lo sucedido y realizar un acto de conmemoración de la masacre), *testimonial* (recabar testimonios de los ancianos sobrevivientes ya centenarios y de sus familiares sobre la masacre de Napalpí para publicar un volumen), *intergeneracional* (restaurar la transmisión cortada entre las generaciones), *terapéutico* (la matanza de Napalpí sufrida en 1924 como un punto nodal del trauma y la degradación identitaria y económica) y *judicial* (solicitar reparación por parte del estado y la realización de un juicio de lesa humanidad sobre esta masacre). Esta emergencia de voces testimoniales, esta asunción de la palabra indígena a cargo de sus propios intelectuales, letrados y traductores se simboliza en el diseño de la tapa del volumen que muestra un rostro indígena rodeado de palabras.

En esta propuesta, cuyos centros son la memoria y la justicia, es posible advertir, dentro de la multiplicidad de variantes, una particular práctica intelectual y política, aquella del intelectual indígena moderno, que llamaremos "humanitario" -adoptó el término que Emilio Crenzel (2008) utiliza para referirse a la "narrativa humanitaria"-, quien se apropia y readapta el giro memorial y la matriz de los derechos humanos para ponerlas a funcionar en los reclamos de sus comunidades. Ello supone la intromisión de la matriz indígena en los paradigmas de la memoria y los derechos humanos que han sido hegemónicos en Argentina desde la apertura democrática. Si, en gran medida, establecíamos conexiones con los debates sobre la Shoá, ahora realizamos un desplazamiento que nos reconecta con el interior indígena de nuestro país y, en especial de América Latina cuyas historias recientes de dictaduras y conflictos internos armados han provocado un notable número de "desaparecidos" indígenas. Esta intervención del universo indígena en el giro memorial argentino provoca una serie de desvíos, modificaciones y corrimientos no solo en el perfil del intelectual indígena y sus prácticas, sino también en la factura del testimonio y en los

trazados de la memoria.
El gesto de asumir la enunciación y la lengua nativa, de interferir el protocolo de los derechos humanos con la matriz indígena, con sus historias y reclamos, revela una voluntad por ir más allá del epistemicidio sufrido y de la colonialidad del saber (Santos, 2009) –"en los establecimientos educativos (…) uno aprende más de Grecia y de Roma que de nosotros mismos" (Chico, 2016, p. 50). Chico entiende que en el presente está frente a una batalla cultural "más que nunca hoy la lucha es cultural. Si perdemos esa lucha ya no tendremos futuro" (2016, p. 83).

El testimonio humanitario indígena

La emergencia de intelectuales indígenas humanitarios ocupados en recuperar las voces de los sobrevivientes y sus familiares en torno a la Masacre de Napalpí va a transformar la estructura del testimonio tal como se venía gestionando a través de sus dos procesos de institucionalización en América Latina. Por un lado se retoma y modifica el *testimonio etnográfico* que procuraba dar voz a los sectores marginales –que los procesos revolucionarios se proponían liberar– institucionalizado en torno a la revolución cubana por la revista *Casa de las Américas* en 1970. Por otro lado, se apropia y redefine el *testimonio humanitario*, gestado en el proceso de reinstitucionalización articulado a través de las políticas en torno a los derechos humanos en el Cono Sur para juzgar los crímenes cometidos por el terrorismo de Estado.[(12)]

(12) En *Vueltas y revueltas del testimonio en América Latina: de la Revolución a los Derechos Humanos* analizo las diferencias entre estos dos modelos del testimonio y sus diversos procesos de institucionalización en América Latina (Basile, 2024)

