

La construcción del enemigo:
epistemicidio y genocidio como prácticas coloniales

A cien años de la masacre de Napalpí



Santiago Marghetti (Compilador)



Editorial
Ciencia con todes
FACULTAD DE PSICOLOGÍA - UNC

La construcción del enemigo: epistemicidio y genocidio como prácticas coloniales.

A cien años de la masacre de Napalpí



Santiago Marghetti (compilador)

ISBN 978-987-62978-3-5



9 789878 297835

La construcción del enemigo: epistemicidio y genocidio como prácticas coloniales : a cien años de la masacre de Napalpi / Santiago Marghetti... [et al.] ; Compilación de Santiago Marghetti. - 1a ed - Córdoba : Ciencia con todes, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-82978-3-5

1. Historia. 2. Ciencias Sociales. I. Marghetti, Santiago, comp.

CDD 306.09

© 2024, Editorial Ciencia con todes

Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba

Bv. de la Reforma esq. Enfermera Gordillo Gómez,

Ciudad Universitaria

5011 Córdoba, Argentina

editorialcienciacontodes@unc.edu.ar

Directora general: Leticia Olga Minhot - leticia.minhot@unc.edu.ar

<https://editoriales.facultades.unc.edu.ar/index.php/ect/>

Coordinación editorial: Teo de Mendoza - teodemendoza@gmail.com

Diseño y Maquetación: Mario a. de Mendoza F.

ISBN: 978-987-82978-3-5

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de los editores.

ÍNDICE

Prólogo	
<i>Jorge Pedro Solans</i>	6
Los Nadies	
<i>Eduardo Galeano</i>	10

INTRODUCCIÓN

Historia del libro	
<i>Villasuso Migliore, Martina</i>	11
Historia del libro <i>Crímenes en sangre</i> de Pedro Jorge Solans	
<i>Prof. Marghetti, Santiago</i>	14
La salud mental como respuesta a los fantasmas que demandan justicia	
<i>Prof. Marghetti, Santiago</i>	17
Historia del juicio de Napalpí	
<i>Ramírez Murggía, Azul Fiorela</i>	22

CAPÍTULO I

LÓGICA DICOTÓMICA COLONIALISTA

Monstruos: el costado sombrío del pensamiento abismal	
<i>Segretin, María Victoria</i>	27
El pensamiento occidental moderno y su sombra abismal	28
Conclusión	37
La relación amo/esclavo, el instrumento más eficaz de sometimiento	
<i>Ferrero Alonso, Magalí</i>	40
La Nación argentina reducida en una oposición, civilización y barbarie	41
Psiquismos colonizados	49
Conclusión	54

CAPÍTULO II MODOS DE OPRESIÓN

Tríada de la opresión: colonialismo, capitalismo y patriarcado en el contexto latinoamericano

<i>Villasuso Migliore, Martina</i>	58
La invención de América Latina	60
Raza como concepto fundamental para la opresión	64
La opresión, interseccionalidad y capitalismo	66
A modo de conclusión	71

La opresión del cuerpo bajo una lógica colonialista, capitalista y patriarcal

<i>Remedi, Victoria</i>	75
Deshumanizar para someter	76
Conclusión	81

¿Qué papel jugaron el colonialismo y el capitalismo en la masacre de Napalpí?

<i>Solfanelli Arrigoni, Lucía</i>	84
Un análisis crítico de la conquista moderna de Napalpí	87

CAPÍTULO III GENOCIDIO Y EPISTEMICIDIO

Develando la herida: la relación entre epistemicidio y genocidio

<i>Re, Lucía</i>	94
El nacimiento de un término y la negación de las masacres: el genocidio indígena y el desconocimiento estatal en Argentina	96
La estrategia del exterminio: trazando la ruta del genocidio	101
Epistemicidio y genocidio: dos términos entrelazados	104
Palabras no tan finales	110

Raíces del odio: la deshumanización de un pueblo

<i>Ramírez Murggia, Azul Fiorela</i>	114
El odio se esparce como pólvora	116
La ideología detrás de la masacre	119
Palabras finales: memoria para sobrevivir	121

CAPÍTULO IV ROL DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Legitimación de epistemicidios en las producciones discursivas. Una lectura desde el análisis crítico del discurso	
<i>Moreno, Muriel</i>	125
Una trama discursiva para Napalpí	126
Conclusión	140
La lógica del pensamiento abismal en los medios de comunicación hegemónicos	
<i>Steigerwald, Ana Sol</i>	143
Los medios de comunicación hegemónicos en la cultura	144
La presencia de la lógica colonial en los medios de comunicación hegemónicos	149
La construcción discursiva del indio desde el pensamiento abismal	151
Conclusión	153
El rol del colonialismo en la construcción del enemigo social: sobre las estrategias para justificar la muerte del otro	
<i>Páez, Enzo Damián</i>	156
Construcción del indígena como enemigo social	157
Sobre el colonialismo y su metodología maniquea	159
Conclusión	162
El modelo de país argentino: la construcción de la identidad nacional frente a la diversidad cultural	
<i>Manzanelli Aris, Milagros</i>	164
El nacimiento de un proyecto de país	165
La exclusión y el ser nacional.....	168
Conclusión	176

CONCLUSIÓN

<i>Prof. Marghetti Santiago y Re, Lucia</i>	179
Entrevista a Pedro Jorge Solans	187
¿Quiénes somos?	209

Prólogo

Pedro Jorge Solans

La Masacre de Napalpí fue una de las tantas tragedias humanitarias que soportaron los distintos pueblos originarios que fueron incluidos forzosamente al sistema capitalista como trabajadores esclavizados a lo largo y a lo ancho del continente americano.

Pero, lamentablemente, este episodio sangriento que ocurrió el 19 de julio de 1924, en el Territorio Nacional Chaco, en Argentina, necesitó un siglo, necesitó que pasaran muchísimas desgracias para poder tener un estudio, un análisis, tan indispensable como lo es este libro: *La construcción del enemigo: epistemicidio y genocidio como prácticas coloniales. A cien años de la masacre de Napalpí.*

Este trabajo es necesario y tiene carácter de urgencia, porque la historia nos enseña, día a día, que olvidarse de las víctimas, de los sectores poblacionales marginados y de los pueblos en vía de extinción tiene consecuencias irremediables. Y si, a la vez, no se reflexiona sobre ello, serán inevitables sus repeticiones y los aniquilamientos de “los nadies”, de “los descartables”, a quienes borrarán del planeta, exterminando pueblos enteros: y habrá más víctimas, más tragedias, más matanzas de mundos, con el único fin de empequeñecer la vida.

Napalpí, como bien lo hace este libro, pone de relieve en forma clara y contundente el armado de las causas y de los métodos que utilizan sin piedad las clases sociales dominantes para mantener su dominio o para arrebatarse más espacio, más riquezas, como si los dominadores, los patrones de la tierra, necesitaran expulsar al vacío a otros y otras como si estuvieran usurpando el planeta con supuestos planes diabólicos.

Nunca en la historia reciente, ni en ningún otro sitio, como en América Latina, los trabajadores rurales multiétnicos sufrieron en un silencio forzado tanta pesadilla, tanta destrucción. Tuvieron que ver, impotentes, desgarrados, cómo los esbirros desintegraban violentamente sus respectivas comunidades, y sufrieron el feroz espanto de la indiferencia. Les dieron vuelta la vida, les invirtieron la cosmogonía: vivían entre estrellas en busca de una tierra sin mal y terminaron entre piedras borrascosas moviéndose como si lo hicieran entre ruinas, donde

ni siquiera pudieron ni pueden llorar sus muertos por miedo, por vergüenza, o por una autoexigencia de abrazarse al olvido impostor, ese olvido que es la esencia del poder dentro de un sistema capitalista, asimétrico, inhumano.

Eso fue y es el Napalpí de todos días, un escarmiento. Así viven sus herederos un proceso de extinción, callados, agachando la cabeza, bajando la vista y sintiendo la culpa de lo que les ocurrió.

Por su parte, los dominadores, los ganadores de esta historia, son considerados elegidos, distinguidos, a ellos, nadie puede cuestionarles sus logros, sus saqueos. Sin embargo, huyen de la responsabilidad de romper los pactos de convivencia; se esconden tras profanar los valores y derechos humanos esenciales construyendo culpas que enrostran a sus víctimas y teorizan justificativos con la complicidad de los personeros que ostentan supuestos privilegios divinos quienes les alivian la crueldad explicando cómo se llegó a «la expulsión de Adán y Eva del Paraíso».

En las conclusiones de cierre de este libro, sus autores señalan:

la psicología tiene mucho para aportar en esto, la pregunta es si va a escuchar el llamado y dejar de ser un discurso que reproduce la dicotomía o va a ser una ciencia cuyo norte sea realmente la salud mental colectiva desde una política de respeto y reconocimiento.

Adhiero a esta postura de preguntarnos hasta cuándo seguiremos siendo parte de un modelo de país racista y epistemicida, amparado en la dicotomía creada en un siglo de ilusiones implantadas por supuestos iluminados. Civilización y barbarie siguen siendo los términos de la lucha de hoy.

Si no oímos los fantasmas de Napalpí que exigen justicia y quieren darle voz a todes les reprimides, no se puede aspirar a un modelo diferente. Esta negación del Otro y la reproducción de una lógica epistemicida afecta la salud mental al negarlo y rebajarlo a ser un sujeto oprimido pasivo.

Después de anticipar párrafos de las serias y reflexivas conclusiones de este trabajo, solo puedo agregar que además de ser este un libro indispensable, urgente, es un brillante disparador para superar una situación que expande la desgraciada herencia que nos dejó

la matanza de Napalpí, y que ahora asfixia expandiéndose a otros sectores de la actual sociedad argentina.

“Lo real doloroso”

(Poema que integra el libro *Melitona Enrique, amor y tierra*).

El fraile Pole Nom arribó en 1889
a la Misión Nueva Pompeya.
Con su sotana marrón
su palabra fue ley.
No era discutida
como en el lugar de los muertos,
donde era cuestionada
por los mismos muertos,
que lo obligaban
a besar más seguido su crucifijo.

Cuando ingresaba al almacén
de Napalpí, lo besaba tres veces
para frenar las diabluras de los infieles.

Bajo un sol brasa, ingresó al almacén
y se dirigió hacia el mostrador
donde el barullo había apagado un rayo.
En un rincón, el bravo Irigoyen
Sobreviviente de la masacre estaba echado
saboreando un trago de tinto caliente,
caliente como el clima,
caliente nomás,
en una taza de moscas.

*Buenas, Irigoyen, en el nombre del Padre.
Qué hacés aquí. Dejá de tomar esa porquería
y andá a trabajar para una casa digna.
Tu familia está necesitada, chamigo.
Tenés que ser buen cristiano.
Portate bien, ¡hombre!
para que Dios te tenga en cuenta
y perdone tus pecados;*

*así podés entrar al cielo
como cualquier hombre blanco.
Irigoyen lo miró, sonrió,
y en su media lengua trató de hacerse entender:
Disculpe, don, yo vengo del cielo,
que comparto con vos.
Estamos en la misma realidad
sin creer, pero queriendo.
Me sobran dioses y están conmigo,
me respetan, aunque ¡vo no lo creás,
me respetan, si chera á. Soy toba, qom.
y la tierra es para todos!
Tu Dios es el que pesa el algodón
que yo cosecho.
En la balanza siempre ganan los patrones.
Nunca alcanza para la provista.
Nunca alcanza para la harina,
para la grasa, para el aceite.
Tu Dios, ese mismo,
me vende más caro que a los blancos,
y yo quedo siempre debiendo.
Tu Dios, ese mismo,
me roba los animales
cuando los arreo.
Mire, don,
a los borrachines hay que respetarlos
si no quiere escuchar lo real doloroso.*

El cura lo bendijo para sacarle
el Diablo del cuerpo.

Dalmacio Irigoyen murió en 1985.
En el puesto Sanitario
nunca le dieron los medicamentos
para el Mal de Chagas.

Los nadies

Eduardo Galeano

Sueñan las pulgas con comprarse un perro
y sueñan los nadies con salir de pobres,
que algún mágico día
llueva de pronto la buena suerte,
que llueva a cántaros la buena suerte;
pero la buena suerte no llueve ayer, ni hoy,
ni mañana, ni nunca,
ni en lloviznita cae del cielo la buena suerte,
por mucho que los nadies la llamen
y aunque les pique la mano izquierda,
o se levanten con el pie derecho,
o empiecen el año cambiando de escoba.

