

**NO CESARÁN SU CANTO. MEMORIAS DEL GENOCIDIO
DE NAPA'LPÍ EN LA VOZ DE JUAN CHICO DEL PUEBLO
QOM**

**THEY WILL NOT CEASE THEIR SINGING. MEMORIES
OF THE NAPA'LPÍ GENOCIDE IN THE VOICE OF JUAN
CHICO OF THE QOM PEOPLE**

**ELES NÃO VÃO PARAR DE CANTAR. MEMÓRIAS DO
GENOCÍDIO DE NAPA'LPÍ NA VOZ DE JUAN CHICO, DO
POVO QOM**

Juan Manuel Díaz Pas*

ICSOH-CIUNSA-UNSA
diazpasjuan@hum.unsa.edu.ar
ORCID 0000-0003-2895-1943

Recibido: 19/07/22

Aprobado: 10/08/22

* Docente de Prácticas críticas de la Universidad Nacional de Salta y poeta. Fue becario de CONICET (2015-2020) y del Fondo Nacional de las Artes (2021). Actualmente es doctorando de la Universidad Nacional de Tucumán con una tesis en finalización sobre las literaturas indígenas contemporáneas en el Gran Chaco argentino en el contexto de la reemergencia. También estudia las literaturas plebeyas urbanas en el norte argentino en el siglo XXI a partir de la intersección de clase, etnia y género. Ha publicado artículos sobre las temáticas en revistas especializadas y dictado numerosos talleres y cursos. Es diseñador y corrector de la publicación digital *Enciudarte. Revista de crítica sobre arte y literatura del NOA*.

Resumen

Los textos de Juan Chico sobre la masacre de Napa'lpí perpetrada por el Estado argentino contra los pueblos qom, moqoit y shinpi registran el tiempo de la memoria dentro del corpus literario indígena del Gran Chaco argentino, un territorio fronterizo altamente conflictivo y con temporalidades heterogéneas, donde se oyen, entre otras, las voces de los ancianos los sobrevivientes y los jóvenes. Aquí, la escritura construye un dispositivo de enunciación heterogéneo para impugnar la historia oficial y silenciada. También, estos textos señalan las continuidades de una matriz colonial asociada a la certeza moral que primero conquistaba las almas y luego pretendía doblegar los cuerpos (como mano de obra barata y como enemigo). En este campo de interlocución se produce una disputa y una puja por la distribución igualitaria de los significantes de justicia, verdad, reconocimiento del genocidio y la masacre como crimen de lesa humanidad y el futuro alterno a la razón neoliberal.

Palabras claves: Gran Chaco, masacre de Napa'lpí, memorias, enunciación y temporalidad heterogéneas.

Abstract

Juan Chico's texts on the Napa'lpí massacre perpetrated by the Argentine State against the Qom, Moqoit and Shinpi peoples record the time of memory within the indigenous literary corpus of the Argentine Gran Chaco, a highly conflictive border territory with heterogeneous temporalities, where the voices of elders and survivors, among others, are heard. Here, writing constructs a heterogeneous enunciation device to challenge the official and silenced history. Also, these texts point to the continuities of a colonial matrix associated with moral certainty that first conquered souls and then sought to subdue bodies (as cheap labor and as enemies). In this field of interlocution there is a dispute and a struggle for the equal distribution of the signifiers of justice, truth, recognition of genocide and massacre as a crime against humanity and the alternative future to neoliberal reason.

Keywords: Gran Chaco, Napa'lpí massacre, memories, heterogeneous enunciation and temporality.

Resumo

Os textos de Juan Chico sobre o massacre de Napa'lpí perpetrado pelo estado argentino contra os povos Qom, Moqoit e Shinpi registram o tempo da memória dentro do corpus literário indígena do Gran Chaco argentino, um território fronteiro altamente conflituoso com temporalidades heterogêneas, onde as vozes dos mais velhos e sobreviventes, entre outros, são ouvidas. Aqui, a escrita constrói um dispositivo heterogêneo de

enunciação para desafiar a história oficial e silenciosa. Além disso, estes textos apontam para as continuidades de uma matriz colonial associada à certeza moral que primeiro conquistou almas e depois procurou subjugar corpos (como mão-de-obra barata e como inimigos). Neste campo de interlocução há uma disputa e uma luta pela distribuição igualitária dos significantes da justiça, da verdade, do reconhecimento do genocídio e do massacre como um crime contra a humanidade e um futuro alternativo à razão neoliberal.

Palavras-chaves: Gran Chaco, massacre de Napa'lpí, memórias, enunciação e temporalidade heterogêneas.

El que se ha ido entre los pájaros

los pájaros no cesarán su canto
por el simple hecho de que ya no esté
Juan Chico, “El día que me vaya”

Y ahora que ya no está Juan Chico, su sangre se ha unido en ese torrente que motoriza la historia y la lleva hacia adelante junto a sus ancestros. Esto es el relato de una obstinación: la de sobrevivir para quienes siempre han estado aquí. Y un emblema: aquí nadie se rinde. La voz, porque no de otra cosa se trata cuando los cuerpos una y otra vez inhumados y exhumados atraviesan las dimensiones del mundo visible, construye la hipótesis de una reunión en un gran enunciado sanguíneo: muertos, espíritus, no-humanos, vivientes y caminantes se alzan del suelo para litigar acerca del sentido de la vida y para hacer justicia por tanta sangre interrumpida.