En el primer modelo del testimonio etnográfico[13] un informante da a conocer, en entrevistas con un letrado, la particular experiencia de la comunidad a la que representa, con sus luchas y desafíos. Se establece un complejo y desigual vínculo entre el informante, que pertenece a un sector marginal o a una comunidad indígena, suele carecer de escritura e incluso su lengua materna puede no ser el español sino una lengua indígena, y un letrado "blanco", de carácter urbano, que aporta la posibilidad de convertir ese relato en un texto escrito y publicable puesto que conoce los códigos lingüísticos y tiene acceso a los mecanismos editoriales del circuito de la ciudad letrada.
Varios críticos han explorado esta relación controversial entre letrado e informante. El letrado puede permitirse ordenar, seleccionar, corregir, transcribir, pulir los testimonios orales del informante, ejerciendo cierto poder y dominio sobre la palabra del subalterno. A su vez le abre a éste las posibilidades de convertir su oralidad en escritura y difundir sus experiencias, expresar demandas y mostrar injusticias a un público lector internacional al que no llegaría por sí mismo. Para unos se trata de un acto de apropiación de la voz del informante que termina por configurar un texto monológico (una ventriloquia etnográfica) y para otros constituye un ejercicio de solidaridad que se vehiculiza en una estructura dialógica. La tensión entre las estrategias dialógicas y monológicas, entre dar la voz y apropiarse de la voz, entonces, atraviesa la configuración del texto testimonial, dando lugar a diversas posiciones (Prada Oropeza, 1986; Beverley, 1987; Sklodowska, 1992 y 1993; Achugar, 2007; Nofal, 2002).
En cambio, el *testimonio humanitario* dominante en la segunda ola del género, reinstitucionalizado bajo la matriz de los derechos humanos desde la década de 1980, difiere notablemente del modelo etnográfico (si bien en otros contextos con una gran población

(13) Podemos citar tres textos que han sido claves en la canonización de este arquetipo, aunque se pueden sumar otros. En *Biografía de un cimarrón* (1966) el antropólogo cubano Miguel Barnet graba las conversaciones mantenidas con Esteban Montejo, un cubano negro de 104 años que cuenta su historia en primera persona sobre su experiencia como esclavo cimarrón y luego como soldado de la Independencia. La socióloga y feminista brasileña Moema Viezzer recoge el testimonio de Domitila Barrios de Chungara —la esposa de un minero de Bolivia, convertida en dirigente del Comité de Amas de Casa desde donde lucha por sacar a las familias mineras de la pobreza en la que viven y defenderlas de las represiones y masacres cometidas por sucesivos gobiernos dictatoriales— para componer el libro *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* (1977). En *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* —publicado por Casa de las Américas en 1983 al obtener el premio a la categoría de Testimonio— la antropóloga venezolana Elizabeth Burgos Debray le realiza una serie de entrevistas a Rigoberta Menchú que graba durante una semana en París. Esta informante maya quiché hace un relato que abarca desde las costumbres de su comunidad hasta las persecuciones, asesinatos, masacres y vejaciones de todo tipo que estas poblaciones indígenas rurales padecieron durante el llamado genocidio guatemalteco (1981-1983), ocurrido en el período de la guerra civil (1960-1996).

indígena éste va a ocupar un lugar central). Su transformación supuso el reemplazo de la *matriz revolucionaria* y sus relatos emancipadores esgrimidos desde las convulsiones revolucionarias, por la *narrativa humanitaria* levantada en las transiciones hacia la democracia, así como el tránsito desde el clima de euforia y esperanza de las luchas insurreccionales y sus imaginarios utópicos hacia el reconocimiento de la derrota de la izquierda armada luego del fin de las dictaduras en el Cono Sur y el impulso de hacer justicia sobre los crímenes cometidos durante las dictaduras y conflictos armados internos (Basile, 2024).

La narrativa de este segundo modelo testimonial se articula sobre la *violación* de los *derechos humanos* por parte de los militares y represores, y sirve de base a un reclamo de tipo ético y jurídico, pero no político-ideológico —al menos en los términos en que se entendía la política en ese escenario—, ya que se evitaba apelar a las fuerzas enfrentadas en la década del setenta, distanciándose tanto de los argumentos del Estado terrorista como de la izquierda radical. Si bien puede considerarse que la matriz ideológica de los derechos humanos pertenece a la tradición liberal, se la propuso como un discurso neutro que apelaba a valores universales por encima de las ideologías partidarias.