Los nadies: los hijos de nadie,
los dueños de nada.
Los nadies: los ningunos, los ninguneados,
corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos,
rejodidos:

Que no son, aunque sean.
Que no hablan idiomas, sino dialectos.
Que no profesan religiones,
sino supersticiones.
Que no hacen arte, sino artesanía.
Que no practican cultura, sino folklore.
Que no son seres humanos,
sino recursos humanos.
Que no tienen cara, sino brazos.
Que no tienen nombre, sino número.
Que no figuran en la historia universal,
sino en la crónica roja de la prensa local.
Los nadies, que cuestan menos
que la bala que los mata.

INTRODUCCIÓN

Historia del libro

Villasuso Migliore, Martina

En el año 2018, fue aprobada la creación de la Cátedra B de Problemas Epistemológicos de la Psicología, perteneciente al plan de estudios de la Licenciatura en Psicología de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba, con el objetivo de enriquecer la formación académica de los futuros profesionales de la salud mental acercando una propuesta alternativa a las ya existentes en la carrera.

Uno de los pilares fundamentales de la cátedra se basa en que los textos no deben ser abordados como saberes acabados, sino más bien como parte de un proceso en donde estudiantes y docentes participan de forma activa, cuestionándolos y transformándolos a partir de la reflexión, el diálogo y el debate incorporando una mirada desde las perspectivas de género y el feminismo de la tercera ola.

Los textos trabajados desde este espacio exponen diversas problemáticas que importan a la Psicología. Los postulados kantianos son presentados como la base de toda la reflexión posterior, ya que estos establecen cuáles son las disciplinas que pueden ser consideradas “ciencia” y aquellas que quedan fuera de esta categorización. Esta lógica puede ser rastreada hasta nuestros días, donde el poder científico se sitúa como discurso dominante e invisibiliza conocimientos pertenecientes a grupos sociales que no se encuentran dentro de los límites hegemónicos del mismo, provocando epistemicidios y la pérdida irreparable de costumbres, valores y cultura.

Algunos de los autores contemporáneos que son trabajados en la Cátedra, tales como Haraway o Rain Rain, establecen una fuerte crítica a estas teorías que solo provocan separaciones entre saberes. Proponen herramientas emancipadoras y superadoras de las categorías colonialistas, destacan la importancia del diálogo entre comunidades para construir los conocimientos desde una perspectiva parcial, situada, local y responsable y rechazan las homogeneizaciones.

La teoría de la perspectiva de la colonialidad del poder, formulada por el autor peruano Aníbal Quijano, ejerció un gran impacto en el

pensamiento crítico de disciplinas pertenecientes a las ciencias sociales, proponiendo una mudanza de paradigma que rechace los discursos coloniales, capitalistas y patriarcales sobre los cuales se han construido las sociedades occidentales, en donde se establecen diferencias entre los grupos que dominan y los que son dominados.

QUIJANO (2000) sostiene que el instrumento de dominación social más eficaz es el de la raza, categoría que nace a partir de la colonización de América y la cual instaura una situación natural de inferioridad de un grupo con respecto a otro, basada en una supuesta condición biológica, que reconfigura todas las relaciones sociales a nivel mundial.

Con respecto al plano económico, el hombre blanco sometió a los grupos colonizados con el claro objetivo de explotación de mano de obra barata. Un ejemplo de esto es el hecho ocurrido a principios del siglo XX en Napalpí. Allí se cometió un genocidio en contra de miembros de los pueblos qom y moqoit, los cuales exigían mejores condiciones laborales en la producción de algodón chaqueño.

Desde la cátedra, se asume el compromiso de divulgación de este hecho, y se propone para el trabajo final de promoción, la articulación de la bibliografía obligatoria con el libro *Crímenes en sangre: La verdad sobre la masacre de Napalpí* de PEDRO JORGE SOLANS (2013), el cual desarrolla los procesos sociales, económicos y políticos que desembocaron en la masacre de Napalpí.

En el 2019, nace la revista *Heterocronías*, proyecto que tiene por objetivo crear un espacio de producción de estudiantes y recién egresados, orientada a la circulación de trabajos del área Humanidades con fuerte énfasis en problemáticas relacionadas con el pensamiento decolonial contemporáneo y los feminismos, en la búsqueda de promover nuevos modos de pensamiento emancipatorios. Es a través de este espacio que se propone generar un ámbito productivo de debate académico que traspase las fronteras establecidas, para socializar artículos de estudiantes de la carrera y profesionales de grado y posgrado.

El presente libro es publicado por la Editorial Ciencia con todes, perteneciente a la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba, cuya creación fue aprobada por el Honorable Consejo Directivo de dicha casa de estudios en el año 2022, con la intención de publicar y divulgar libros, artículos, tesis y tesinas de acceso libre y gratuito para toda la comunidad.

La Editorial defiende la idea de la universidad pública no solo como lugar de transmisión de contenidos académicos, sino como un espacio de construcción colaborativa de nuevos saberes, ya que no hay emancipación posible sin la existencia de la propia producción de conocimiento.

Este libro nace como propuesta de la Cátedra a los estudiantes que abordaron sus trabajos finales de promoción acerca de la Masacre de Napalpí en vinculación con los textos trabajados a lo largo del año. Su docente titular, Dra. Leticia Minhot, coordina este escrito, colectivo y horizontal entre estudiantes.

Bibliografía

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterocronias/about>

<https://editoriales.facultades.unc.edu.ar/index.php/ect/index>

Programa de la materia Problemas Epistemológicos de la Psicología-
Cátedra B. RHCD129-2018-Programa-Epistemología-B. Link:

[https://psicologia.unc.edu.ar/wp-](https://psicologia.unc.edu.ar/wp-content/uploads/2023/02/RHCD_129_2018-Programa-Epistemologia-B.pdf)

[content/uploads/2023/02/RHCD_129_2018-Programa-Epistemologia-B.pdf](https://psicologia.unc.edu.ar/wp-content/uploads/2023/02/RHCD_129_2018-Programa-Epistemologia-B.pdf)

QUIJANO, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas.

SEGATO, R. (2013). *Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder* (pp. 35-67). En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros.

Historia del libro *Crímenes en sangre* de Pedro Jorge Solans

Prof. Marghetti, Santiago

El libro *Crímenes en Sangre. La verdad sobre la Masacre de Napalpí* fue escrito por Pedro Jorge Solans, la edición recuperada para este apartado es del 2013, publicada por la Editorial Sudestada, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

El autor es periodista y escritor. Nació en Quitilipi, provincia de Chaco, Argentina, en 1959. Fundó *El Diario de Carlos Paz*, en la provincia de Córdoba. Trabajó y colaboró en medios periodísticos de Argentina y del mundo. También es autor de *Isidro Velázquez, El último bandido rural, Bostezo crepuscular, Solferino, La Carga, Crímenes en sangre* y es coautor de *El Golpe Paraguayo*.

Solans busca dar a conocer un pasaje invisibilizado de la historia nacional, un hecho que rara vez se nombra y que la opinión pública poco conoce: la Masacre de Napalpí, donde más de 200 personas, en su mayoría qom y mocovíes, fueron asesinadas por las Fuerzas Armadas. La matanza fue parte del proceso capitalista terrateniente nacional ya que se buscó mantener la mano de obra barata y la expansión de la frontera cultivable del algodón.

Una vez hecha la masacre, recayó un silencio sobre Argentina y Latinoamérica. Tristemente, este suceso se sumó a la larga lista de luchas, muertes e invisibilización que sufrieron (y sufren) los pueblos originarios desde la conquista. El poder hegemónico buscó silenciar a los sobrevivientes y que se olvidaran de lo que sucedió, pero los fantasmas de Napalpí rondan en la memoria social reclamando justicia. Este libro viene a dar cuenta de esos recuerdos y reclamos.

SOLANS (2013, p. 21) sostiene que Napalpí fue parte del avance capitalista en nuestro país. La demanda de algodón por Gran Bretaña derivó en la necesidad de expandir la frontera productiva de Argentina y Chaco apareció como una gran alternativa. El territorio nacional, ya que aún no era provincia, contaba con dos elementos claves para la producción algodonera: tierras y mano de obra.

El autor (2013, p.21) plantea que los indígenas chaqueños no tenían la necesidad de pertenecer al mercado capitalista, su economía se basaba en la subsistencia y en un país que, según la dirigencia de la época, estaba “condenado al progreso y avance”, esto era intolerable.

Los pueblos originarios fueron construidos como "enemigos sociales", es decir como aquellos que con su accionar atentan contra el buen desarrollo de la sociedad. Si tomamos un concepto foucaultiano (2013), serían los “anormales”, aquellos cuerpos que no se someten y que rechazan la docilidad, por consiguiente, los individuos que rompen con el orden y con el pacto social.

Para los pueblos originarios, la naturaleza no aparece como una fuente de bienes a extraer, sino como parte de la tribu misma; como un espacio de convivencia entre el humano y lo natural. La relación con la naturaleza no era comercial, sino de respeto. Las prácticas de la comunidad se hermanaban con lo natural, no había superioridad; esto no puede convivir con el capitalismo arrasador. Además, las comunidades rechazaban el control de su cuerpo, había formas de resistencias que imposibilitaban la extracción total del tiempo y la plusvalía.

Los pueblos indígenas reclamaban por sus derechos y por mantener sus formas de reproducción social, pero para el avance moderno capitalista en Argentina, esto era una amenaza. En consecuencia, se dio, tanto discursiva como prácticamente, la construcción del indígena como enemigo social, con el “malón” como estandarte.

De esta manera, el capitalismo logró avanzar sobre la frontera indígena incorporando miles de hectáreas productivas y la reducción de los indígenas en pueblos permitió obtener esa mano de obra, los habían hecho ingresar al mercado. Esta forma de operar fue un epistemicidio, tomando a SOUSA SANTOS (2010), ya que la educación y el trabajo fueron la forma de atacar las costumbres locales y de desarticular sus formas de reproducción sociales, económicas y culturales.

Así, el libro *Crímenes en Sangre: La verdad sobre la Masacre de Napalpí* es un proyecto que busca recuperar los relatos y los testimonios de los sobrevivientes y respetar la memoria de los que fueron asesinados. Visibiliza aquello que se quiso hacer olvidar, busca dar a conocer a los lectores una historia no oficial de cómo se consolidó el Estado Nación, a la fuerza y con sangre. El trabajo de Solans fue clave como antecedente para el juicio de Napalpí.

Este libro parte de sus aportes, busca continuar su línea de criticar los epistemicidios que se dieron en nuestro país y la necesidad de

reconocerlos. Lamentablemente, Argentina sufrió muchos de estos sucesos, hubo incontables muertos y desaparecidos. Aunque tristemente el olvido es una práctica habitual, no se debe tolerar. Este libro colectivo busca traer a la memoria estos hechos ya que solo con ella se pueden sanar muchas heridas y permitir el duelo.

Bibliografía

- FOUCAULT, M. (2013/2016). *La sociedad punitiva. Curso en el College de France (1972-1973)*. Fondo de cultura económica.
- SOLANS, P. J. (2013) *Crímenes en sangre: La verdad sobre la masacre de Napalpí*. Editorial Sudestada.
- SOUSA SANTOS, B. (2010). *Una epistemología del Sur*. Siglo XXI. Capítulos 1 y 2.

La salud mental como respuesta a los fantasmas que demandan justicia

Prof. Marghetti, Santiago.

Derrida sostiene que en el mundo hay espectros, estos no están ni vivos ni muertos, sino que son una contaminación permanente de vida y muerte. Entre estos dos polos, emergen los fantasmas que vienen a desafiar al presente y al olvido. Fantasmas y espectros se entrelazan y se avivan, no estamos hablando de entes sobrenaturales ni incorpóreos, sino de entidades concretas que habitan nuestro presente y nos demandan justicia.

Retomando a FRARE (2020, pp. 151-152), este espíritu no es subjetivo ni individual, está en el mismo conflicto y se materializa al encarnarse en una aparición fantasmagórica. El espíritu, para Derrida, es la Alteridad. El espectro se esconde en el Otro y demanda justicia por aquellos que ya no están y por los que vendrán, rompe la linealidad temporal de pasado-presente-futuro, la demanda de justicia nos atraviesa. Ese espectro se transforma en el porvenir, un fantasma como reaparición.

La herencia espectral atraviesa a los individuos y los enfrenta con la contradicción, nos exige ser críticos y revolucionarios para buscar un cambio: vivir en un mundo un poco más justo. Los espectros nos asedian, siempre retornan para reclamar las injusticias.

Los fantasmas de Napalpí aún demandan justicia ¿Cómo podemos pensar una Argentina un poco más justa si esos fantasmas quisieron ser silenciados? Pero algo que el sistema capitalista olvida (o niega) es que estos perduran, están ahí dejando huellas y marcándonos. Todo argentino está atravesado y tocado por nuestra herencia indígena y, tristemente, manchados por la sangre de un genocidio que aún no fue condenado.