El tiempo de la memoria

con una masacre oculta en nuestras entrañas
Guillermo Plaza, “Desolación” en *Retorno*

Los textos de Juan Chico¹ (el primero en coautoría con Mario Fernández), *Napa'lpí. La voz de la sangre* (2008) y *Las voces de Napa'lpí* (2016) ingresan a la parte del corpus literario in-

dígena del Gran Chaco argentino correspondiente al tiempo mediano de la memoria, donde se oyen, entre otras, las voces de los ancianos y los sobrevivientes. En este sentido, aquí se abordará el libro de 2008 con el fin de observar la manera en que la escritura construye un dispositivo de enunciación complejo para impugnar la historia oficial y silenciada de la masacre ocurrida el 19 de julio de 1924 y perpetrada por el Estado argentino contra los pueblos qom, moqoit y shinpi. Al mismo tiempo, estos textos señalan las continuidades de una matriz colonial asociada a la certeza moral que, si antes conquistaba las almas, ahora pretendía doblegar los cuerpos, primero como mano de obra barata, luego como enemigo (Del Valle Rojas, 2017, 2020, 2021). Por esto, debe considerarse atentamente que el Chaco es un territorio cuya historia condensa “de forma historizada los contactos y conflictos interculturales” según “multideterminaciones propias de las fronteras” (Spota, 2010, p. 144).

Ahora bien, la literatura indígena contemporánea en el Chaco argentino presenta diversas líneas de sentido referidas a problemáticas tales como la autotraducción (Stocco, 2022), el trasvasamiento de la oralidad a la escritura (Franchesci & Dasso, 2010), el impacto de las tecnologías comunicativas en la producción escrita (Ballena & Unamuno, 2020), los procesos de revitalización lingüística y cultural (Buliubasich, Drayson, & Molina De Berthea, 2004), las vinculaciones entre las literaturas de tradición oral y las políticas territoriales, por la memoria y la identidad (Rivera, 2021). Sin agotarlas, también existe una profunda instalación temática acerca de la heterogeneidad temporal presente en sus discursos: registros que van desde la larga duración precolombina hasta el presente de lucha pero que se anudan en una ancestralidad dinámica que aquí se denomina futurancestral (Díaz Pas, 2022a, 2022b; Fernández, 2022). En efecto, el espesor temporal del discurso permite observar las maneras en que se gestionan ciertos efectos estéticos y políticos para formular y operar

autorrepresentaciones frente a la hegemonía (Cebrelli, 2017, 2018). En este caso, dicho espesor temporal además funciona de la mano de la construcción de relaciones solidarias entre diferentes voces que configuran una enunciación heterogénea (Rodríguez Monarca, 2009; Díaz Pas, 2021a): archivos, leyes, fotografías, testimonios, rumores, sospechas, escritura propia y ajena, oralidades indígenas, portavoces no-humanos de mensajes cosmológicos, entre otros.

La enunciación heterogénea que los textos construyen permite la emergencia de las resonancias, discusiones, distorsiones, responsabilidades, hospitalidades y hostilidades inscritas en un proceso histórico sostenido por el genocidio fundante del Estado argentino. En efecto, resulta viable proponer algunas cuestiones centrales respecto de la temporalidad asociada a la enunciación heterogénea: la voz monológica de los archivos blancos; la voz de los testimoniados indígenas que impugna las versiones oficiales; la voz de los jóvenes que escucharon la historia indígena en la oralidad cotidiana y en la lengua nativa.

En este campo de interlocución se produce una disputa y una puja por la distribución igualitaria de significantes asociados a la justicia, la verdad, la reparación, el reconocimiento del genocidio y la masacre como crimen de lesa humanidad y el futuro alternativo a la razón neoliberal. Aquí, entonces, la conexión entre una estética de la supervivencia y una política de derechos humanos adquiere una fuerte potencia de lucha al hacer converger procesos históricos de la memoria argentina reciente: el exterminio indígena y las ideologías jurídicas posteriores a la dictadura cívico militar de 1976-1983. Finalmente, como había propuesto David Viñas (2003), los indígenas fueron los primeros desaparecidos de la historia argentina.

Temporalidades y enunciaciones heterogéneas en la reemergencia indígena

Ahora bien, con el propósito de contextualizar las condiciones de producción del libro de Chico, es necesario recurrir al concepto de reemergencia con el propósito de enmarcar los procesos sociales, históricos y culturales que mediaron en la configuración de nuevas prácticas y políticas indígenas a partir de la década de 1980. Tal concepto proviene de la antropología y permite cotejar la compleja trama de relaciones de poder, las transformaciones de los pueblos indígenas en sus vínculos con los agentes de las culturas dominantes, la construcción de sus propias agencias y las respuestas creativas que elaboran ante los desafíos de cada época.

Para continuar, este proceso de reemergencia impacta en la producción literaria de autoría indígena porque en este contexto se aceleran las instancias de apropiación de la escritura que permite a los sujetos disponer de crecientes estrategias y recursos para producir y publicar sus textos. Debe quedar claro que no es un proceso homogéneo aunque, a partir de la lectura del corpus más amplio, puede pensarse en algunas etapas señaladas por una paulatina autonomización en la producción escrita a la vez que se observa también una compleja construcción de, en principio, cuatro registros temporales:

1) Largo o de la ancestralidad, en tanto que algunos enunciados plantean una conexión con saberes y prácticas previas a la conquista, es decir que se trata de un registro milenario signado por la indefinición y la presencia de elementos cosmológicos, donde resuena la voz de la “gente de antes” o “los antiguos” y cuyo género discursivo más frecuente apela al mito de origen, aunque también al canto, las rogativas y los consejos.

2) Medio o de la memoria, que remite a un pasado más reciente, delimitado a la formación y consolidación del Estado nacional, es decir a dos siglos, donde emergen los relatos del saqueo, el sometimiento, el genocidio fundante, las guerras y las

pestes. Aquí las voces protagónicas son las de “los ancianos” contextualizadas en los géneros del testimonio y la entrevista pero también en la transmisión oral de historias, memorias, sucesos y rumores.