En esta narrativa se sustituyen las categorías de pueblo/ oligarquía o de proletariado/ burguesía por la de víctimas/ victimarios, consolidando una estrategia que fue empleada en el Juicio a las Juntas Militares (Crenzel, 2008, pp. 44-45). Se trata de una matriz de carácter performativo que no solo define una política en términos de derechos humanos, sino que también configura los perfiles y valores del testigo y de la víctima cuyo centro lo ocupa el "desaparecido", vertebra el escenario judicial, impregna las militancias, ingresa en los museos, crea instituciones, se expande en los imaginarios sociales y se transmite a las nuevas generaciones, permea los currículos educativos, se cuela en ciertas estéticas representacionales —en especial, la del desaparecido— y es incluso apropiada por los discursos de los represores.

Todo ello implicó un notable giro cultural, ya que se quebraban las tradiciones políticas ideológicas previas al sustituirlas por los nuevos valores de memoria, verdad y justicia, y al mismo tiempo se ejercía una despolitización de lo ocurrido en los años setenta, visible en la figura de la "víctima inocente". En Argentina, así como en diversos países latinoamericanos, el testigo se convierte en protagonista durante las transiciones hacia la democracia, ya que es el encargado de revelar las barbaries cometidas durante la dictadura y en buena medida desconocidas en sus detalles para gran parte de la población: declara ante la CONADEP (1983-1984) aportando los testimonios que formarán parte del volumen *Nunca Más* (1984), luego asiste al Juicio a las Juntas (1985) como testigo, y su imagen, su palabra y su escritura se esparcen a través de los medios de comunicación masiva, los filmes, los libros de testimonios, las marchas, los museos sobre memoria, etcétera.

Este giro cultural, político y jurídico de la memoria y los derechos humanos se convierte en un dispositivo apropiable por otras agrupaciones, demandas y luchas. Anteriormente ya Andreas Huyssen, proponía la Shoá como un tropo universal de la memoria y, en nuestro caso, también podemos advertir la presencia de un tropo nacional y latinoamericano, de un modelo para comprender y representar otras masacres y tragedias históricas. En este sentido Elizabeth Jelin, ha señalado que, a lo largo de las últimas décadas, "el paradigma de los derechos humanos se fue consolidando como el parámetro legítimo para interpretar

jurídica y socialmente las atrocidades cometidas por los regímenes dictatoriales y autoritarios" (2012, p. 14). Y esta apropiación es la que ejercieron los intelectuales qom.
Ahora podemos, entonces, preguntarnos por la factura del testimonio sobre y de los pueblos originarios en los dos textos que hemos propuesto como corpus.(14) Es posible advertir un cruce entre el testimonio humanitario y el testimonio etnográfico: este último es puesto bajo el régimen de la recuperación de memorias y de la demanda de derechos humanos que caracterizó el *Nunca Más*, pero, al mismo tiempo, se hace necesaria la colaboración de testigos indígenas que no siempre dominan el circuito letrado. Entonces ¿cómo se reinscribe el testimonio etnográfico en el giro memorial de los pueblos originarios en Argentina?

---

(14) Respecto a los qom existen gran cantidad de testimonios de antropólogos, historiadores, viajantes, misioneros, periodistas, militares, funcionarios gubernamentales, políticos que han producido entrevistas, memorias, relatos de viaje, cuadernos y diarios de las misiones, informes anuales, cartas, crónicas, informes a obispados o al Estado, relatos sobre reducciones, descripciones de costumbres indígenas, expedientes, etc. En unos casos se transcriben fragmentos de las entrevistas, realizadas como trabajo de campo, en los que aparece la voz del indígena mediada por el entrevistador; en otros casos el letrado describe e interpreta directamente lo que ha escuchado sin citar la fuente. Sin pretensión de ser exhaustivos dada la gran cantidad y variedad de estos testimonios, podemos mencionar los siguientes textos. Desde la antropología contamos con: "Mitología Sudamericana. La astronomía de los Tobas" (1923), de Lehmann-Nitsche; *De la algarroba al algodón* (1971), de Edgardo Jorge Cordeu y Alejandra Siffredi; los múltiples artículos publicados en las décadas de 1930 y 1940 por Alfred Métraux; *Los tobas argentinos. Armonías y disonancias en una sociedad* (1979), de Elmer S. Miller; *En el Gran Chaco. Antropologías e historias* (2023), de Gastón Gordillo, etc. Desde las misiones religiosas protestantes y católicas (anglicanas, franciscanas, salesianas) podemos considerar *Los indios tobas y la misión de San Francisco del Laishí en la Gobernación de Formosa: informe presentado al Ministerio del Interior* (1909), de Pedro Iturralde; *An Unknown People in an Unknown Land* (1911), del anglicano Wilfred Barbrooke Grubb; las publicaciones del evangelista John Arnott durante la década de 1930. También existen numerosos testimonios sobre los indígenas algunos en periódicos de la época, en expedientes judiciales, en debates parlamentarios, otros en partes de campaña, informes al Ministerio de Guerra, memorias institucionales, en revistas militares, boletines del ejército, memorias de frontera, producidos por militares y policías sobre los qom, entre los que se destaca *La conquista del Chaco* (1972), de Alberto Scunio. Estas modalidades "mediadas" de la voz indígena se han ido transformando para dar lugar a la paulatina asunción de una enunciación propia a través de intelectuales qom -como ocurre en nuestro corpus- y en sitios virtuales donde constan sus testimonios. Existen una gran variedad de espacios digitales y repositorios, organizados por universidades, instituciones de Derechos Humanos, organizaciones indígenas, periodistas, investigadores, entre otros, en los que se suben videos con entrevistas, testimonios u otros registros audiovisuales donde los qom asumen la palabra.