SOLANS (2013, pp. 10-11) plantea que el gobierno argentino, los terratenientes chaqueños, el sistema colonial y capitalista de la época, exigieron fusilar a los fantasmas de Napalpí, llamaron al silencio a los sobrevivientes, les negaron su identidad y sus recuerdos; olvidar se volvió una cuestión de supervivencia. Pero esa fantología se transforma

y vuelve en canciones, oraciones y miradas al cielo que buscan ese reencuentro, desandando la muerte. Hoy, a 100 años de la masacre, regresan en un juicio de reivindicación y reconocimiento; aún falta, pero el camino se transita caminando, los senderos de la memoria están ahí para ser vividos y buscar un porvenir diferente.

Huellas y fantasmas marcan el hoy; salud mental y memoria no son temas separados, mutuamente se exigen. Somos fantasmas, huellas y, ojalá, la demanda de justicia porque solo con ella podemos aspirar a un cambio en la realidad. Pero, para lograr esa demanda, debemos poder pensar-pensarnos críticamente; discutir nuestras formas de crianza y de vivir en aras de superar los modelos dicotómicos y colonialistas. Este libro se propone ser una crítica a la forma de construcción del Estado argentino que hasta hoy nos influye. Quiere ser una invitación a cuestionarnos porque solo así podemos aspirar a un mañana distinto.

Para ello, debemos renunciar a los modelos humanistas y homogeneizantes de Europa. Como bien nos dice SARTRE (1961/2023, pp.11-13), la Verdad desnuda era aceptada por los indígenas, pero Europa la vistió. La cultura europea quiere homogeneizar, pero establece el racismo como mecanismo de particularización y crea monstruos.

Napalpí es el reflejo de que el capitalismo trae consigo trabajo forzoso y de que para ello necesita de un sistema de opresión, donde se explota al diferente porque si fuese un igual sería cometer un delito. SARTRE (1961/2023, p. 18) sostiene que el colonialista deja de ser persona y pasa a ser un fusil y un látigo; renuncia a la memoria humana y se convierte en un negador del recuerdo. Europa y su humanismo crearon hombres en la medida en la que creaban esclavos y monstruos.

El pensador francés denuncia a sus compatriotas en relación con la masacre de Argelia: *Al principio ustedes ignoraban, quiero creerlo, luego dudaron y ahora dicen, pero siguen callados. Ocho años de silencio degradan. Si ocho degradan, ¿cien años de silencio qué hacen?* (SARTRE, 1961/2023, p. 28).

FANON (1961/2023, p. 34), nos invita a pensar en una descolonización que jamás pasará inadvertida porque afecta al ser, lo modifica al transformarlo de un espectador aplastado a un actor privilegiado. El mundo colonizado se divide, su frontera está indicada por cuarteles y policías; el gendarme se vuelve un interlocutor de la institución y es portavoz de la opresión. Napalpí fue sometido al régimen colonial mercantilista por la fuerza, después, la escuela y la Iglesia terminaron el trabajo.

Para FANON (1961/2023, p. 38), el colonialismo posiciona el mundo colonizado como un espacio sin cultura ni valores, el europeo ve el mundo como recursos y a sus habitantes como animales. Leían a la sociedad a partir de bestiarios, ¿cuál es la diferencia con la actualidad en la que las personas son reducidas por test y manuales? Los anormales actuales siguen apareciendo en libros y se les continúa negando su verdad.

En el mundo colonial, la efectividad del colonizado se mantiene a flor de piel, como una llaga viva que no puede ser cauterizada. Y la psique se retracta, se oblitera, se descarga en demostraciones musculares que han hecho decir a hombres muy sabios que el colonizado es un histérico (FANON, 1961/2023, p. 49).

La represión se basa en y se justifica por el sistema ideológico totalizante y una visión adaptativa, sustentado en un modelo de pautas y de formas de pensar/actuar “normales” y “anormales”. MOFFAT (1974, p. 45), sostiene que el mecanismo psicológico por el cual un grupo somete a otro se sustenta en la descalificación de los modos de pensar de aquel que se quiere oprimir.

El colonialismo enferma cuerpo y alma, niega la humanidad y categoriza al otro, lo reduce y lo desecha. Los habitantes originarios del Chaco eran tratados de inferiores, vagos, semejantes a bestias. La masacre fue posible porque se construyó un discurso que volvía a ese Otro un extraño inferior. El colonialista se ve con el derecho divino/económico de domesticar a ese Otro. Este sistema provee a los hospitales psiquiátricos de pacientes porque es una negación sistemática del Otro, que es privado de su humanidad. Si queremos apelar por un mundo más justo, en donde todes tengamos voz, verdad, memoria y justicia; indudablemente, no lo lograremos si seguimos reproduciendo modelos colonialistas de saber.

En esta misma línea, MOFFAT (1974) sostiene que, si pensamos en una psicoterapia desde la injusticia y la opresión social, solo reproduciremos enfermedades y malestar ya que es funcional al sistema de poder. Los manicomios se encuadran en un proceso de degradación mental sustentado en un pensamiento colonialista. La “locura” exige una redistribución de las ansiedades irracionales, cada una debiera hacerse cargo de sus temores y de sus fantasmas sin segregarse al Otro. El autor sostiene que la salud mental se vincula con el rescate de la identidad personal, con recuperar lo negado y lo silenciado (MOFFAT, 1974, p. 9); por ello, creemos que recordar los hechos sucedidos en Napalpí es una

forma de salud mental para todos. Se necesita recuperar la identidad histórica y cultural del pueblo.

Esto solo es posible si hacemos una reivindicación de la justicia del marginado con la liberación como objetivo, rechazando todo tipo de opresión. Para ello, debemos dejar de lado los dualismos civilización-barbarie y cultura-naturaleza porque son el molde de la colonización ideológica que niega y reprime la cultura e identidad histórica del oprimido.

El sistema colonial trae consigo la amputación de la dignidad personal, cosifica y descalifica a aquel que se quiere oprimir; tanto el indígena como el loco pierden su porvenir al dejar de ser dueños de sí mismos.

La enfermedad mental es provocada por una amputación de las funciones vitales que se dan en el sistema de la realidad e impide una reorganización de sus sentimientos de realización (MOFFAT, 1974, p. 21). Si queremos hacer un cambio, es necesario devolver las emociones, palabras, recuerdos al que sufre; solo así podemos tener justicia.

El tiempo, para el desposeído, es siempre el presente, se le impide duelar lo perdido y el pasado se congela. El colonialismo quiere borrar las huellas que nos atraviesan y el futuro se abre como un devenir idealista donde el único objetivo es producir. La deconstrucción anti-colonialista devuelve la posibilidad de pensar pasado-presente-futuro como un proceso fantasmático de lucha. El oprimido, para dejar de serlo, necesita reconstruir su sistema de realidad, reorganizar su mundo y tener un futuro.

MOFFAT (1974, p. 69), considera que un cambio exige que el pueblo y que cada individuo asuma su propia cultura, su concepción del mundo y que rechace las imposiciones. El sometido es cómplice del modelo al aceptar la moral y los esquemas del amo, creyéndose dependiente.

El autor argentino sostiene que los psicólogos son profesionales que podrían luchar por el cambio en la mentalidad comunitaria aspirando a la salud mental. Para ello, deberán salir de las creencias eurocéntricas y recuperar el saber del pueblo. El colonialismo se desalienta al conectar con la reparación de la injusticia ancestral y Napalpí es un ejemplo claro.

Este proyecto colectivo, plasmado en un libro, reafirma la necesidad de superar el colonialismo, las visiones dualistas, los modelos punitivistas y colonialistas. Si realmente queremos aspirar a un porvenir más justo y a una sociedad con salud mental, debemos escuchar los

fantasmas de Napalpí, responder a su demanda de justicia, amigarnos con ellos y devolverles su memoria. El pueblo necesita recordar y recuperar el saber popular, Napalpí y sus fantasmas nos invitan, ¿aceptamos la invitación o la alienación ya nos degradó, como advertía Sartre a sus compatriotas?

Bibliografía

- FANON, F. (1961/2023). *Los Condenados de la Tierra*. Biblioteca Popular.
- FRARE, F. (2021). *Deconstrucción y Psicología. La posibilidad de conocimiento psicológico científico en el marco de la deconstrucción*. Tesis doctoral, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.
- MOFFAT, A. (1974). *Psicoterapia del Oprimido. Ideología y técnica de la psiquiatría popular*. Librería ECRO.
- SARTRE, J. P. (1961/2023). *Prólogo. Colonialismo y Neocolonialismo*. En Fanon: *Los Condenados de la Tierra*. Biblioteca Popular.
- SOLANS, P. J. (2013). *Crímenes en sangre: La verdad sobre la masacre de Napalpí*. Editorial Sudestada.

Historia del juicio de Napalpí

Ramírez Murggia, Azul Fiorela

Fue necesario que pasaran 98 años para que las atrocidades e injusticias que han sufrido los pueblos originarios en lo que era el territorio del *Aguará* fueran reconocidos por parte del Estado. Durante casi un siglo, los hechos ocurridos en el monte chaqueño fueron sumergidos en el olvido y los testimonios de sus sobrevivientes sufrieron el peso de los años. Estos pueblos no solo padecieron la violencia incalculable y cruel de aquella masacre, sino que además se vieron atravesados por un contexto y un sistema social que buscó disminuir esa parte de la historia, hasta finalmente hacerla desaparecer.

Fue gracias a los esfuerzos y a los trabajos tanto investigativos como de campo por parte de múltiples profesionales de distintas disciplinas, entre ellas la antropología y la sociología, que se logró reunir información y testimonios importantes para la visibilización de este hecho atroz. Estos trabajos fueron pilares importantes para el desarrollo del juicio que se llevó a cabo entre el 19 de abril y el 19 de mayo del año 2022. Este marcó un hito importante en lo que refiere a la reafirmación de los derechos de los pueblos originarios y un grito de protesta por los caídos en la tierra de Napalpí, al convertirse en el primer juicio oral en nuestro país que investigó como crímenes de lesa humanidad a los delitos cometidos sobre las comunidades indígenas.

El juicio fue presidido por la jueza federal Zunilda Niremperger, comenzó el 19 de abril del año 2022 y se desarrolló a lo largo de 7 audiencias. Estas se realizaron en su mayoría en la ciudad de Resistencia, pero también se trasladaron a la localidad de Machagai, cercana al lugar de los hechos; y a la Ciudad de Buenos Aires, en el Centro Cultural Haroldo Conti, que funciona en el Espacio Memoria y Derechos Humanos Ex ESMA. Cabe aclarar, aquí, que este fue un juicio por la verdad, dado que por tratarse de hechos ocurridos hace casi un siglo, no había imputados con vida a los cuales acusar. El objeto era la reconstrucción de aquellos eventos trágicos y la búsqueda de la verdad detrás de ellos, para que todas las víctimas que sufrieron y sufren hasta el día de hoy reciban la justicia que merecen.

A lo largo de las audiencias, fueron presentados los relatos grabados tanto de los sobrevivientes de la masacre como de sus descendientes, así como también profesionales de diversas disciplinas fueron convocados como testigos para realizar una construcción histórica de los hechos, y el papel que tuvo el Estado en la ejecución de estos. También se buscó situar el suceso en el contexto social y económico que se estaba atravesando en ese momento, y probar que no era un hecho aislado, sino un resultado más de la represión que vivieron muchos de los pueblos originarios en nuestro país. Se nombró la explotación que estos sufrían, los malos tratos a los que eran sometidos y cómo se buscó reprimirlos cada vez más, hasta finalmente tratar de hacerlos desaparecer por completo.

Finalmente, el 19 de mayo de 2022, a casi 98 años de la masacre, se dictó la sentencia, la cual se tradujo a las lenguas qom y moqoit, para que también pueda ser comprendida por la comunidad indígena. En ella, queda establecido como un hecho probado que lo que sucedió el 19 de julio de 1924 en el territorio de Napalpí fue un ataque premeditado y preparado con amplia colaboración del Estado.

En la sentencia, además, se habla de la condición de esclavitud que sufrían estos pueblos en las reducciones y de cómo no tenían libertad de ningún tipo. Se demostró que, por la naturaleza del ataque y la amplia complejidad de este, fue requerida la conformación de un plan previo, se necesitó de logísticas de ataque y fue el gobierno de ese entonces el que brindó armas y alimentos a quienes más tarde fueron los encargados materiales de los asesinatos, mutilaciones y hasta entierros vivos, de hombres, mujeres y niños pertenecientes a la reducción indígena de Napalpí.

También quedó establecido como hecho probado que, terminada la Masacre, fue el Estado el encargado de distorsionar la historia de lo ocurrido, con el objetivo de invisibilizar a la comunidad, y como resultado de esto, los sobrevivientes sufrieron un amplio dolor y desarraigo que se prolongó por décadas.