3) Corto o de la contemporaneidad, anclada en el presente, que se referencia en las luchas políticas y las reivindicaciones territoriales, la revitalización identitaria, las respuestas creativas a las demandas de la modernidad y donde las voces se convierten, con frecuencia, en “nosotros” o en un sujeto que le habla al pueblo para incitarlo a luchar, resistir y crear. Este presente se caracteriza, además, porque allí la voz enunciativa tiene un notorio sentido posicional debido a los fuertes requerimientos de las contingencias del contexto. Esto quiere decir que el sujeto puede reconstruir los otros pasados de acuerdo con las coordenadas de aquellas problemáticas a las que debe responder, según aquello a lo que se debe enfrentar: el desmonte, la expropiación territorial, las relaciones interétnicas desiguales o, como en el caso de la masacre de Napa’lpi, la inscripción histórica en el relato oficial bajo nuevas coordenadas de legibilidad, es decir, un crimen de lesa humanidad por el cual se debe litigar contra el Estado argentino y producir, en consecuencia, una tradición propia de escritura, un archivo contrahegemónico (audiovisual, sonoro, icónico) y unas estrategias retóricas de resistencia articuladas con otros colectivos, como los de derechos humanos.

4) Las tres temporalidades precedentes constituyen modulaciones de un mismo antagonismo contrahegemónico puesto que, en líneas generales, proponen la reafirmación del derecho a existir en la diferencia, valorizan la autonomía de estas existencias alternas pero, como una especie de formación temporal de cuarto orden, se coagulan en una futuridad como potencia creativa del pueblo. Es decir que no deben entenderse como dimensiones separadas, antes bien se trata de bucles que ovillan continua y de manera simultánea la experiencia vital. Así pues, aquí el pueblo es el sujeto que colectiviza el enunciado indivi-

dual, por un lado, y, por otro, imprime una fuerza espiritual a las metáforas, las afirmaciones, las memorias territorializadas y la representación de eventos discursivos memorísticos, como la oralidad de los sobrevivientes o la figuración oral inscrita en el relato cosmológico sobre el origen del topónimo Napa'lpí. Debido a que estas metáforas traccionan tradiciones antiguas y una forma particular de espiritualidad, en un evento discursivo preciso y situado en el presente pero con un núcleo semántico de futurición, este tiempo se denomina futurancestral (Díaz Pas, 2022a, 2022b). Se trata de “rítmicas no-lineales, no-proyectivas, no-secuenciales y no-acumulativas en el ritmo de vida indígena” (Iparraguire, 2011, p. 76). La explicación de esta temporalidad puede observarse con mayor claridad en la siguiente definición de Andrei Fernández (2022):

[...] pregunté a un grupo de mujeres del pueblo wichí [del colectivo Thañí/Viene del monte] cómo llaman en su idioma a la acción de tejer [...] me explicaron que notechel es la palabra en su idioma que sería ‘ancestral’ y que ta otache equivale a ‘futuro’, o más bien quiere decir ‘para adelante’, y que sería necesario unirlos para poder explicar su trabajo de creación de imágenes con hilos enlazados. Lo comprenden como un trabajo que lleva a lo ancestral para adelante. Juan Díaz Pas, poeta de Salta, me señala una constante en lo que podemos llamar el arte indígena, su apuesta conceptual; la creación de una temporalidad muy precisa, pero para la que todavía no hay un nombre en español. Propone llamarlo *futurancestral*.

Estos registros anudan con el proceso de reemergencia porque forman parte de repertorios discursivos articulados con las luchas de los movimientos indígenas de forma tal que generan puntos de visibilidad e impacto político. De esta forma, las literaturas indígenas contemporáneas generan un discurso de interpelación a la hegemonía cuya potencia creativa reside en la propuesta de una futuridad alternativa que puede entenderse

como la reafirmación de las continuidades con la ancestralidad, el litigio sobre la historia de la expropiación y el sometimiento y la convocatoria al pueblo a partir de un ciclo revitalizador (el resguardo del origen cosmológico de Napa'lpí, la reparación histórica en un juicio por la verdad, la vinculación con otros vivos no humanos en una dimensión espiritual, el cuidado de la escucha de los testimoniados a partir de la construcción de un archivo indígena y el relevo generacional de los jóvenes como garantía de un futuro alterno a la razón neoliberal).

En cierta manera, estas construcciones confrontan e interpelan procesos de colonización de los cuerpos, de la palabra, del espacio y de la temporalidad en el Chaco (Iparraguirre, 2011, pp. 74-76; Wright, 2003), eso que Rosenzvaig (1996) describiera como “la física de los espacios monstruosos” y que tan prontamente se preocuparon los blancos en conocer para dominar, advirtiendo que se trataba de una fuente enorme de recursos. Así pues, los tiempos heterogéneos de la reapropiación de lo expropiado instalan marcas rítmicas diferenciales respecto de la hegemonía a las acciones de recordar, de escuchar la memoria de los ancestros, de construir el presente de lucha, de fortalecer la identidad, de impugnar la historia, de buscar la reparación del daño, de movilizarse hacia el futuro.

En este sentido, el disciplinamiento y la “domesticación étnica” (Rosenzvaig, 1996, p. 100) que supuso la maquinaria de los agronegocios (la zafra y luego el algodón) posterior a la ‘pacificación del desierto verde’ se materializó en la política de las reducciones, idea aportada por el antropólogo alemán Lehmann- Nitsche con la idea de preservar la idiosincrasia de los indígenas (Dávila, 2015). Sin embargo se convirtió en una forma de control poblacional, que redujo y confinó a pueblos tradicionalmente nómades y que pronto se convirtió en una forma de promover una sujeción criminal de los reducidos (Del Valle Rojas, 2017). Al mismo tiempo, las rítmicas temporales de la marisca y de las celebraciones, sumado a las relaciones interétnicas, se vieron obstaculizadas por los ritmos de la

plantación, la cosecha y la carga de la materia prima, sumado a los re-confinamientos en los ingenios y en los espacios diseñados para el trabajo a destajo, las nuevas categorizaciones como clase étnica (machos, chinas y osacos, Constant, 2017), los cambios en la alimentación, las enfermedades, el alcoholismo y la presencia del dinero a cambio de la fuerza de trabajo. Los cuerpos, dentro de este contexto, aparecen como subantropologizados y empequeñecidos a labores mecánicas, repetitivas y en condiciones de servidumbre. En este escenario sumamente desfavorable para los pueblos indígenas del Chaco, se produce la masacre de Napa'lpí en 1924, que no debe considerarse un hecho aislado sino la continuidad del genocidio como práctica social (ver Feierstein, 2007) que permite la fundación del Estado nación argentino, primero en la Patagonia, al sur entre 1878 y 1885, y luego en la frontera norte del Chaco entre 1870 y 1938.