Hay una importante reconversión del marco etnográfico, posible a partir de la praxis de los intelectuales qom. Se mantiene la doble autoría entre el letrado y el informante –se trata de informantes qom, moqoit y shimpi–. Sin embargo, ambos –el informante y el letrado– son indígenas y se reconocen como tales. Quien hace la entrevista suele ser un indígena urbano y letrado que maneja la escritura y el circuito editorial, en algunos casos universitario y bilingüe, quien se ocupará de encontrar a los testigos y entrevistarlos. La oralidad de los informantes se convertirá en escritura. Cada uno de estos libros está en las dos lenguas con lo cual equiparan la validez de ambas y procuran desarmar la diglosia para potenciar las lenguas originarias. Los traductores son también indígenas y de este modo son ellos los que tienen el control de la voz, la escritura, la lengua y la interpretación; ya no hay "discursos heterólogos" (De Certeau, 1993) ni "ventriloquia etnográfica" (Geertz, 1989).
Las posibles asimetrías entre ambos actores ahora se articulan dentro del escenario indígena y exhiben, por un lado, el pasaje desde un *pasado* en que los informantes no se atrevían a hablar, no tenían acceso a la escritura, ni al sistema letrado ni al español en algunos casos hacia un *presente* en el que esa condición colonial del saber está cambiando ya que toman la palabra, la escritura y las traducciones; se convierten en sujetos de enunciación. Ya no estamos ante la idea de que el testimonio permite darle la voz a quien no tiene voz: la misma comunidad se la apropia, son testimonios *de* los pueblos originarios, sin mediaciones atravesadas por la alteridad. La disimetría se convierte en una estrecha colaboración. Es una lucha por el poder interpretativo (Franco, 1992) en la que dejan el lugar de objetos de la etnografía o la historiografía y devienen sujetos de enunciación.

Descolonizar las políticas de la memoria y los derechos humanos

Estas prácticas testimoniales también marcan, ahora hacia afuera, una disimetría dentro del Estado-Nación debido no solo a las persecuciones y matanzas a las que fueron sometidos, sino también a la falta de escucha sobre sus historias y demandas frente al modelo hegemónico del ciudadano argentino. La pertenencia al Estado Nacional fue escasa, una ciudadanía de segunda, de modo que estos testimonios también ponen en evidencia las "contradicciones en el seno del pueblo" tal como sostenía John Beverley para el género testimonial (1987, p. 15).
De allí que la palabra sea un arma en esta lucha por el poder interpretativo: "el poder de la escritura para formar conciencia es ilimitado" (Chico y Fernández, p. 11). Ya no se trata de las tensiones entre las armas y las letras –o la pluma y el fusil en términos de Claudia Gilman– tal como se articuló en los debates en torno a la Cuba revolucionaria en la que se privilegiaban las armas en un clima antiintelectualista que criticaba de "burgués" al escritor o intelectual. Ahora la lucha se da en el campo de los saberes, de la *batalla cultural* de la que nos habla Gramsci, para empoderar su palabra y así desarmar los estereotipos degradantes sobre el indígena como haragán, sucio, sin cultura, bárbaro, incivilizado, atrasado, premoderno, prehistóricos, y deconstruir las visiones hegemónicas sobre las masacres padecidas. Boaventura de Sousa Santos habla del epistemicidio ejercido sobre los pueblos originarios. Gayatri Spivak se pregunta si el subalterno puede finalmente hablar por fuera