En la sentencia, además, se establece la creación de medidas de reparación para con los pueblos originarios, dentro de las cuales se encuentra: ordenar al Ministerio de Educación de la Nación que incluya dentro de los diseños curriculares a nivel nacional en los niveles Primario, Secundario, Terciario y Universitario el estudio de los hechos probados en la presente sentencia; ordenar al Estado Nacional, la realización de un acto público de reconocimiento de su responsabilidad con partici-

pación de las víctimas de los pueblos qom y moqoit; y ordenar la constitución de un museo y sitio de memoria de la Masacre de Napalpí en el Edificio Histórico de la Administración de la Reducción Napalpí ubicado en Colonia Aborigen.

Actualmente, en la provincia del Chaco, en el territorio del Aguará, en el mismo suelo donde hace casi un siglo más de 200 aborígenes fueron cruelmente torturados y asesinados, se encuentra un lugar de memoria, en el cual se reconocen los hechos atroces y es considerado parte de las medidas de reparación establecidas en la sentencia del juicio. Este evento tiene amplia importancia ya que se demuestra que no es suficiente con tener memoria y ser conscientes de lo ocurrido en el pasado, sino que es necesario que exista reconocimiento y validación legal por parte del Estado, para que, de esta manera, dichos crímenes finalmente reciban la justicia que les fue arrebatada.

Sin duda, las heridas y el daño a los pueblos originarios siguen doliendo, y el desarraigo que sufrieron los sobrevivientes y sus hijos por décadas deja un gusto amargo. Es por esto por lo que la tarea de propagación de la información sobre estos hechos es tan importante y necesaria, para poder finalmente reparar gran parte de ese daño, ya que siempre será parte de nuestra historia, y para muchos sigue siendo desconocida. La ignorancia de la mayoría de la sociedad sobre este tipo de crímenes fue, en gran parte, cómplice de que se tardara tantos años en llegar a un reconocimiento por el Estado de lo que fue: un genocidio. La memoria, la verdad y la justicia son primordiales para sanar estas heridas. Heridas que tienen el nombre de cientos de personas, cuyo dolor ha traspasado a las generaciones siguientes. Como reza un poema escrito en el memorial de la masacre escrito por un poeta e historiador qom: *Soy Napalpí, soy memoria, soy recuerdo. Soy presente, soy esperanza. Soy grito de Libertad. Soy Napalpí.*

Bibliografía

<https://www.argentina.gob.ar/noticias/el-archivo-general-aporto-testimonios-y-pruebas-documentales-en-el-juicio-por-la-masacre-de>.

<https://www.argentina.gob.ar/noticias/el-juicio-por-la-verdad-de-la-masacre-de-napalpi-tiene-sentencia-y-el-archivo-general>.

<https://www.argentina.gob.ar/interior/archivo-general-de-la-nacion/documentacion-utilizada-en-el-juicio-de-la-masacre-de-Napalpi>.

<https://chaco.gob.ar/noticia/68515/historica-sentencia-la-masacre-de-napalpi-fue-reconocida-como-un-crimen-de-lesa-humanidad-en-contexto-de-genocidio-indigena>.

CAPÍTULO I

LÓGICA DICOTÓMICA COLONIALISTA



Monstruos: el costado sombrío del pensamiento abismal

Segretin, María Victoria

El presente artículo pretende revelar de qué manera la sociedad occidental, moderna y punitiva sustenta lógicas dicotómicas colonialistas y cómo estas construyen, reproducen y perpetúan identidades subalternizadas, justificando así la dominación y el epistemicidio de un pueblo.

Para dicho propósito, en primer lugar, vamos a demostrar cómo la lógica dicotómica colonialista se dibuja en una línea abismal. *A priori*, indagaremos en el concepto propuesto por SOUSA SANTOS (2010), *pensamiento abismal*, para luego detallar de qué manera la línea abismal invisibiliza y a su vez construye subalternidades. En segundo lugar, identificaremos cómo la sociedad occidental y punitiva, dentro de una lógica colonialista, ubica al indígena del lado invisible en la línea abismal como un enemigo social. Para ello, explicaremos el concepto de *indígena* como el “monstruo” desde una perspectiva foucaultiana, utilizando los aportes de MINHOT Y TORRANO (2012). Integraremos ambas perspectivas para detallar cómo el indígena, siendo construido como monstruo/enemigo, resulta invisibilizado tras la línea abismal en la sociedad occidental punitivista y colonialista. A partir de ello, vamos a problematizar el rol de las etiquetas de la sociedad con la situación de subalternidad del indígena, basándonos en los aportes de ADRIANA GUTIÉRREZ (2022), que dialoga sobre la táctica penal de marcación vista como una mancha simbólica sobre el cuerpo virtual y social del sujeto. Esta táctica penal es partícipe y funcional a la lógica dicotómica, desde el lugar de privilegio castiga a quienes amenacen el orden del pacto social.

Por último, mostraremos cómo la línea abismal construye identidades subalternas y justifica la opresión y la dominación de un pueblo y de sus saberes. Para eso, vamos a analizar al indígena como una categoría en singular/plural homogeneizante y cómo resulta víctima del pensamiento dominante occidental desde los aportes de BONFIL BATALLA (1972). Y, para profundizar acerca de cómo esta dicotomía

ejerce directa o indirectamente una dominación epistemológica, describiremos el concepto de *epistemicidio* planteado por SOUSA SANTOS (2010).

El pensamiento occidental moderno y su sombra abismal

Comenzaremos el artículo volviendo sobre los dichos de SOUSA SANTOS (2010), quien afirma que el pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal porque es un sistema de distinciones visibles e invisibles, unas se construyen en el fundamento de las otras. El autor plantea que el mundo está dividido en dos por líneas radicales, dando lugar a dos universos: “este lado de la línea” y el “otro lado de la línea”. Dicha fragmentación se da de forma abismal, el “otro lado de la línea” desaparece y es excluido a los ojos de los que estamos de “este lado”. El pensamiento abismal tiene la imposibilidad de copresencia en ambos lados de la dicotomía como característica fundamental, más allá de la línea, solo hay ausencia, “no existencia” y, claramente, invisibilidad.

Desde las teorías del contrato social del siglo XVI Y XVII, SOUSA SANTOS (2009) afirma que la modernidad occidental no solo significa el abandono del estado de naturaleza y el paso a la sociedad civil, sino que también la coexistencia de ambos generando una dicotomía. Sociedad civil y estado de naturaleza separados por una línea abismal, dicha sociedad a través del ojo hegemónico cesa de mirar y declara como no-existente al estado de naturaleza. El estado de naturaleza, entonces, es concebido como un pasado irreversible. Este, al ser enmascarado, abre paso a un único y homogéneo futuro. Entendiendo que el contrato social surge, entonces, en contraposición a un estado de naturaleza, podríamos decir que la sociedad civil simboliza el orden y garantiza el progreso. Por el contrario, el estado de naturaleza es la manifestación de la barbarie, caótica, en términos hobbesianos, una guerra de todos contra todos.

Tras el abismo está lo colonial, no solo como pasado, sino como el estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar. En un sentido hobbesiano, sumado a los aportes de SOUSA SANTOS (2009 y 2010), el contrato social intrínsecamente se cimenta en una dicotomía, esta viene a ser la de una población justa en contraposición a un enemigo social.

Dicho contrato permitía el desarrollo social bajo la égida del soberano Leviatán, pero había ciertos individuos, los enemi-

gos sociales, que buscaban romper el pacto mediante una guerra civil que podría llevar a un nuevo estado de naturaleza. Esos enemigos debían ser atacados y suprimidos con toda la fuerza soberana y el suplicio (MARGHETTI, 2023, p. 2).

A esta línea abismal causante de los conflictos modernos, SOUSA SANTOS (2009) propone pensarla desde dos de sus globales manifestaciones: el conocimiento y el derecho modernos. En el campo del conocimiento, el autor postula que el pensamiento abismal le concede a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso. Esta, ubica de un lado a la ciencia, la filosofía y la teología y, del otro lado abismal, los conocimientos inconmensurables e incomprensibles, debido a que no obedecen ni a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos alternativos del reino de la filosofía y la teología. Estas otras formas a las que hace referencia son los conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas que indudablemente están tras la *línea abismal*. Según el autor, para el pensamiento occidental moderno, del otro lado de la línea, no hay conocimiento verdadero; en contraposición, hay solo creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, que, según él, en la mayoría de los casos resultan objeto o materia prima de investigaciones científicas. En el campo del derecho moderno, el pensamiento abismal traza una línea que dibuja una dicotomía universal entre lo considerado legal o ilegal. El autor nos indica que esta distinción es universal, ya que estas son las únicas formas para existir ante el derecho. Ya sea internacional o con el estado oficial.

En la ciencia y en el derecho, las divisiones llevadas a cabo por las líneas universales *son abismales hasta el extremo de que efectivamente eliminan cualquier realidad que está al otro lado de la línea* (SOUSA SANTOS, 2010, p. 14). De esta manera, en el lado visible de la sociedad occidental moderna, se encuentran las sociedades metropolitanas, y en el lado invisible, los territorios coloniales. Hay determinaciones (como las anteriormente mencionadas) que resultan impensables como posibilidad en territorios coloniales. Lo colonial, entendiéndolo del lado invisible abismal, es lo “sin ley” y “sin conocimiento”, *donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar* (SOUSA SANTOS, 2010, p. 16).

Para profundizar cómo la sociedad occidental y punitiva ubica al indígena —como un enemigo social— del otro lado de la línea abismal, nos parece necesario explorar cómo opera el concepto de *indígena* como el “monstruo” desde una perspectiva foucaultiana. A partir de esto, detallaremos cómo resulta invisibilizado detrás de la línea abismal. Desde esta perspectiva, lo relacionaremos con los aportes de ADRIANA GUTIERREZ (2022), que dialoga sobre la lógica de marcación social como una táctica de castigo, para observar su rol en la sociedad.

Desde una perspectiva foucaultiana, MINHOT Y TORRANO (2012) postulan que el *monstruo* no es únicamente una figura ficticia, extraña o terrorífica, sino que el concepto funciona como un principio de inteligibilidad de toda anomalía posible. Encarna lo incomprensible y lo peligroso en el mundo occidental moderno. El monstruo como una anomalía amenaza al contrato social y por ende a la sociedad civil. FOUCAULT (citado por MINHOT Y TORRANO, 2012) nos dice que el “monstruo humano” encarna una violación de las leyes de los hombres y de la naturaleza. Tanto el indígena como el monstruo, ambos representando la anomalía, están del lado no-legal, así como tampoco es verdadero lo que creen saber.

Las autoras señalan que la monstruosidad es vista como una violación a la regla o al menos una excepción, tanto a la naturaleza como ante la ley moral. Se los reconoce como salvajes, peligrosos, sujetos que rompen el pacto social. El monstruo como violación de la ley combina lo imposible —que amenaza al orden natural y racional— y lo prohibido —que transgrede los mandatos—. Lo que se sintetiza no solo en una dificultad de reconocimiento, ¿quién es el monstruo?; sino también en pensar: ¿qué hacemos, como sociedad, con él?

FOUCAULT (citado por MINHOT Y TORRANO, 2012) traza un recorrido y distingue dos momentos de monstruosidad diferentes. Un primer monstruo jurídico-biológico y un segundo monstruo jurídico-moral. La noción jurídica se toma en un sentido amplio, considerando no solo las leyes de la sociedad —el derecho—, sino también a las leyes de la naturaleza. El primero es la mezcla la que transgrede la naturaleza y hace a la imposibilidad de aplicar la ley, ya sea civil o religiosa. A diferencia de este, el monstruo jurídico-moral del segundo momento ya no transgrede por la mezcla, sino por el comportamiento. Entiéndase a este como monstruo político, que está fuera del pacto social —en estado de naturaleza— o lo rompe luego de haber ingresado sobreponiendo sus

intereses individuales por encima de los de la sociedad civil, convirtiéndose en criminal.

En síntesis, nos encontramos con dos series: el monstruo jurídico biológico (desde la Edad media hasta el siglo XVIII) que pone en conexión al hombre bestial, los hermanos siameses y el hermafrodita (Marin Lemarcis). Y el monstruo político, primera manifestación del monstruo jurídico moral (desde finales del siglo XVIII hasta el siglo XIX) que pone en conexión el tirano (Luis XVI), el revolucionario (Robespierre) y el libertino (Sade). De allí que nos preguntamos: ¿qué es lo que hace posible que figuras tan diferentes puedan ser todas consideradas monstruosas? (MINHOT Y TORRANO, 2012 p. 7).