Si bien existe una ingente bibliografía al respecto que incluye estudios sociológicos, históricos, antropológicos y filosóficos, ninguno ha sido producido desde una perspectiva indígena; de hecho, para hablar con propiedad, ninguno tiene autoría indígena. Es por ello que los textos de Juan Chico del pueblo qom resultan de suma importancia, primero porque permiten observar una autoconstrucción histórica sobre los hechos, se trata de un familiar de sobrevivientes, su pueblo ha sido víctima del genocidio y la escritura complejiza una trama pluricultural y pluriétnica que los demás no alcanzan a dimensionar más que como reivindicaciones indigenistas. A tal punto la escritura de Juan Chico resulta crucial que habilitó la apertura de juicios por la verdad contra el Estado argentino que se celebraron entre el 19 de abril y el 19 de mayo de 2022, de hecho es citado como actor fundamental en la investigación que permite requerir la elevación a juicio por la Unidad Fiscal de Derechos Humanos de Resistencia, Chaco.

Los enunciados sanguíneos

Esta historia no se enseña en las escuelas. Se encuentra en la memoria de los indígenas.

Chico y Fernández, 2008, p. 23.

Napa'lpí. La voz de la sangre es un libro bilingüe escrito en castellano y qom por Juan Chico y Mario Fernández que relata y reconstruye la memoria del pueblo qom, moqoit y shinpí sobre la masacre de Napa'lpí (traducible como “lugar de los muertos” [2008, p. 24]; a partir de ahora todas las citas corresponden a este libro salvo indicación en contrario), ocurrida el 18 de julio de 1924 y que luego fuera invisibilizada en la historia de la comunidad primero y argentina después². Fue publicado por la Subsecretaría de Cultura de la provincia del Chaco en 2008. Forma parte de la colección Yah´Yin A Nayij- Aprendamos a leernos. Como se ve, esta colección pretende, como criterio, avanzar en la construcción de una tradición escrita en lenguas indígenas por indígenas. Se trata, además, de un trabajo colectivo cuyo proceso de redacción involucra a quienes “contaron la historia” (ancianos de los pueblos qom, moqoit y shinpí, algunos fallecidos al momento de la publicación), quienes la “escribieron” (los que figuran como autores en la tapa del libro, un maestro bilingüe y un investigador qom), quienes “la tradujeron al Qom” (David García y Desiderio Lorenzo), quien “leyó los originales” (el escritor wichí Lecko Zamora) y quien “ilustró la tapa” (la artista wichí Siboney Haylly Zamora Aray).

Estos datos operan como indicios de un trabajo sumamente complejo: primero, las relaciones interétnicas entre distintitos pueblos; segundo, las relaciones intergeneracionales (presumiblemente los ancianos solo hablan mientras que los jóvenes tienen acceso a la escritura, más aún, los ancianos hablan en su lengua pero con recelo y en el ámbito privado); tercero, los procesos de trasvasamiento de la oralidad a la escritura y, cuarto, la traducciones entre qom y castellano, sumada al procesamiento

de lo verbal bajo un código icónico en el arte de tapa. Al mismo tiempo, el libro es un eslabón en un proceso de develamiento de la masacre en la agenda pública de la comunidad, de la provincia y del país, puesto que antes de su escritura también se llevaron a cabo talleres de concientización, actos escolares y un trabajo de investigación de archivo³.

El libro, como objeto tangible y prestigioso en las prácticas en donde se dirimen las cuestiones relativas a las identidades y las historias oficiales del Estado genocida, constituye una emergencia “del mundo del silencio al mundo de las palabras” (2008: 10). Los libros, confía una docente de Resistencia, son “armas secretas” (2008, p. 11) puesto que inventan versiones legitimadas desde las instituciones del poder. La cultura escrita y, fundamentalmente, impresa, conduce a exacerbar los rituales de imposición de las imágenes de nación y sus conexiones con las culturas de elite.

El libro, por otra parte, también es percibido como un arma útil a las luchas indígenas. El trabajo con la palabra y, sobre todo, la operación de los aparatos de enunciación por parte de los propios indígenas permite una reversión de la historia, la emergencia al mundo de las palabras y la fundación de una tradición escrita nueva, sin conexiones letradas prestigiosas sino, antes bien, con modos de pensar, de capturar estéticamente el mundo, con formas perceptivas particulares y con sedimentaciones verbales propias de la oralidad chaqueña. La finalidad de este objeto tan poco frecuente en la región durante el siglo XX es rediseñar los imaginarios sobre la propia historia para consolidar y articular con políticas de reconocimiento, participación y soberanía que discuten la homogeneidad cultural de la nación argentina. Pero sobre todo, este libro pone a circular enunciados sanguíneos, tal el subtítulo *La voz de la sangre*, porque cada locutor citado o referido, e incluso los propios autores, representan la continuidad de una sangre que se niega a quedar regada en silencio, a ser absorbida sin más por el suelo y que sirve de combustible para la historia.

El genocidio indígena se reconvierte en la posibilidad de que cada hablante haga resonar en su voz la palabra ancestral, reactive la memoria e impulse la justicia reparadora puesto que en estos casos nunca se trata de un trabajo sobre el pasado sino para el futuro. De allí que el libro, eslabón en un proceso mucho mayor, también constituya un gran enunciado cuyo alegato contra la historia oficial opera como un antecedente para acciones judiciales contra el Estado argentino genocida. De allí que, superando cualquier intencionalidad pedagógica, este libro le confiere a la palabra escrita el carácter de un documento verosímil de alto impacto político. En un país que ha tenido como seña particular la desaparición de los otros a lo largo de su historia, no es un detalle menor que la enunciación de la voz esté ligada a la sangre, es decir a los cuerpos, a la presencia de los cuerpos que hacen soberanía al defender sus territorios, sus memorias y disponer de las trayectorias corporales más relevantes para ellos⁴.