del deseo de los intelectuales occidentales.
Ya sabemos que el problema no está en la voz de los indígenas sino en la escucha "Nuestra voz no se oye lo suficiente en nuestro país ni en nuestra provincia" (Chico y Fernández, p. 19). Como ya adelantamos, esa palabra es la que rodea en la tapa del volumen el rostro indígena: "estamos emergiendo del mundo del silencio al mundo de las palabras" (Chico y Fernández, p. 10). Se trata de devolverles la "dignidad" a los qom, moqoit, wichi y shinpi, sacarlos de la humillación, descolonizarlos.(15) En el texto los autores se oponen a la palabra que los ha deshumanizado y oprimido, la palabra que libera a los muertos de su silencio, devela y denuncia la masacre, y redime sus identidades negadas y humilladas (Chico y Fernández, pp. 11-12).(16)
La "voz de la sangre" presente en estos textos nos recuerda a la voz de los muertos, de los fantasmas que domina en el giro memorial, o al imaginario bélico de las agrupaciones de la nueva izquierda como Montoneros para quienes "la sangre derramada no será negociada". En nuestro caso la sangre derramada en Napalpí clama justicia en el espacio legal y político, y el vínculo de sangre enfatiza la identidad étnica que la nueva generación de jóvenes hace suya (Chico y Fernández, p. 18).
Estos volúmenes señalan la necesidad de descolonizar tanto los imaginarios nacionales, los programas educativos, las instituciones y las políticas gubernamentales de las rémoras racistas que aún siguen funcionando. Nos advierten que la colonialidad del poder y del saber también estuvo presente en las políticas de la Memoria, Verdad y Justicia y fueron estos intelectuales qom quienes las intervinieron, en sus inicios por fuera de las instituciones gubernamentales, por fuera de la CONADEP, por fuera del *Nunca Más*, por fuera del espacio jurídico, pero apropiándose del giro memorial como una *caja de herramientas* para situarlos en la historia propia de la comunidad indígena y volver a tramitar sus reclamos.

Tal como fuimos analizando, las prácticas letradas de la "generación del después" en el interior del universo indígena qom difieren, en gran medida, de las producciones de hijes y nietes de las víctimas del terrorismo estatal en Argentina. Estos intelectuales humanitarios llevan a cabo una apropiación del giro memorial para ponerlo al servicio de sus luchas

---

(15) "Creo que la opresión de las opiniones de los grandes escritores nos ha opacado, y eso ha hecho también que nuestra identidad se haya caído al piso y que nuestros jóvenes ahora no valoran, tienen vergüenza de ser indígenas. Los libros fueron también como un arma secreta y silenciosa para volver a matarnos (…) con palabras" (Chico y Fernández, p. 11).

(16) "Son la voz que devela, la palabra que libera a esos muertos del silencio y del dolor, y al liberarlos, libera también el alma de los vivos y las identidades negadas, ocultadas por miedo a que vuelva a suceder una y otra vez. La palabra apacigua, cura y redime. Quizás permita además que algunos, que muchos Qom y Moqoit, no sientan vergüenza, sino que asuman orgullosamente la historia de la que devienen y que explica, en muchos casos, el presente en el que dolorosamente transcurren" (Chico y Fernández, p. 12)

y en este gesto se articulan las disimetrías. Así, la entera práctica letrada, que obedece al particular contexto indígena, redefine los vínculos entre las víctimas sobrevivientes del genocidio de Napalpí que adoptan el rol de testigos-informantes, que son "ancianos/as" y "abuelos/as", y los intelectuales indígenas qom -Juan Chico y Mario Fernández junto a sus colaboradores- que manejan el entero circuito de traducción, escritura, publicación.