Las autoras en el texto (2012) nos cuentan cómo el monstruo —ya no solo en el sentido biológico y moral, sino como monstruo político— en diferentes momentos de la historia, hospedó a diversos sujetos, aunque a simple vista no parece verosímil que todos ellos puedan ser monstruos. La monstruosidad es vista como una violación a la ley o una excepción, tanto ante lo natural como ante lo moral. El indígena viene a representar el estado de naturaleza perpetuado, se niega a ceder ante un acuerdo colonial —al contrato social— ya que no es su interés ser parte de una sociedad civil occidental. Por el contrario, es salvaje, pagano, incivilizado, al punto de que pareciera ser legítimo arrebatarle su condición de humano. No solo sus comportamientos y prácticas lo convierten en monstruo político, el indio representa la anomalía. En palabras de SOUSA SANTOS (2010):

¿Tienen alma los indios? —era la cuestión. Cuando el Papa Pablo III respondió afirmativamente en su bula Sublimis Deus de 1537, lo hizo por convencimiento de que la población indígena tenía alma como un receptáculo vacío, un anima nullius, muy similar a la terra nullius. El concepto de vacío jurídico que justificó la invasión y ocupación de los territorios indígenas (p. 17).

Apuntando al objetivo planteado, y dando por hecho que el pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal, podemos decir que el indígena, como el monstruo, es ubicado del “otro lado” de la línea abismal. Dicha división radical, como detallamos anteriormente,

divide entre el estado de naturaleza y el de la sociedad civil. El indio muestra o representa el pasado salvaje y bárbaro que el contrato social viene a dejar en el pasado. La línea abismal necesita relegar del “otro lado” aquello que rompa con la homogeneidad que se pretende de este lado de la línea. Si el monstruo etimológicamente *remite a mostrarse o mostrar, lo que señala una diferencia, lo que es imposible ocultar* (MINHOT Y TORRANO, 2012, p. 3), pero la línea abismal se caracteriza por la imposibilidad de copresencia, ¿acaso existe alguna posibilidad para el monstruo —el indígena— que no sea estar del otro lado de la línea abismal?

Desde los aportes de ADRIANA GUTIÉRREZ (2022), cada sociedad define sus tácticas penales en función de sus titulares y destinatarios. El destierro y la expulsión son una de las tácticas primitivas privilegiadas. Luego, en la época clásica, se entremezclan el encierro, la exclusión, la infamia y la indemnización. Durante la Edad Media, además de la pena de muerte, la marcación constituyó la pena dominante, y el encierro fue la táctica principal desde la época moderna. La marcación, infamia, viene a ser una cicatriz visible en el cuerpo del sujeto y una mancha simbólica a su nombre, impactando negativamente en su estatus social. Por el contrario, el encierro como táctica de castigo trae consigo la absoluta privación del cuerpo. *Una y otra táctica sirvieron, a su vez, para atribuir el estatus de «criminales» o de «desviados» a ciertas poblaciones de herejes, enfermos mentales, delincuentes, minorías étnicas, religiosas y sexuales* (Ibíd., p. 2).

GUTIÉRREZ (2022) afirma que la sociedad civil se sirve de numerosos portadores de control. Por un lado, están los portadores formales como la policía y la justicia y, por el otro, los informales, como la familia, la escuela, la opinión pública, los medios de comunicación y ciertos colectivos sociales. Ambos son titulares disciplinantes que hacen uso de diferentes sistemas normativos como las religiones, ciertas costumbres, el derecho y las normas sociales. La autora enfatiza en que, así como los órganos formales de control ejercen un poder parajudicial y parapenal, también lo hacen diferentes colectivos informales. Así es como establecen e imponen sanciones estigmatizantes que marcan al sujeto como enemigo, anormal, criminal, monstruo. El funcionamiento de la penalidad vigente se caracteriza por ser espontáneo, anónimo y transgresor de libertades y garantías; carece de previsibilidad, razonamiento y articulación entre principios y las normas jurídicas.

Para la autora (2022), es directamente proporcional el etiquetamiento al incremento de los titulares del control social, ya sea formal o

informal. Existen colectivos informales de disciplinamiento social, los cuales no son exclusivamente pacientes de agentes formales, evidentemente alimentan y perpetúan una sociedad infamante. Además, para FOUCAULT (2016), la guerra de todos contra todos abarca, en el presente, al ámbito de la sanción de unos contra los otros, reactivando y yuxtaponiendo viejas formas de penalidad. El destierro, la tortura, el encierro, el genocidio son tácticas que se suceden y reapropian de forma implacable y severa, mas es la marcación —mancha simbólica sobre el cuerpo virtual y social del acusado, humillando su nombre y humanidad— la que ocupa un lugar preferente en la sociedad actual.

Retomando el estado de naturaleza y su inherente guerra de todos contra todos, que el contrato social venía a trascender y a dejar en el pasado, FOUCAULT (2016) señala que su ocultamiento y negación son una premisa básica del ejercicio del poder. El Leviatán sostiene la espada de la justicia y la defensa del cuerpo social unitario. Además, para GUTIÉRREZ (2022), la espada de la guerra sostiene la de la vida y muerte de los súbditos. La espada perpetúa el monopolio de la violencia y cimienta el derecho absoluto, además del poder del *soberano* que junto a su espada traza también distinciones radicales. Para FOUCAULT (2016, p. 17), el cuerpo social divide a los vivos en dos categorías: unos de los que quiere deshacerse y otros que desea dominar debido a su disconformidad con la ley.

Para GUTIÉRREZ (2022), esta sociedad punitiva se aferra a su existencia, desde la penalidad formal se fortalece y así constituye la táctica ejemplar de sanción informal, para terminar castigando con la *espada de la justicia* invertida a sujetos particulares que todavía, además están obligados a demostrar su inocencia:

La gran caza de brujas [y brujos] puede ser considerada como ejemplo supremo de matanzas de inocentes por una burocracia guiada por creencias que, desconocidas o rechazadas en siglos anteriores, llegaron a darse por hechos demostrados o verdades evidentes por sí mismas (FUENTES, 2018, p. 105).

La mencionada caza de brujas nos sirve para repensar genocidios como la Masacre de Napalpí, la del Rincón Bomba, la del Rincón Del Cerro, la de Huaycama, también la Campaña del Desierto; podríamos servirnos de miles de ejemplos de genocidios masivos de inocentes, en

los que las víctimas de un pensamiento abismal perdían su condición de humanidad y representaban para la sociedad civil una manifestación del estado de naturaleza, un monstruo, un enemigo del pacto y, por ende, un merecedor de castigos.

Concluyendo con el ejemplo de GUTIÉRREZ (2022) en la sociedad civil alcanzaba con la acusación de dos sujetos, para que las mujeres fueran marcadas como brujas y fueran encerradas, torturadas y asesinadas. Se transformaron en monstruos; los actos de brujería, en crimen de herejía; y la etiqueta, en masacre.

En suma, el odio y la venganza de unos sustituye la vergüenza de la marcación, y el tribunal absorbe la sociedad en su conjunto, que se arroga el viejo privilegio de etiquetar y de castigar, actualizando las antiguas ordalías, cazas y linchamientos medievales (p. 11).

De esta manera, «anormales», «delincuentes», «criminales», «enemigos sociales» se erigen en el objeto de numerosos discursos y prácticas de señalamiento público y marginación social (p. 11). La permanencia del indio en constante disputa en la sociedad civil es inequívocamente un ejemplo más de los tantos otros que, marcados como salvajes, herejes, sujetos considerados enemigos de la sociedad, son monstruos políticos. Ante la potencial irrupción del orden social y natural —el indígena irrumpe en ambos—, es que le es arrebatada su humanidad, son sentenciados al otro lado abismal e invisibilizados como sujetos, no poseedores ya de cuerpo, de tierra, de derechos, de ideas, de historia, y, mucho menos, de saberes.

Con el objetivo de mostrar cómo la línea abismal, a partir de la dicotomía abismal, legitima la opresión, perpetúa la desigualdad, y dificulta la emancipación de grupos subyugados, vamos a profundizar desde los aportes de GUILLERMO BONFIL BATALLA (1972) en cómo el indígena, a través del pensamiento occidental dominante, es víctima y es condenado a la subalternidad homogeneizadora. Este paradigma eterniza la condición de dominación de ciertos pueblos y de sus saberes, arraigando la construcción de identidades subyugadas. SOUSA SANTOS (2010) afirma que, para que haya una justicia social, tiene que simultáneamente suceder la cognitiva, y para entender el porqué de la importancia de esto profundizaremos en el *epistemicidio*, el concepto postulado por él mismo.

GUILLERMO BONFIL BATALLA (1972) un antropólogo y sociólogo mexicano con numerosos estudios críticos sobre las relaciones de poder de la lógica colonialista, ya en 1972 notaba cierto rasgo inherentemente dicotómico en la relación de dominio colonial. Para el autor, solo hay lugar para dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error (1972, p. 23). Esta misma línea abismal gesta categorías homogeneizantes, agrupando sujetos no necesariamente semejantes. En la invisibilidad, como salvaje *el colonizado es uno y en plural (el indio/los indios), forma una sola categoría que engloba y uniformiza al sector dominado* (1972, p. 29).

Siguiendo con sus aportes, el autor piensa el concepto de *indígena* como una categoría supra étnica que agrupa indiscriminadamente una serie de sujetos con diversas historias y saberes. De ellos, podría decirse que su único rasgo en común es ser/estar colonizados; ya no son pertinentes las diferencias entre los colonizados, y lo realmente importante es su diferencia con el colonizador. Justamente por eso son indios genéricamente y no otra cosa. La sociedad colonial en su expansión tenía un insaciable apetito de tierra y en el nuevo continente, la tierra tenía indios. Para el colonizador, su futura propiedad estaba en disputa, habitaban enemigos los cuales había que someter. Al indígena había que cristianizarlo, civilizarlo, e incluirlo a su cultura como patria ejemplar. Cualquiera sea su resistencia —real o imaginada—, justifica el sanguinario genocidio. Un claro ejemplo de esto fue la masacre de Napalpí, en donde los indios eran una blasfemia al avance capitalista terrateniente argentino, una amenaza para la sociedad civil y debían ser erradicados por cualquier medio, o todos simultáneamente, ya sea físico, cultural o discursivo.

Reflexionando acerca de las formas de definir al *indio*, BONFIL BATALLA (1972) observa uno de los intentos donde se lo piensa en contraste a la cultura dominante, como una eterna otredad, la anomalía y ruptura del contrato social, la cultura colonizadora manifestando el futuro y la cultura indígena recordando el pasado. Su marcación como pueblo indígena cimienta su condición de colonizado, uno surge en base al otro. En la lógica colonialista, lo importante es el contraste entre el otro lado de la dicotomía y este. El autor afirma que, en simultaneidad, y de una sola vez, los habitantes prehispánicos entraron en la historia europea ocupando todos el mismo lugar, siendo nombrados con un mismo concepto, *nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial* (1972, p. 23).

En consonancia con SOUSA SANTOS (2010), se da por hecho una imposibilidad de copresencia en ambos lados de la dicotomía abismal. Si el indio como tal le debe su nacimiento a la invasión de su territorio, entonces su condición de colonizado se vuelve intrínseca y no puede ser otra cosa que eso. BONFIL BATALLA (1972) acuerda en que es inseparable el surgimiento del indio junto con la implantación del régimen colonial. En el momento de la llegada de los colonizadores, todas las culturas prehispánicas se resignifican pasando a formar parte de un sistema mayor donde *ya no son más ellos mismos* (p. 27). Como resultado de su marcación, como monstruo y enemigo, el indio junto a su cultura es mutilado y encadenado a la imposibilidad de cualquier desarrollo autónomo, su destino irremediable es el de ser una eterna colonia. Sus tradiciones, valores, leyes, y estructuras les son arrebatadas. Estas pierden de forma rápida su vigencia y son arrojadas al pasado para eventualmente terminar siendo únicamente relatos —mitos—, si es que tienen esa suerte, y no acaban en el olvido. Los saberes, las costumbres y las diferencias entre las culturas prehispánicas son invisibilizados, enmascarados tras la etiqueta de indígenas. El indio es homogeneizado e invisibilizado, representa el pasado y la barbarie, es construido como el monstruo del contrato social para justificar así su genocidio, y promover, en consecuencia, el despojo de sus saberes y su memoria.