El pueblo sedicente

Una política estética refiere a la forma en que los sujetos capturan las formas del mundo percibido para producir, en el caso de la escritura, enunciados particulares que configuran un mundo sensible. Esos enunciados parametrizan las condiciones según las cuales los sujetos operan los aparatos de enunciación para emerger en los discursos sociales como hablantes portadores de palabras relevantes. La relevancia de escritores indígenas como Juan Chico reside en el doble gesto de fundar una tradición escrita por ellos y en producir imágenes de un pueblo sedicente, es decir el pueblo que habla por sí mismo, que se dice a sí mismo. Este proceso de autonomización enunciativa otorga un amplio margen de libertad para explorar y tensar creativamente las posibilidades de la lengua madre y sus relaciones interculturales de traducción. De allí que la toma de la palabra sea el gesto político y polémico capaz de abrir vías emancipatorias. En los diversos procesos de ciudadanía reciente por parte

del Estado, el desarrollo de aparatos de enunciación propios por parte de los indígenas del Chaco constituye una inequívoca disputa sobre los alcances de dichas ciudadanías (la mayoría de las veces marcadamente asimilacionistas) y una recuperación de su historia (2008, p. 19). La historia como otro dispositivo del poder para generar silencio y dominación.

Es por eso que Juan Chico incorpora la idea de que los ancianos y el pueblo son libros escritos sobre el dolor y la desaparición. Por lo tanto, son libros que deben cuidarse para especialmente los jóvenes que desconocían la historia. Al mismo tiempo, la voz de la sangre indica una *philia* que comuniza los cuerpos en una sola dicción, el reclamo de justicia por los muertos. La sangre extraída violentamente a los cuerpos del pasado no se ha perdido sino que circula por quienes viven en el presente. La poesía, en consecuencia, es un modo en que la voz de la sangre anuncia, en el ahora, la presencia inquieta de los sobrevivientes y la forzosa operación de hacerse responsables de lo que ahora vive en ellos.

En el poema “Napalpi”⁵ se puede apreciar la relación que establece el sujeto con dos registros diferentes del tiempo: uno largo, de lo ancestral, que vehicula una dinámica comunitaria, y otro corto, de la experiencia individual del presente. Pero más importante aún, estos registros se enlazan gracias a la destinataria del poema: la tierra. Es decir, existe una relación de hospitalidades mutuamente establecidas a lo largo de los acontecimientos soberanos del cuerpo y de los actos de recibimiento de la tierra: vivir, andar, contemplar, descansar, morir. El espacio se convierte en un lugar sagrado porque permite el reencuentro con el silencio de la historia, con el silencio de la contemplación del paisaje, con el silencio de los muertos. Y sin embargo, se anuncia con la voz alargada de la poesía.

En la forma de acentuar a final de sílaba la mayoría de los versos, recurso que genera una sílaba extra y un estiramiento del metro, sin embargo irregular, se percibe una función de equilibrio entre aquello que no está, el cuerpo desaparecido que

no habla por sí mismo, y el excedente constituido por la voz sanguínea de los sobrevivientes que, con todo, hablan otra lengua que la de los muertos. En esa acentuación se oye la respiración del viviente, del que hace la experiencia del tiempo breve y se agencia el espacio sagrado, “Napa’lpí”, por obra de la rima, “para mí”.

Este excedente habilitado por la acentuación final de los versos agudos constituye una respuesta a la contracción que supone la muerte, la desaparición y el silenciamiento. Se trata de una espiración que afecta al oído para convocar lo viviente en el seno de la desolación del presente. Los cuerpos que quedan, tanto arriba como debajo de la tierra, convierten la experiencia del tiempo como un andar hacia lo que retorna: el pueblo haciéndose una voz, una sola voz.

El lugar de los muertos

Mientras tanto, Chico y Fernández proponen dos relatos para el origen de Napa’lpí, el lugar de los muertos: uno mítico y otro de carácter historiográfico. Dos fuentes, dos procedimientos y racionalidades diferentes: la narración oral de un anciano y la consulta de archivo. En la primera versión, “cargada de historia qom” (2008, p. 27), la escritura se articula con un relato tradicional para referirlo en tercera persona, haciendo mención del *informante*, Félix Basan, tal y como sucede en los relatos etnográficos. La configuración de la temporalidad alude a hechos precisos ocurridos en un momento impreciso antes de la llegada del blanco y se centra en la violación del tabú de la menstruación⁶ y un casamiento interétnico (entre una mujer qom y un moqoitlé’ec). Culmina con la referencia a la circulación oral de este relato y que por esta violación del tabú aconteció una desgracia que dejó muchos muertos en una parte de la zona que comprende la actual Colonia Aborigen.

El otro registro relata la historia de la Reducción Napa’lpí y es el apartado más extenso del libro, en donde se relata la

masacre. Al principio brinda detalles de fechas, sobre todo la fundación de la Reducción (1911) y de la escuela (1913), cita decretos oficiales, enumera datos estadísticos y censales, nombres propios de administradores e instituciones. Este recuento difiere, como es notorio, del relato del *informante*. Sin embargo, prontamente el dato duro sucumbe ante la opinión de los autores:

Uno de los propósitos del gobierno cuando creó las reducciones, explicaban, fue el de evitar que los indígenas anduvieran de aquí para allá. Esto muestra la percepción que tenían de los conquistadores, como si fuésemos animales salvajes y errantes, desconociendo nuestra forma cultural de vida en plena libertad. (2008, p. 29)

Esta historia de archivo vuelve a ser acometida cuando se incorpora el recuerdo de una anciana, Rogelia López, a la que luego se irán sumando otras voces citadas en estilo directo bajo el título de testimonios. Estos testimonios versan sobre historias de sus padres y de ellos mismos cuando eran niños. Refieren a los trabajos pesados, la violencia militar, los traslados forzosos de mano de obra que implicaban concentrar pueblos con rivalidades históricas (2008, p. 31).