Entre ambas generaciones se perfilaba un quiebre ya que los ancianos eran reacios a dar sus testimonios. Como ya adelantamos, esto se debió no solo a los efectos traumáticos de las víctimas que suelen entorpecer la posibilidad y la voluntad de construir un relato, sino también a otros factores propios del escenario indígena. Por un lado, el temor a recibir algún tipo de represalia ya que sus testimonios no cuentan con legitimidad ni apoyo institucional ni un contexto de escucha social ("aplacaron nuestra voz para que no se escuchara", p. 19). Por el otro, las dificultades para asumir la enunciación de sus propias voces en subjetividades dañadas por la constante humillación, para valorizar sus historias ante una sociedad que ha tejido en torno al indígena una serie de estereotipos degradantes, para crear una escucha social permeada por décadas de sordera.(17) Los ancianos, en algunos casos, han cortado la transmisión generacional no sólo de las historias, sino también la enseñanza de las lenguas nativas. Los autores describen estos obstáculos que debieron disolver para obtener los testimonios de los mayores. Para escribir estos textos, Chico y Fernández viajaron por el Chaco para encontrar a los ancianos testigos y entrevistarlos, y en Resistencia consultaron los diarios en el Archivo Histórico.

Otra de las grandes diferencias entre estos testimonios indígenas y los que se inauguraron en la apertura democrática radica en los procesos de institucionalización. La línea testimonial hegemónica fue ejercida y apoyada desde por el Estado (sin desconocer las iniciativas de diversos organismos de derechos humanos), lo que se concretó con la creación de la CONADEP (1983); la publicación del *Nunca Más* (1984), y el Juicio a las Juntas Militares (1985) entre otras prácticas. En cambio, el impulso y el desarrollo de estas políticas de la memoria en torno a Napalpí fue pensado, decidido y organizado por miembros de las comunidades entre los que se destacan sus intelectuales. Señalan las dificultades para conseguir el apoyo al proyecto "Proyecto Napalpí. La voz de la sangre", desde el cual proponían organizar un acto de conmemoración a la masacre y escribir el presente libro, además de dar charlas en los colegios y distribuir copias del proyecto entre las comunidades, iglesias, escuelas, asociaciones. Ciertas instituciones se mostraron, en un principio, reactivas: en el Directorio del IDACH (Instituto del Aborigen Chaqueño) les advirtieron que "no sabíamos lo que hacíamos", y otra persona les dijo que "teníamos que ser más realistas y dejar de soñar un poco"- sin embargo, poco a poco fueron recibiendo colaboraciones (Chico y Fernández, 2008, pp. 15-16). En 1999 visitaron las fosas de los muertos y poco después en el día de la masacre (19 de julio) organizaron una conmemoración en el aniversario.

---

(17) La mayoría de los ancianos no querían hablar del tema y les aconsejaban diciendo "Ustedes son muy jóvenes y tienen que tener mucho cuidado porque no saben en lo que se están involucrando y puede ser peligroso"; "La mayoría no quería contar a las nuevas generaciones lo sucedido [la Matanza de Napalpí]" (Chico y Fernández, 2008, p. 17).

Para la publicación del primer volumen de 2008 tampoco se contó, inicialmente, con el respaldo institucional.(18)

Finalmente los reclamos vehiculizados a través de esta reapropiación del giro memorial apuntan, no solo llevar a cabo políticas que se inscriben en el modelo de Memoria, Verdad y Justicia, aunque desviadas hacia la historia lejana como es el caso de Napalpí, sino a reactivar otras demandas poco atendidas por las políticas gubernamentales. Lo que está en juego es el reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas en igualdad de condiciones que el resto de los ciudadanos argentinos, aunque manteniendo su identidad étnica en términos de autonomía cultural. Se trata de recuperar el orgullo de ser indígena, de ser considerados como portadores de una cultura, una voz, una lengua y tradiciones propias; de poner fin al racismo, al epistemicio, a las avanzadas extractivistas en sus territorios, de provocar un cambio cultural y educativo en la ciudadanía argentina.

Bibliografía

Achugar, H. (Comp.) (2002). *En otras palabras, otras historias.* Montevideo: Editorial Universidad de la República.