Las comunidades nativas fueron sanguinariamente *castigadas*, invisibilizadas, y masacradas por el pensamiento occidental moderno. Desde sus identidades, hasta la posibilidad de escribir su historia deberá volver a sus manos. SOUSA SANTOS (2010) nota la existencia de un fascismo epistemológico que es llevado a cabo por el colonialismo, el cual tiene vigencia hasta el día de hoy bajo formas no siempre tan sutiles. Este fascismo epistemológico se da bajo una conversión forzada de los conocimientos, contra la voluntad o el deseo de los implicados, y conlleva la eliminación de cualquier saber no occidental. Ante esta forma de violencia y castigo ante la herejía, el autor afirma que no hay justicia social sin una cognitiva. La resistencia política y social debe ser presupuesta sobre la resistencia epistemológica, resulta necesario un nuevo tipo de pensamiento posabismal en busca de alcanzar la justicia cognitiva. El autor propone una incipiente epistemología del Sur. Una forma de conocimiento que no tiene como objetivo ir del caos al orden, ni despojar a la sociedad civil de su estado de naturaleza, sino que apuesta por un conocimiento que procede del colonialismo a la solidaridad. Va a llamar ecología de los saberes a la reflexión desde una óptica no

dicotómica sobre lo inconcebible para el pensamiento occidental moderno. Decimos ecología observando *a priori* la existencia de una pluralidad de saberes, los cuales coexisten en iguales términos de validez con los saberes occidentales hegemónicos. Limitando la ambigüedad lo mejor posible, reiteramos que estos saberes plurales del sur no son homogéneos. Esta forma de conocimiento es, para el autor, la única para romper el círculo vicioso de una recíproca producción de víctimas y victimarios. En consecuencia, culmina con la atemporalidad entre comunidades indígenas y sociedades metropolitanas, para así abrirse paso hacia el despojo del pensamiento moderno y encaminarnos cada día de forma más ferviente, hacia un pensamiento posabismal.

Conclusión

Tras lo desarrollado, podemos concluir que la sociedad occidental moderna y punitiva construye, detrás de una línea abismal, identidades invisibilizadas perpetuando lógicas colonialistas de subalternidad, hasta el exterminio de un pueblo y sus saberes. Pueblos del otro lado de la línea abismal, marginados a través de categorías y marcaciones tales como: monstruos, incivilizados, salvajes, mitos del pasado; en cuyos territorios, no habita la ley ni la verdad, sino lo falso y lo no válido científicamente. Son los invisibles, mapuches, tobas y mocovíes, el blanco de la sociedad civil que persiste en su borramiento.

En primer lugar, demostramos desde los aportes de SOUSA SANTOS (209 y 2010) que la lógica dicotómica colonialista se dibuja en una línea abismal y que esta construye identidades subalternas y homogeneizantes. Luego, para identificar cómo la sociedad occidental, bajo una lógica colonialista, ubica al indígena como un enemigo social que es invisibilizado del otro lado de la línea abismal, primero, exploramos el concepto de indígena como el monstruo desde una perspectiva foucaultiana —detallando cómo este resulta invisibilizado y cómo se relaciona, desde la perspectiva de GUTIÉRREZ (2022), su situación de opresión con la lógica de marcación como técnica de castigo de la sociedad punitiva colonial—. Y, por último, desde los aportes de BONFIL BATALLA (1972) detallamos cómo, del otro lado de la línea abismal, se gestan identidades subalternas y homogeneizadas, desindividualizadas y deshumanizadas, que son despojadas de sus memorias y saberes. Identidades marcadas como herejes y salvajes,

como enemigos habitantes de nuestros futuros territorios, sin derechos ni contemporaneidad.

Resulta importante poder repensar estas lógicas dicotómicas sin intención de limitarnos a ellas, sino de abrirnos hacia un pensamiento y lectura de los hechos múltiples y críticos. Motorizar el diálogo para reconstruir la memoria, para visibilizar las identidades desde la pluralidad y así democratizar los saberes viejos y nuevos, todos ellos como saberes científicos. Retomando por última vez a SOUSA SANTOS (2010), afirmamos que no hay justicia social sin justicia cognitiva. Alojar la multiplicidad de saberes concediéndoles a todos el mismo valor, revisitando las zonas oscuras de nuestra historia colectiva, es una forma de gestar la resistencia epistemológica, que, junto a la resistencia política y social, augura un horizonte en donde cada voz pueda hallar su sitio.

Bibliografía

- BONFIL BATALLA, G. (1972). *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial* (pp. 15-37). En *Revista semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología* (ALA).
- FOUCAULT, M. (2016). *La sociedad punitiva*. Fondo de Cultura Económica.
- FUENTES, E. (2018). *La hoguera de los inocentes. Linchamientos, cazas de brujas y ordalías*. Tusquets.
- MARGHETTI, S. (2023). *El fracaso de la cárcel. Un análisis a partir de Michel Foucault y Donald Winnicott*. En *Revista Pensamiento Penal* (ISSN 1853-4554), Núm. 472.
- MINHOT, L. y TORRANO, A. (2012). *Una reconstrucción del “monstruo” en la arqueología de la anomalía de Michel Foucault* (pp. 247-254). En Cibelle Celestino Silva, Luis Salvatico (eds.) 7º Encuentro de Filosofía e História da Ciência no Cone Sul. Filosofia e história da ciência no Cone Sul: AFHIC, Porto Alegre, Entrementes Editorial. ISBN 978-85-60084-04-3.
- RUIZ GUTIÉRREZ, A. M. (2022). *Etiquetar y castigar: la infamia como expresión actual del control social*. En *Isegoría*, 67: e09. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.67.09>
- SOUSA SANTOS, B. (2009). *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. En *Pluralismo epistemológico*. CLACSO; CIDES-UMSA; Muela del Diablo Editores; Comuna. ISBN 978-99905-40-61-1.

SOUSA SANTOS, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. En Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros.

SOUSA SANTOS, B. (2010). *Una epistemología del Sur*. Siglo XXI.

La relación amo/esclavo, el instrumento más eficaz de sometimiento

Ferrero Alonso, Magali

A partir de la lógica de la dominación, basada en jerarquizaciones y dualismos, los colonizadores tienen el suficiente poder para colocar a las identidades indígenas en una posición de raza inferior, de sujetos minorizados, haciendo posible su explotación en favor de la mantención del sistema capitalista.

De esta manera, siempre se buscó impulsar el progreso, siendo lo europeo aquello a lo que se aspiraba a llegar a ser. Se permitió que los crímenes de lesa humanidad que se llevaron a cabo contra los que consideraban una amenaza para el paso a la civilización —tal como en el caso de la matanza de Napalpí— se quedaran estancados en solo dos caminos. Uno de ellos fue la celebración y la honorificación de los generales que llevaron a cabo las conquistas —como podemos ver en la construcción de estatuas, billetes de alto valor, instituciones y calles que llevan sus nombres—. Por el otro lado, está el camino del olvido, que involucra la invisibilización junto a las verdades silenciadas.

Estas violencias fueron y siguen siendo impuestas y legitimadas desde un pensamiento eurocéntrico, donde siguiendo a HARAWAY (1995), el colonizador, desde su punto de vista de amo, de conquistador, se molesta por cualquier detalle que no encaja en su visión de mundo y todo lo que no consigue explicar, lo transforma en su enemigo.

En consecuencia, se avala la sistemática opresión a los pueblos nativos, diferenciados como representantes del atraso y salvajes, dentro del concepto de *barbarie* en contraposición con la *civilización* del colono.

Por lo anteriormente descrito, nos proponemos en este artículo revelar el poder de la óptica capitalista del sujeto colonialista que establece estas jerarquías y dicotomías para legitimar la dominación, la domesticación y la explotación de los oprimidos.

Con la finalidad de acercarnos a nuestro propósito, buscamos, en el primer apartado, demostrar cómo el sistema racial-colonial pone al dominador blanco como parámetro de todo, logrando que su supervi-

vencia y sus privilegios se escalonen y se reproduzcan por sobre los de los colonizados.

Para ello, en un primer momento, vamos a describir la lógica de los dualismos y fronteras que establece el sujeto colonizador a partir del artículo de MONTE (2019) sobre el concepto de *cyborg* de Haraway.

En un segundo momento, vamos a relacionar la lógica dicotómica civilización/barbarie postulada por SARMIENTO (1845), con el concepto de *disciplina* desarrollado por FOUCAULT (1975). Además, vamos a mostrar cómo la “civilización” logra que los que son categorizados como “barbarie” sientan autodesprecio, en favor de la mantención de un sistema de opresión que altera y formatea sus subjetividades. Por lo cual, primeramente, se retomará el texto de SEBASTIÁN M. FIGUEROA, *La ecología de los saberes y la multitud plebeya como transcendental es de una ciencia solidaria y popular* (2021), donde exploraremos el concepto de *razón metonímica*, que establece las formas del entendimiento capitalista.

Y, por último, analizaremos el psiquismo de los oprimidos a partir de la obra de FANON, *Condenados de la Tierra* (1961), junto a los hechos ocurridos en el crimen de Napalpí. De esta manera, siguiendo a FANON (1973), daremos cuenta de cómo los colonizados adoptan las máscaras blancas del colonizador: haciendo suyos los significados de esa civilización y hundiendo sus propios significados, los de esa otra realidad negada. Hoy, el sujeto colonizador ya no necesita látigo para seguir oprimiendo: construye subjetividades coloniales sin tener necesidad de una ocupación territorial.

Así, asegurándose de la mantención de un sistema de opresión que logra instalarse en la vida íntima de los oprimidos, en los lugares más íntimos de su cultura, altera su manera de sentir, pensar y decir. Entonces, coincidimos con FOUCAULT (2010) en lo necesario de desmantelar el poder que está diseminado en las prácticas cotidianas, en el trabajo, en el estudio; en esos pequeños e íntimos mundos de nuestra cotidianidad.

La Nación argentina reducida en una oposición: civilización y barbarie

En Argentina, en el siglo XIX, el debate por lo autóctono y lo europeo marcó los caminos por seguir, en una constante búsqueda de cómo debía ser la identidad argentina y un proceso de reorganización

nacional que llevó a eliminar definitivamente a las identidades indígenas para, así, notarse los primeros signos de progreso.

En este contexto, en 1868, asume el poder Domingo F. Sarmiento, quien se dedicó a establecer la disciplina en todos los niveles del gobierno con medidas progresistas en materia de educación, navegación fluvial y desarrollo de las ciencias.

Las ideas dominantes de Occidente, por las cuales se influenció Sarmiento para gobernar, las analizaremos a partir de su obra *Facundo*, que publicó en 1843, con el subtítulo que sintetizaba su pensamiento, *Civilización y barbarie*.

El aclamado “padre del aula” pensaba que el gran problema de la Argentina era el dilema entre la civilización —que identificaba con la ciudad, con lo urbano, con lo que estaba en contacto con lo europeo, el progreso— y la barbarie —que, por el contrario, era el campo, lo rural, el atraso, el indio y el gaucho—.

Este dilema, según él, solo podía resolverse con el triunfo de la «civilización» sobre la «barbarie».

Este pensamiento de Sarmiento, como el de otros poderosos conquistadores, estaba influenciado por lineamientos eurocéntricos que se basaban en una lógica dicotómica que, siguiendo la obra de HARAWAY (1995), consiste, en primer lugar, en reproducir un distanciamiento del sujeto blanco dominador (el que ve, pero no puede ser visto) con el objeto de represión (lo visto), en este caso, indígenas y gauchos, los que conformaban la “barbarie”.

Esto se logra a partir del poder que tiene la visión única y dicotómica del sujeto transcendental kantiano, un *a priori*, apolítico e individualista, es decir, el sujeto colonialista que reproduce modos occidentales de vida, hacia la “civilización”.

Los ojos han sido utilizados para significar una perversa capacidad, refinada hasta la perfección en la historia de la ciencia —relacionada con el militarismo, el capitalismo, el colonialismo y la supremacía masculina— para distanciar el sujeto conocedor que se está por conocer de todos y de todo en el interés del poder sin trabas (HARAWAY, 1995, p. 26).

La finalidad de esta visión del “amo” es, a través de la violencia colonial, no solo mantener el respeto de los hombres sometidos, sino también deshumanizarlos, convertirlos en objetos y, para ello, liquidar

sus tradiciones, sustituir sus lenguas por las del colono, destruir sus culturas para darles la cultura de Occidente y, así, desnutrirlos, enfermarlos, cansarlos, obteniendo cuerpos y mentes completamente sometidas.

Además, esto permitió a los gobernantes represivos de la civilización tales como Sarmiento, dividir la nación, colocándose ellos en las ciudades, que aseguraban el progreso. Así, se distanciaron de los “bárbaros”, los pueblos nativos de La Pampa, de lo que denominaban “desierto”, por estar poblado de todo lo que pretendían eliminar e invisibilizar; allí residían los seres humanos que la supremacía declaraba “no existentes”, para generar la aprobación de conquistas en estas tierras.

De esta manera, Sarmiento declara al indígena como impermeable a la ética, el “enemigo” de los valores, negándole al colonizado sus costumbres, tradiciones, mitos. Eran la señal misma de indigencia, de deprivación constitucional.