Para el año 1923 la administración impuso quitas en el precio de las cosechas y de flete desfavorables para los indígenas, que preferían abandonar el trabajo. Sumado al alambrado de las tierras, que limitaban la movilidad de los indígenas a la vez que suponía la expropiación de sus territorios ancestrales y a que los criollos miraban con malos ojos las prácticas rituales que los pueblos intentaban conservar dentro de la reducción, el conflicto no tardaría en estallar. El desarrollo del relato avanza en base a las citas en estilo directo de los ancianos al tiempo que los narradores evalúan los procesos de falta de diálogo y desentendimiento entre los líderes de los pueblos y los administradores. En efecto, según los ancianos, los líderes no hablaban castellano o solo de manera muy “incipiente”, moti-

vo por el cual las autoridades acuden a un mediador a fin de evitar “medidas extremas”. Sin embargo, los resultados fueron poco satisfactorios y la zona fue militarizada en los meses siguientes entre intimidaciones, amenazas y sugerencias de los colonos a sus trabajadores de que huyeran porque la policía los iba a matar.

El día de la masacre, un avión sobrevoló la zona disparando y los policías rodearon la “toldería” donde estaban los indígenas “sublevados”. El relato de los descendientes (hijos y nietos) de las víctimas y sobrevivientes relatan los acontecimientos con crudeza. Se trata de escenas de un trato inhumano. Es importante en este relato la nominación de los perpetradores y de las víctimas, además de la descripción de posturas corporales que implican maneras desiguales de ejercer el poder, unos armados y de pie, otros de rodillas y rogando por sus vidas. El trato a los cadáveres también es otro dato que refuerza la desigualdad de los poderes y el ensañamiento de las fuerzas involucradas⁷ que incluye la incineración, la mutilación y la exhibición de partes de cuerpos en ciudades como Resistencia o como trofeos (cueros cabelludos, orejas, genitales, miembros). Luego de la masacre el ejército festeja carneando animales arrebatados a los pueblos de la reducción.

La historia de esta humillación y violencia da lugar a un prolongado silencio, alimentado por la estigmatización de los indígenas, la desprotección legal y el trauma. Se entiende que las palabras dan forma a una memoria, no la única, es cierto, que emerge de los restos de esos cuerpos para preservar lo que en esa sangre hay de verdad: la existencia de un pueblo que habla por sí mismo.

El apartado analizado culmina con el testimonio de la última sobreviviente a la masacre, entonces una joven, Melitona Enrique, de 107 años al momento de la entrevista. Ella relata que “los cuervos no volaron una semana, porque estaban comiendo los cuerpos. No le dejaban entrar a los indígenas ni para mirar donde estaban los muertos. Estaba custodiado por

la policía. Quién iba a enterrar los muertos, quedaron ahí en la intemperie. No se permitía enterrarlos” (2008, p. 45). Esta obstrucción a acceder a los cuerpos y la prohibición del duelo es similar a otros acontecimientos terribles de la historia del país. Los mapuches, por ejemplo, hablan de los huesos blanqueados por el viento y cómo estos cuentan las historias de sus muertes. Sin embargo, la posibilidad que el libro abre para indagar en los lugares donde están los huesos permite vislumbrar la restitución de estos procesos en el pueblo sobreviviente.

El que vuelve en forma de pueblo

No deja de ser paradójico que Juan Chico, quien precisamente restableció las voces de los sobrevivientes y posibilitó una escucha relevante de las mismas, no supiera hablar su propia lengua⁸ y que haya fallecido sin haber él mismo asistido a la sentencia por la masacre. Esta tarea inmensa emprendida por él se materializa en documentos judiciales donde aparece como testigo, como colaborador de investigadores, como autor, como militante, como docente, como qom. Será materia de otras reflexiones, seguramente, pero lo cierto es que el gran escritor qom se convierte en la materia oral que acompaña a su pueblo en la lucha por la justicia. Su ausencia, lejos de debilitar las movilizaciones de sentidos puestas en juego en el litigio, confluyen hacia un modo en que su voz testimonia que se ha dejado la vida por sus convicciones y ha motorizado mecanismos sanadores que “les dio la oportunidad de refutar públicamente la identidad negativa construida históricamente respecto de las comunidades indígenas” (Sentencia Juicio por la Verdad de Napalpí, 2022, p. 220).

En consecuencia, la escritura de Juan Chico del pueblo qom constituye un acto soberano de presencia que entrelaza en sus enunciados voces diferentes, incluso disímiles y hasta hostiles entre sí, para organizar un pliego polifónico donde la sangre, cuya circulación fue interrumpida, retorna en las arterias

de los sobrevivientes. Su voz, ahora que ya no está de cuerpo presente, resuena para recordar que el genocidio es la característica fundante de la nación argentina; que el silenciamiento y las políticas de avergonzamiento ya no pueden desplazar a los indígenas que protagonizan las luchas en el Chaco; que la desaparición física y la museologización de restos humanos como vestigios y trofeos en colecciones antropológicas y militares, son aberraciones que ya no se permiten en las sociedades contemporáneas.

Finalmente, entonces, este libro marca la irrupción de una escritura indígena potente en el Chaco argentino que impugna las versiones imaginadas por los relatos de la patria y que, al mismo tiempo, intenta restañar las heridas haciendo justicia. Se trata de enunciados asumidos como una propiedad corporal que circula y genera el combustible para el movimiento de un pueblo que tiene la capacidad de hablar por sí mismo. Estas escrituras además son actos creativos que inauguran espacios de resonancia para las palabras andantes, para los pliegues corporales en donde lo viviente trama relaciones con una temporalidad más duradera que la del presente y se hunde en la tierra para hacerla vibrar según los ritmos de las presencias soberanas de una nueva realización histórica.