Adorno, R. (1998). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* XIV/28 (pp. 55-68). Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP.

Basile, T. (2024). *Vueltas y revueltas del testimonio en América Latina: de la Revolución a los Derechos Humanos*. Buenos Aires-La Plata: CLACSO- IdIHCS.
https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.6798/pm.6798.pdf

Beverley, J. (1987). Anatomía del testimonio. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 13, N° 25 (pp. 7-16).

Bengoa, J. (2007). *La emergencia indígena en América Latina*. México: FCE.

Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social* No 29 (pp. 7–22). FFyL–UBA.
https://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1850-275X2009000100001&script=sci_abstract

Benjamin, W. (1989). Tesis de la filosofía de la historia. En *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.

Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2007). *El Género en Disputa: El Feminismo y la Subversión de la Identidad*. Barcelona: Paidós.
https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/52974

Chico, J. y Fernández, M. (2008). *Napa'lpí. La voz de la sangre*. Resistencia: Subsecretaría

(18) "(F)altaba publicar. Llegamos con el tema a la Subsecretaría de Cultura, el Ministerio de Gobierno, el Área de Educación Bilingüe, ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen), pero no hubo respuestas" (Chico y Fernández, 2008, p. 17).

de Cultura de Chaco.
Chico, J. (2015). *Los Qom de Chaco en la guerra de Malvinas. Una herida abierta. Na Qom na LChaco so halaataxac ye Malvinas. Nqueèmaxa saimiguiñe*. Resistencia: Cospel.
Chico, J. (2016). *Las voces de Napa'lpí. Lvillaxaco ye Napalpí*. Resistencia: Editorial Contexto y el Ministerio de Educación y Cultura del Gobierno del Pueblo de la Provincia del Chaco.
Caimari, L. (2020). El Momento Archivos. *Población & Sociedad*, Vol. 27 (2), 2020, (pp. 222-233). http://dx.doi.org/10.19137/pys-2020-270210
Crenzel, E. (2008). *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
Da Silva Catela, L. (2017). De memorias largas y cortas: Poder local y violencia en el Noroeste argentino. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*. Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, (pp. 426-442). https://www.e-publicacoes.uerj.br/intersecoes/article/view/32019
Dávila, L. (2024). Cien años de la masacre de Napalpí. Un análisis del Juicio por la Verdad desde la visión coproduccionista interaccional de conocimientos. *Corpus*, Vol. 14 Nº 1. https://doi.org/10.4000/12674
De Certeau, M. (1993). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
Delrio, W.; Escolar, D.; Lenton, D., y Malvestitti, M. (Comps.). (2018). *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Río Negro: Editorial UNRN.
http://www.doi.org/10.4000/books.eunrn.1254
Destéfanis, L. (2025). "Da Na'aqtaguec Yi'iyi Napal'pi": memoria de la masacre de Napalpí en la literatura QOM de Gran Chaco. En: M. González Almada y M. Cristina Quinteros (Comps.). *Entramados literários de América Latina: memórias, histórias e identidades* (pp. 21-42). EDUFRO. https://edufro.unir.br/pagina/exibir/17758
Franco, J. (1992). Si me permiten hablar: La lucha por el poder interpretativo. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año 18, N.° 36 (pp. 111-118).
Geertz, C. (2003). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
Gilman, C. (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. FCE.
Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: FCE.
Jelin, E. (2002). Introducción, gestión política, gestión administrativa y gestión histórica: ocultamientos y descubrimientos de los archivos de la represión. En L. da Silva Catela y E. Jelin (Comps.). *Los archivos de la represión. Documentos, memoria y verdad*, (pp. 1-12). Siglo XXI.
Jelin, E. (2012). Revisitando el campo de las memorias: un nuevo prólogo. En *Los trabajos de la memoria* (edición revisada). Buenos Aires: Siglo XXI.
Lenton, D. (2018). De genocidio en genocidio. Notas sobre el registro de la represión a la militancia indígena. *Revista de Estudios sobre genocidio*. Universidad Nacional de Tres de Febrero. Centro de Estudios sobre Genocidio: Revista de Estudios sobre Genocidio; 13; 11 (pp. 47-62). https://revistas.untref.edu.ar/index.php/reg/article/view/257
Mapelman, V. y M. Musante (2010). Campañas militares, reducciones y masacres. Las prácticas estatales sobre los pueblos originarios del Chaco. En: O. Bayer (Coord.), *His-*

toria de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios (pp. 77-96). https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/189354

Mignolo, W. (1982). Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. En: L. Iñigo Madrigal (Coord.) *Historia de la literatura hispanoamericana*, Tomo I (pp. 55-116). Cátedra, 1982.