Sarmiento no estaba preocupado solo por la falta de educación en el país, sino también por los valores de la religión que se fundó en los continentes conquistados desde los barcos de los colonizadores, la cristiana, dejando las prácticas religiosas de la barbarie como supersticiones, siempre pertenecientes al pasado, al atraso.

He aquí a lo que está reducida la religión en las campañas pastoras, a la religión natural; el cristianismo existe, como el idioma español, en clase de tradición que se perpetúa, pero corrompido, encarnado en supersticiones groseras, sin instrucción, sin culto y sin convicciones (SARMIENTO, 1845/ 2018, p. 33).

La religión de la civilización es legitimada y tiene el suficiente poder para imponerles a los oprimidos porque sigue la lógica del punto de vista del amo, del hombre, de Dios, cuyo ojo produce, se apropia, y ordena diferencias. Por ello, coincidimos con FANON (1961) en que la iglesia es solo para blancos, extranjeros, donde no se llama al colonizado al camino de Dios, sino al camino de la civilización, del blanco, del amo, del opresor. Y, como se sabe, en esta historia son muchos los llamados y pocos los elegidos. *Lo que el colonizado ha visto en su tierra es que podían arrestarlo, golpearlo hambrearlo impunemente; y ningún profesor de*

moral, ningún cura, vino jamás a recibir los golpes en su lugar ni a compartir con él su pan (FANON, 1961, p. 148).

De esta manera, para el colonizado, ser moralista es silenciar la actitud déspota del colono, quedando sumiso a su poder.

Entonces, nos preguntamos ¿por qué se originan estas ilusorias fronteras y dualismos desde esta óptica encarnada del colonizador?

Desde la obra de MONTE (2019), identificamos dos factores. El primer factor es la necesidad humana de clasificar, sistematizar, encasillar cada cosa en su lugar y que no resulte problemático.

Esto lo vemos en la obra de Sarmiento, *Facundo*, tanto en el primer capítulo “Descripción del medio natural, y los tipos sociales que engendra” —donde describe el aspecto físico de la República Argentina, explayándose sobre cómo el mal que la aquejaba era su extensión, que fortalecía la división del territorio argentino entre la ciudad y la pampa— como en el tercer capítulo. En la necesidad de describir las tipologías del gaucho (a quienes consideraba igual de bárbaros que a los indígenas): como guía para conocer sus costumbres y saber de qué manera oprimirlos, reduciéndolos al modo en que pudieran servir para la civilización. Los clasificaba en: el rastreador, utilizado para rastrear maleantes o asesinos; el baqueano, su saber es utilizado para predecir posibles ataques en la guerra, y comandar, ser la mano derecha de los generales; el gaucho malo, divorciado de la sociedad, el que siente aversión a las poblaciones blancas y vive en el desierto, es un “salvaje de color blanco”; y, por último, el gaucho cantor, cuyo único espacio de interacción o sociabilidad es la pulpería: el juego, el licor, la guerra a cuchillo.

De esta manera, se encargó sistemáticamente de encasillar las identidades de la “barbarie” para así poder justificar su sometimiento, concluyendo que para gobernar a estos “desalmados gauchos” se necesita alguien más desalmado aún, el comandante de campaña. Quedaban estos oprimidos sin otra alternativa que ser usados como ataque en la frontera contra los otros bárbaros indios, de esta manera, los poderosos blancos actúan desde su poderío inadvertidamente, logrando que entre oprimidos se asesinen, asegurando su extinción.

El segundo factor generador de esta lógica dicotómica de los lineamientos eurocéntricos, son las razones identitarias en negativo, que avalan el rechazo al otro, en este caso, a los pueblos nativos y gauchos rechazados como atraso, salvajes, dentro del concepto *barbarie*, en contraposición de la *civilización* del sujeto colonizador.

Estas fronteras se basan en dicotomías, en ciertos dualismos que han persistido en la tradición occidental de lógicas y prácticas de dominación de mujeres, gente de color, naturaleza, trabajadores, animales; la dominación de todos los que fueron constituidos como otros, generando una diferenciación del yo.

El yo es Aquel que no puede ser dominado, que sabe que, mediante el servicio del otro, es el otro quien controla el futuro, cosa que sabe a través de la experiencia de la dominación, que proporciona la autonomía del yo (HARAWAY, 1995, p. 43).

Logrando oposiciones que establecen un orden de poder, colocando de un lado el recurso y del otro para quién es el recurso, así, el hombre de Occidente se ve impuesto a la idea de ordenar, utilizar y gozar de los otros que considera inferiores.

De esta manera, las dicotomías que erigieron la definición de *nación* en la Argentina en el siglo XIX fueron unitarios vs. federales, ciudad vs. campo, Europa vs. América, civilización vs. barbarie; triunfaron los primeros elementos de los pares, gracias al éxito del sistema de disciplinamiento racial colonial.

Cabe destacar, como menciona SOLANS (2013) que esta dominación en la historia argentina sobre el mal denominado “problema indígena” no fue solo en lo militar como la masacre de Napalpí o las campañas de conquista que llevaron a cabo Julio A. Roca y Benjamín Victorica, sino que surgieron nuevas perspectivas y enfoques. Se crearon misiones para llevarlos gradualmente a la vida civilizada, como intercalar las colonias indígenas entre colonias de blancos para que así los indios fueran perdiendo costumbres o la creación de una sociedad protectora de indios para atraer, amparar y civilizar a los indígenas que se hallaban en un estado “salvaje” por medio de la educación y el trabajo.

De esta manera, comprendemos que, a partir del funcionamiento de la lógica dicotómica colonialista anteriormente descrita, se desprende la lógica del disciplinamiento, que nos permite hacer una lectura crítica con respecto a los conceptos más usados en el discurso colonial de estos gobiernos opresores, tales como: *vagos*, *progreso*, *disciplina*. Para ello, acudimos al concepto de *disciplina* de FOUCAULT (2010).

El concepto surge de la historia política del cuerpo, es decir, el cuerpo del oprimido directamente inmerso en un campo político en donde

las relaciones de poder lo cercan, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias.

El cerco político del cuerpo va unido a la utilización económica del mismo: el cuerpo tan solo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y sometido.

Por ello, coincidimos con SOLANS (2013) en su obra *Crímenes en sangre* en cómo la civilización ejerce tal poder que obliga introducir a los pueblos originarios como mano de obra barata, y la única opción de vida que les ofreció este mercado fue la esclavitud en todas sus formas.

Pero este sometimiento no se obtuvo únicamente por los instrumentos ya sean de la violencia o de la ideología, sino del esquema de la docilidad sobre el cuerpo de los colonizados, de la “barbarie”. Emergieron algunas de las siguientes técnicas: se trabajaba el cuerpo, en sus partes (gestos, movimientos, actitudes), ejerciendo sobre él una coerción débil; se obligaba a estos cuerpos a estar en fábricas o espacios cuadrados limitados; a estar en el mismo puesto, con las mismas acciones repetidas ininterrumpidamente para generar mayor eficacia y velocidad de producción. Cambió el objeto del control: la economía, la eficacia de los movimientos, su organización interna. También cambió la modalidad: implicaba una coerción constante, que vela sobre los procesos de la actividad más que sobre su resultado.

Las víctimas del genocidio de Napalpí sufrieron esta coerción; como desarrolla Solans (2013), debieron dejar sus hábitos nómades, cambiar su sistema de vida para sobrevivir al capitalismo.

Los muy chicos salían en brazos desayunando un trozo de pan. Cuando hacia frio se notaba. Andaban descalzos. La cosecha no se interrumpía hasta que el sol se escondía. Al mediodía comían rápido lo que había. Antes de regresar al rancho pasaban por la administración, donde dejaban la cosecha. Caían fundidos, dormidos hasta el otro día, que empezaban de nuevo (SOLANS, 2013, p. 17).

Siguiendo los desarrollos de FOUCAULT (2010), estos métodos de control ejercidos por un sujeto blanco dominador, que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo garantizando la sujeción constante de sus fuerzas e imponiendo una relación de docilidad-utilidad, son lo que se puede llamar disciplinas, pensadas como una anatomía política del detalle.

En esta gran tradición de la eminencia del detalle, vendrán a alojarse todas las meticulosidades de la educación cristiana, de la pedagogía escolar o militar, de todas las formas finalmente de encauzamiento de la conducta. Se posibilita, así, un éxito en la productividad, en el sistema capitalista, a costa del sometimiento de los cuerpos de los subalternos.

Este sistema de sometimiento lo vemos en la obra de Sarmiento, *Facundo*, donde se describe al gaucho como cruce de zambos, mulatos, indígenas y españoles, caracterizándolo, en su obra, como limitado de educación. *Su educación termina cuando es capaz de montar el caballo, y usar sus herramientas: el lazo y las boleadoras* (SARMIENTO, 1845/2018, p. 28). Es caracterizado, además, como propenso a la ociosidad, al igual que el indígena, e incapaz para la industria ya que desdeña todos los elementos civilizados de la ciudad.

Mucho debe de haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígenas que hizo la colonización. Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces aún por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto surgió de la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados han producido (SARMIENTO, 1845/2018 p. 39).

Inclusive, aconsejó al entonces presidente Mitre: *No trate de economizar sangre de gaucho. Este es un abono que es preciso hacer útil al país. La sangre es lo único que tienen de seres humanos esos salvajes* (PIGNA, 2018).

Además, como analizamos anteriormente, Sarmiento coloca en posiciones inferiores a los pueblos nativos, a los que habitan en La Pampa vs. los que están por encima de todo, los que habitan la ciudad, gracias al poder de la disciplina que procede, ante todo, por la distribución de los individuos en el espacio.

Esta distribución de rangos que establece el poder desde la disciplina coloca a la supremacía blanca en la cima de la pirámide y desde allí tienen el poder de establecer jerarquías, posiciones desiguales de poder que permiten deshumanizar y tratar como objetos a los otros, los "bárbaros", en este caso, a los indígenas que son sometidos material y espiritualmente, oprimidos, sin opción de una forma de vida por fuera

de la civilización, despojados de sus costumbres, creencias, de su cultura y su pasado.

Este sistema disciplinar de sometimiento generó diversos modos de encauzamiento de la conducta; al punto de definir las relaciones de poder en la vida cotidiana de los oprimidos: no es necesario recurrir a medios de fuerza para obligar al condenado a la buena conducta, al loco a la tranquilidad, al obrero al trabajo, al escolar a la aplicación, al enfermo a la observación de las prescripciones.

Para FANON (1961), en esta lógica de opresión, tanto el colonizador como el colonizado están sometidos a un proceso de alienación que degrada todo su humanismo. A su vez, los colonizadores son también disciplinados, pero no desde el dispositivo disciplinar de la educación a través del maestro, sino que a través del gendarme y a palos.

En conclusión, actualmente, en nuestra cotidianeidad persisten estas tradiciones binarias occidentales que, desde el ojo fijo del sujeto blanco occidental, homogenizan y piensan al mundo como inerte, pasivo; a la par de la lógica produccionista a la que estamos sometidos diariamente.

la visión es siempre una cuestión del “poder de ver” y, quizás, de la violencia implícita en nuestras prácticas visualizadoras. ¿Con la sangre de quién se crearon mis ojos? Estos temas se aplican también al testimonio desde la posición del “yo” (HARAWAY, 1995, p. 28).

Entonces, es necesario examinar críticamente las huellas psíquicas que dejaron estas lógicas dicotómicas, esta lógica de represión de gobiernos que buscaban impulsar un próspero proceso hacia la civilización, hacia lo europeo como punto de llegada; que lograron que se llevaran a cabo innumerables masacres en la historia argentina, incluso inciden en cómo hoy día, al pueblo se lo sigue oprimiendo desde las mismas lógicas, con diferentes tácticas.

De esta manera, daremos cuenta de cómo formatearon los colonos las subjetividades, las culturas y las prácticas de las identidades indígenas, que no tuvieron otra alternativa que seguir las reglas del sistema racial colonial para su propia subsistencia.

Psiquismos colonizados

Los aborígenes de la reducción de Napalpí, como desarrolla SOLANS (2013), al no poder continuar con las prácticas y costumbres cotidianas propias de su forma de vivir antes de ser obligados a introducirse en el mundo capitalista, enfermaban de tristeza.

La reducción, además del sometimiento material, planteó un desarraigo espiritual en el aborígen. Lo despojó de sus costumbres, creencias, cultura y de su pasado [...] se los deshumanizó, quebraron la subjetividad que los hacía ser lo que eran [...] terminaron siendo seres débiles, sin marco de referencia, dentro de un sistema hereje, frío, sin sentimientos (SOLANS, 2013, p. 26).