Notas

- 1 Albino Juan Oscar Chico (Napalpí, Colonia Aborigen, Chaco, 30 de abril de 1977 - Resistencia, Chaco, 12 de junio de 2021). Fue docente, escritor, investigador e historiador del pueblo Qom del Chaco. Hasta antes de su muerte fue el primer indígena en ocupar el cargo de Director Nacional de Tierras y Re.Na.C.I. (Relevamiento Nacional de Comunidades Indígenas) en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), organismo encargado de proteger a las comunidades frente a los desalojos. Fue vicepresidente del Instituto de Cultura de la provincia del Chaco en el año 2019. Fundó y presidió la Fundación Napalpí que desde 2016 organiza el Seminario de Reflexión sobre el Genocidio Indígena con sede en Chaco. Presidió la C.C.A.I.A (Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena Argentina). Dirigió y produjo los cortos audiovisuales *La alegría de vivir. Entrevistas a la última sobreviviente de la masacre de Napalpí* (2008) y *Balquinta*,

último sobreviviente de la masacre de Napalpí (2012). Coprodujo la película indígena *Nación oculta en los meteoritos*, realizada enteramente por jóvenes indígenas qom y moqoit. Publicó en ediciones bilingües qom-castellano: *Napa'lpí. Ltaxayaxac yi ntago'q. Napa'lpí. La voz de la sangre La voz de la sangre* (2008, en coautoría con Mario Fernández); *Lenguaje, poesías en idiomas indígenas* (2015, antología colectiva); *La niña de cabellitos largos* (2016); *Lvillaxaco ye Napa'lpí. Las voces de Napalpí* (2016); Na Qom na LChaco so halaataxac ye Malvinas. Nque'emaxa saimigiñe. *Los Qom de Chaco en la guerra de Malvinas. Una herida abierta* (2016) y permanece inédito *Sarmiento y los pueblos indígenas*. Gracias a su investigación sobre Malvinas promovió la institución del “Día del Veterano y caídos Indígenas en la guerra de Malvinas” que se conmemora el 26 de agosto de cada año. Logró además la restitución de restos humanos víctimas de la represión del Estado entre 1880 y 1890 que formaban parte de las colecciones exhibidas en el Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata. Con posterioridad coordinó junto al Gobernador de la provincia de Chaco la construcción de un memorial en Napalpí, donde se encuentran actualmente los restos. Principalmente, fue el impulsor vital —a través de su Fundación— de la investigación penal llevada a cabo por la Unidad de Derechos Humanos de la Fiscalía Federal de Resistencia que conduciría al juicio por la verdad sobre la Masacre de Napalpí (1924) que ya no pudo presenciar.

- 2 “Un gran porcentaje desconocía que el nombre anterior de Colonia Aborigen era Reducción Napa'lpí y que el nombre fue modificado en la década del '40, seguramente a propósito, para borrar de la memoria lo sucedido” (2008, p. 17).
- 3 “Habíamos cumplido con la primera meta: hacer el acto [de duelo en las fosas donde estaban enterrados los cuerpos de las víctimas], pero nos quedaba otra por concretar: escribir el libro y editarlo. Viajar por la provincia para encontrar a los ancianos, hablar y escribir lo que nos contaban, llegar a Resistencia para consultar los diarios en el Archivo Histórico, y con todo ese material, reconstruir la historia” (2008, p. 17).
- 4 “¿Por qué *La voz de la sangre*? Porque creemos que la sangre que se derramó ese 19 de julio es la misma que corre por nuestras venas. [...] Porque no hay justicia aún por los hermanos masacrados en Napa'lpí, y nosotros somos precisamente la voz de esa sangre” (2008, p. 18).
- 5 NAPALPÍ Tierra milenaria y ancestral/ Lugar donde mis seres queridos están / Todos descansando están./ Napalpí, monte triste/ Donde el zorzal no canta más/ Por el silencio de mis padres/ Que por ti no andan más./ Napalpí, tierra, monte y llanura/ Donde mi pueblo habitó/ Cuidando a su madre/ Que en su seno a sus caciques cobijó./ Napalpí, nadie respetó tu silencio/ Sólo los pájaros del monte/ Que en lo alto ya no cantan más./ Hoy con voz lastimera/ Te nombro, Napalpí./ Porque lugar sagrado/ Eres para mí. (2008, p. 9)

- 6 Este tabú aparece en diferentes culturas chaqueñas. En la explicación de Chico y Fernández: “Es importante saber que en nuestra cultura durante la menstruación la mujer no debe ni puede hacer contacto con los animales, las plantas, y mucho menos acercarse a los lagos, ríos, cañadas, campos o montes porque en ese sentido despierta el enojo de araxanaq late’e. Es un animal poderoso que hace que la naturaleza reaccione con violencia generando una gran tormenta, terremoto o movimiento sísmico para vengarse de la mujer que no respeta esta regla de los Qom” (2008, p. 27).
- 7 “Los Maidana de rodillas rogaban a la policía que no los matara pero éstos no les hicieron caso y los ultimaron a balazos. Luego juntaron leña y pastos y quemaron los cadáveres, porque la orden era que no quedaran sobrevivientes y si era necesario ni restos humanos. Por eso la mayoría de los cadáveres fueron incinerados” (2008, p. 40).
- 8 En los fundamentos de la sentencia por el Juicio por la Verdad sobre la Masacre de Napalpí se lee que una de las consecuencias de la masacre en Juan Chico es la pérdida de su propia lengua: “David García, declaró que: ‘Yo me preguntaba a mí mismo: como fue tan aberrante el hecho de que Juan Chico no puede hablar su idioma, no conoce su cultura ni su espiritualidad, tiene otra espiritualidad... Fuimos viajando al lugar, completando el proceso de investigación, testimonios de abuelos. Pero si nos llamó la atención lo que causo en el vacío cultural, vacío lingüístico que tenía. Yo lo acompañe para poder interpretar el lenguaje de nuestra gente. La dificultad es porque el proceso de la persecución de las comunidades, callaron el tema para no ser maltratados o recriminados, no se podía hablar o ser discriminados o dar la identidad El obstáculo de enseñanza del idioma Qom fue complejo, los que salían de ese lugar les costó mucho, porque querían recuperar su idioma no sabían hablar. Fueron discriminados en ese contexto. No se transmitía la lengua porque en el momento en que sucede la masacre los padres les prohibieron a sus hijos hablar, porque si ellos hablaban eran arrebatados y asesinados: entonces callaron el idioma. Esa es una de las consecuencias que sufrió Juan Chico.’” (Sentencia Juicio por la Verdad de Napalpí, 2022, p. 156)