Mignolo, W. (2023). *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Ediciones del signo.

Nofal, R. (2002). *La escritura testimonial en América Latina*. Universidad Nacional de Tucumán.

Paladino, M. y L. Zapata. (2018). Imaginación y coraje. Producción académica y militancia etnopolítica de intelectuales indígenas en Argentina, Brasil, Guatemala y México. *AVÁ 33*, diciembre 2018. https://ojs.ava.unam.edu.ar/index.php/files/issue/view/3

Prada Oropeza, R. (1986). De lo testimonial al testimonio. Notas para un deslinde del discurso-testimonio. En Jara, R. y H. Vidal (Eds.) *Testimonio y Literatura* (pp. 7-21). Institute for the Study of Ideologies and Literature.

Santos, Boaventura de Sousa. (2009). *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI-CLACSO.

Sklodowska, E. (1992). Testimonio hispanoamericano: historia, teoría, poética. Peter Lang.

Sklodowska, E. (1993) Testimonio mediatizado: ¿ventriloquia o heteroglosia? (Barnet/Montejo; Burgos/Menchú). *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIX, N.° 38, Lima, pp. 81-90.

Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno?. *Orbis Tertius*, 3(6) (pp.175-235). https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTv03n06t01/pdf_240

Zapata Silva, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales*, vol. 3, núm. 4, enero-junio, pp. 65-87 Universidad de Playa Ancha, Viña del Mar, Chile. https://www.redalyc.org/pdf/552/55200406.pdf

Abstract: We propose an analysis of the modalities through which traumatic memories are transmitted across generations, memories related to various practices of extreme violence with long historical reach carried out by state terrorism against Indigenous communities, with particular attention to Qom cultural productions. We ask how the memorial turn has impacted the Qom, and what forms of reworking and appropriation they have developed in order to articulate their own traumas and demands; how memories of long-standing state violence are constructed; how intergenerational transmission between elders and subsequent generations is articulated; and which political and cultural practices are thereby enacted.

Keywords: indigenous peoples – Qom – memory – Napalpí – Juan Chico – recent history.

Resumo: Propomos a análise das modalidades de transmissão intergeracional das memórias traumáticas relativas a diversas práticas de violência extrema e de longo alcance histórico levadas a cabo pelo terrorismo de Estado contra as comunidades indígenas, com especial atenção às produções dos qom. Perguntamo-nos de que modo o giro memorial impacta os qom e quais são os desvios e apropriações mobilizados para viabilizar a expressão de seus próprios traumas e reivindicações; de que maneira constroem as memórias da violência estatal de "longa duração"; como se articula a transmissão intergeracional entre os anciãos e as gerações subsequentes; e quais são as práticas políticas e culturais que desenvolvem.

Palavras-chave: indígenas – memoria – Qom – Napalpí – Juan Chico – história recente.

Teresa Basile: Profesora en Letras, Licenciada y Doctora por la Universidad Nacional de La Plata-Argentina (UNLP). Es Magíster en Letras Hispánicas por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es Directora (desde 2018) del Centro de Teoría y Crítica Literaria (IdIHCS-CONICET-UNLP). Chair -junto con Bernardita Llanos- de Lasa Cono Sur (Pittsburgh, 2021-2023). Se desempeña como Profesora Titular de Literatura Latinoamericana II. Ha publicado *El desarme de Calibán. Debates culturales y diseños literarios en la posdictadura uruguaya* (Pittsburgh, 2018), *Infancias. La narrativa argentina de HIJOS* (EDUVIM, 2019) y *Vueltas y revueltas del testimonio en América Latina. De la Revolución a los Derechos Humanos* (Clacso, 2024), así como un conjunto de volúmenes colectivos. Correo: terebasile@yahoo.com