Referencias bibliográficas

- Ballena, C. y Unamuno, V. (2020). Desde los márgenes: nuevos usos y sentidos de las prácticas escritas en wichi. En V. Unamuno, C. Gandolfo y H. Andreani (Eds.), *Hablar lenguas indígenas hoy: nuevos usos, nuevas formas de transmisión. Experiencias colaborativas en Corrientes, Chaco y Santiago del Estero* (pp. 321- 336). Biblos.
- Buliubasich, C., Drayson, N. & Molina De Berteau, S. (2004). *Las palabras de la gente. Alfabeto unificado para wichi lhämtes. Proceso de consulta y participación*. Salta: CEPIHA.
- Cebrelli, A. (2017). Representar, comunicar en y desde fronteras. Apropiaciones tecnológicas de comunidades kolla y wichi. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 51, 59-70.
- Cebrelli, A. (2018). Hacia una epistemología fronteriza y situada para la comunicación. Redes, saberes y articulaciones otras. *Cuaderno de Humanidades*, 29, 19-42.
- Chico, J. y M. Fernández (2008). *Napa'łpi. Ltaxayaxac yi ntago'q. Napa'łpi. La voz de la sangre La voz de la sangre*, Resistencia: Secretaría de Cultura del Chaco.
- Chico, J. (2016). *Lvillaxaco ye Napa'łpi. Las voces de Napa'łpi*. Resistencia: Contexto.
- Constant, M. (2017). Machos, chinas y osacos. Registros fotográficos del reclutamiento y de las condiciones de vida y de trabajo de los indígenas chaqueños en los ingenios azucareros de Jujuy (1880-1920). *Legado*, 5, 69-92.
- Dávila, L. (2015). El *problema indígena* en Argentina a principios del siglo xx. La controversia entre Lehmann-Nitsche/Ambrosetti. *Temas Antropológicos*, 37, (2), 15-42.
- Del Valle Rojas, C. (2017). La producción del enemigo íntimo en la industria cultural chilena: crítica a la certeza moral, la razón neoliberal y la sujeción criminal. En D. C. Domínguez (coord.), *Perfiles actuales en la información y en los informadores*. Madrid: Tecnos.
- Del Valle Rojas, C. (2020). El rol de la industria cultural en el proyecto civilizatorio: Hacia una matriz de análisis del discurso del enemigo íntimo y el sujeto criminal. En S. Poliszuk y A.

- Barbieri (ed.), *Medios, agendas y periodismo en la construcción de la realidad*. Río Negro: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro.
- Del Valle Rojas, C. (2021). *La construcción mediática del enemigo. Cultura indígena y guerra informativa en Chile*. Salamanca: Comunicación Social.
- Díaz Pas, J. M. (2021a). Enunciaciones heterogéneas en relatos de mujeres indígenas del Chaco argentino en el siglo XXI. *RELEN*, 4(1), 88-98. <https://relen.net.ar/index.php/RLN/article/view/87>
- Díaz Pas, J. M. (2022a). Un arte futurancestral. Reseña de *La escucha y los vientos*, muestra curada por Andrea Fernández e Inka Gressel en el Museo Provincial de Bellas Artes Lola Mora- Salta- BIENALSUR 2021 (en prensa).
- Díaz Pas, J. M. (2022b). El territorio como semillero de canciones. Reflexiones sobre el tiempo en “Wahát wo”/ “El pescador” poema wichí de Lecko Zamora. Inédito.
- Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: FCE.
- Fernández, A. (2022). El arte como una espina que arde. Acerca de la obra de Ogwa y desdoblamiento de la experiencia temporal. <https://terremoto.mx/revista/el-arte-como-una-espina-que-arde-acercamientos-a-la-obra-de-ogwa-y-desdoblamiento-de-la-experiencia-temporal/>
- Franceschi, Z. A. & Dasso, M. C. (2010). *Etno-grafías: La escritura como testimonio entre los wichí*. Buenos Aires: Corregidor
- Iparraquiere, G. (2011). *Antropología del tiempo. El caso Mocoví*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Rivera Giardinaro, P. R. A. (2021). Laureano Segovia: Literatura de tradición oral y resistencia política en la cultura nolhamelh. *Escritura Y Pensamiento*, 20(40), 417-441.
- Rodríguez Monarca, C. (2009). Enunciaciones heterogéneas en la poesía indígena actual de Chile y Perú. *Estudios Filológicos*, 44, 181-194.
- Rosenzvaig, E. (1996). *Etnias y árboles. Historia del universo ecológico Gran Chaco*. Buenos Aires: Nuestra América.

- Spota, J. C. (2010). Política de fronteras y estrategia militar en el Chaco argentino (1870-1938). En C. Lucaioli y L. Nacuzzi (Comp.), *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Stocco, M. (2022). Más allá del paradigma monolingüe: la autotraducción literaria en lenguas indígenas en Argentina. *Mutatis Mutandis*, 15, (1), 8-26.
- Viñas, D. (2003). *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Wright, P. (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el chaco argentino. *Horizontes Antropológicos*, 9, (19), 137-152.