Coincidimos con FIGUEROA (2021), en que el desarraigo de la cultura, las creencias y la identidad de los pueblos nativos fue impulsado desde un paradigma dominante que deniega el acceso a otros saberes “irracionales”. De esta forma, la ciencia racional, a partir de una configuración monolítica, establece límites con otros saberes y se protege de las posibles irrupciones a través de la defensa y la vigilancia. Es así como la gendarmería de la razón establece dicotomías y jerarquías entre los saberes científicos y los irracionales.

Nos lleva a la pregunta de SOLANS (2013), con respecto a la reducción de Napalpí ¿quién evaluó las costumbres de los tobas, mocovíes y vilelas, para encerrarlos en una caja asfixiante a expensas de las necesidades del sistema productivo?

Esto lo podemos ver hoy en día, en diferentes escritos, ya sean etnográficos o no, cuando describen las prácticas, saberes y costumbres de estos “otros” como si vinieran del pasado, del “atraso”; como si no hubieran nunca evolucionado y cambiado a lo largo del tiempo, como si no pudieran manejar nuevos dispositivos. Siempre se los imagina por fuera de lo civil, de la ciudad.

Esta gendarmería de la razón legitima el conocimiento hegemónico. Esta racionalidad está compuesta (entre otros elementos) por la razón metonímica, que describiremos gracias a los aportes de FIGUEROA (2021), ya que ésta reivindica la monocultura y la razón única y dicotómica.

La razón metonímica reivindica la única lógica común y representa una posición privilegiada para la observación del mundo, además de una interpretación unívoca de lo que se ve en él. Además, usa la dicotomía, ya que esta combina del modo más elegante la simetría con la jerarquía, ya que todas las dicotomías establecen jerarquías y, a partir de estas, se define a uno de los dos términos por oposición al otro, quedando uno dependiente del otro, que es quien le otorga la inteligibilidad. *Así, no es admisible que alguna de las partes tenga vida propia más allá de la que le es conferida por la relación dicotómica y mucho menos pueda ser otra totalidad* (SOUSA SANTOS, 2009, p. 66).

Al respecto, podemos entender que la razón metonímica inventa a Occidente tal como lo conocemos hoy, al marginarse, distanciarse de Oriente, de América, que los coloca como centros improductivos y estancados, imponiéndoles formas del entendimiento capitalista.

Este entendimiento capitalista del paradigma metonímico busca producir como no existente aquello que le resulta ilógico, todo lo que no pertenece a Occidente.

Un ejemplo de esto son las numerosas campañas y conquistas que hubo en la historia argentina en el “Desierto”, que era llamado así para invisibilizar a los pueblos nativos. La vil necesidad del colono de matar todo aquello que no cotice en el mercado.

Para MONEDERO (2019, p. 185), el capitalismo se apropia de los cuerpos de las trabajadoras, los trabajadores, de los cuerpos de las mujeres y del cuerpo de la tierra [...] El capitalismo no produce seres humanos, sino que los utiliza como mano de obra.

El Estado capitalista que usó y usa a la ciencia para perpetuar su dominación colonial, se encarga de dejar en reposo estas violencias olvidadas, dejando un fondo histórico violentamente invisibilizado.

No puede existir perdón suficiente para el sufrimiento de las mentes y los cuerpos de estos subalternos en el territorio argentino.

La civilización y el Estado ejercieron un brutal control militar, creando cuerpos de policía y gendarmería, solo para asegurarse el suficiente disciplinamiento de estos “otros”, sin importar que fueron niños, madres, ancianos.

El ejército llegó a utilizar enfermedades como fiebre amarilla, tífus y cólera para doblegar a los aborígenes. Se llevaban presos o indigentes enfermos que eran dejados libres cerca de las tolderías para que se contagiaran

(recuerda en Villa Carlos Paz, Aída Luisa Obligado, hija de Enrique y nieta del coronel Manuel Obligado. Extraído de la obra de SOLANS, 2013, p. 32).

Entonces, Europa ha fomentado divisiones y oposiciones, para forjar clases y racismos. Intentó por todos los medios provocar y aumentar la estratificación de las sociedades colonizadas, teniendo como principio que el colonizado no es el semejante del hombre.

Esta lógica logró que hasta el día de hoy los colonizados sientan autodesprecio, pues la civilización se encargó a lo largo de la historia de reducir a los pueblos nativos a seres inferiores y, así, justificar que el colono los trate como bestias.

Este autodesprecio hizo que los colonizados adopten las máscaras blancas del colonizador, haciendo suyos los significados de esa civilización y hundiendo sus propios significados, los de esa otra realidad negada.

Sin duda, los colonos hicieron todos los esfuerzos posibles para llevar al colonizado a confesar abiertamente la inferioridad de su cultura, a reconocer la irrealidad de su nación y el carácter desorganizado de sus identidades.

El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido, necesita, con la perversión de sus lógicas dicotómicas y productivas, orientarse hacia el pasado del pueblo oprimido para distorsionarlo, desfigurarlo, aniquilarlo.

Como afirma FANON (1961), no le basta al colono con limitar físicamente, con ayuda de sus policías y gendarmes, el espacio del colonizado, sino que también, se encargó (con violencia) de afirmar que las sociedades colonizadas ejercían una total falta de valores y así pudieron afirmar la supremacía de los “valores blancos”, imponiéndose en los modos de vida o de pensamiento de los colonizados.

La masa colonizada se burla de los valores de los blancos, los insulta, los vomita con todas sus fuerzas, puesto que es irónico que los planteen quienes siguen discriminando, robando, matando. Inclusive cuando al colonizado se lo tortura, matan a su mujer o la violan, no va a quejarse a nadie de la moral del “civilizado” opresor.

La burguesía colonialista es auxiliada en su labor de tranquilizar, de calmar el enojo de los colonizados, por la inevitable religión. Gracias al discurso de la Iglesia, sin duda, pueden legitimar sus prácticas violen-

tas, al aprovecharse de que los oprimidos, hartos hasta el cansancio de las violencias que ejercen sobre ellos, busquen una posible esperanza de salvación. De esta manera, utilizan el “perdón al prójimo” donde todos los santos que han ofrecido la otra mejilla, que han perdonado las ofensas, que han recibido sin estremecerse los escupitajos y los insultos, son citados y puestos como ejemplo.

La colonización se encargó de imponer, desde siempre, el individualismo de la óptica capitalista, con la finalidad de destruir las multitudes y colectividades que conformaban los colonizados y que los hacían más fuertes. Esto lo podemos analizar cuando describimos en el primer apartado que durante el gobierno de Sarmiento se buscaba que se asesinasen entre oprimidos, entre indígenas y gauchos, donde estos ejercían procesos de discriminación que aplicaban los mismos principios de exclusión que la civilización les imponía. Ambos condenados por su diferencia, sin embargo, entre ellos se matan para descargar el inevitable enojo con los blancos europeos, sentimiento que debe ser ocultado y es reprobado por su moral y por los “valores blancos”.

La impotencia, la locura homicida es el inconsciente colectivo de los colonizados. Esa furia contenida, al no estallar, gira en redondo y daña a los propios oprimidos. Para liberarse de ella, acaban por matarse entre sí: las tribus luchan unas contra otras al no poder enfrentarse al enemigo verdadero y, naturalmente, la política colonial fomenta sus rivalidades (FANON, 1961, p. 20).

Mientras que el colono, el policía, el gendarme tienen la suficiente legitimidad, hasta desde el Estado, de golpear, insultar, poner de rodillas al colonizado, este oprimido, si se defiende, pierde su vida, descarga su ira acumulada ante la menor mirada hostil o agresiva de otro colonizado, a quien sí puede atacar. Porque el último recurso del colonizado es defender su personalidad frente a su igual. Las luchas tribales no hacen sino perpetuar los viejos rencores arraigados en la memoria. Al lanzarse con todas sus fuerzas a su venganza, el colonizado trata de convencerse de que el colonialismo no existe, que todo sigue como antes, que la historia continúa.

No hace mucho, recuerda FANON (1961), los psiquiatras se afligían en un congreso por la criminalidad de los indígenas: esa gente se mata entre sí, decían, eso no es normal; llegaban a decir que su corteza cere-

bral debía estar subdesarrollada. O inclusive cuando realizaban investigaciones, afirmaban cosas como “el africano utiliza muy poco sus lóbulos frontales”.

De esta manera, recuperando a FANON (1961), el colonialismo logró controlar sus subjetividades, sus inconscientes, puesto que el control político y económico no es suficiente sin el dominio de las mentes. Esto lo llevaron a cabo a través del dominio de sus lenguas, dejándoles sin otra alternativa que usar las categorías y formas del habla de los colonizadores (crucial para la dominación del universo mental) y a través del dominio de sus culturas (dominar sus herramientas de autodefinition en relación con otros). Y, por último, a través de una negación sistemática del otro, privando al otro de todo atributo de humanidad, así, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: "¿Quién soy en realidad?".

Lo primero que aprende el indígena es a ponerse en su lugar, a no pasarse de sus límites, puesto que no hay dudas para ellos, después de ver cómo fueron torturados quienes amaban, todo intento de quebrar la opresión colonial era una conducta suicida.

Y esto explica que FANON (1961), como gran psiquiatra, escuchó los sueños de comunidades que fueron oprimidas por la civilización del hombre blanco de occidente, describió a estos sueños como musculares, de acción, agresivos. “*Sueño que salto, que nado, que corro, que brinco*”. Además, que, en este mundo dominado por el colonialista, en la psique del oprimido hay mucha culpabilidad por ser quien es, pero hay que tener en cuenta que, si bien está dominado, no está domesticado, está inferiorizado, pero no se deja fácilmente convencer de su inferioridad. Es necesario y posible romper con la labor del colono, que como describe Fanon, consiste en hacer imposible los sueños de libertad del colonizado.

El bienestar y el progreso de Europa han sido contruidos con el sudor y los cadáveres de los negros, los árabes, los indios. Sin duda, la aparición de los barcos europeos ha significado la muerte de la sociedad autóctona, por lo cual, para el colonizado, la vida no puede surgir sino del cadáver en descomposición del colono.

Y para que el bienestar, el progreso, siguiera del lado de Occidente, conscientemente buscaban meter en la cabeza de los indígenas que la partida del colono significaría para ellos la vuelta a la barbarie, al encanallamiento, a la animalización.

En el plano del inconsciente, el colonialismo quería ser percibido por los oprimidos como una madre que impide sin cesar a un niño fundamentalmente perverso caer en el suicidio, dar rienda suelta a sus instintos maléficos. La madre colonial defiende al niño contra sí mismo, contra su yo, contra su fisiología, su biología, su desgracia ontológica (FANON, 1961, p.20).

La guerra colonial continúa, hay que curar muchos años y heridas múltiples, sensibilizarnos del número y la profundidad de estas heridas sufridas por los colonizados que tuvieron que acomodarse y alinearse al régimen colonial. Pero es importante recordar, como escribe FANON (1961), que un pueblo colonizado no es solo un pueblo dominado, no solamente hay que combatir por la libertad del pueblo, también hay que volver a enseñar a ese pueblo y a uno mismo, durante todo el tiempo de la lucha, la dimensión del hombre. Hay que remontar los caminos de la historia, de la historia del hombre condenado por los hombres y provocar, hacer posible el reencuentro con su pueblo y con los demás hombres. El periodo de opresión es doloroso, pero la lucha, al rehabilitar al hombre oprimido, desarrolla un proceso de reintegración extremadamente fecundo y decisivo. La lucha victoriosa de un pueblo no solo consagra el triunfo de sus derechos. Procura además a ese pueblo densidad, coherencia, homogeneidad.

La lucha de un pueblo por su liberación lo conduce, según las circunstancias, a rechazar o a hacer estallar las supuestas verdades instaladas en su conciencia por la administración civil colonial, la ocupación militar, la explotación económica. Y solo la lucha puede exorcizar realmente esas mentiras sobre el hombre que interiorizan.

Conclusión

Para finalizar, concluimos en que el auténtico fin del colonialismo era y es controlar la riqueza de los pueblos originarios, o todo lo que estuviera por fuera de la lógica de Occidente, conquistando lo que producían, la forma en que lo hacían y cómo se lo distribuían.

Europa no tiene en cuenta que no existiría este Occidente sin América, sin el oro que robaron, sin los cuerpos que esclavizaron; asumieron su poder direccionando al mundo con cinismo y violencia.

Este artículo se escribe a partir de la conciencia de los dos centenares de peones rurales tobas y mocovíes que fueron asesinados en Napalpí, Chaco. Los colonizadores lo hicieron por el capricho de que los indígenas trabajen para la civilización y el progreso mercantil en la industria del algodón a cambio de nada. El silencio cómplice de este crimen de Estado fue muy violento e inhumano.

Por ello, en el primer apartado describimos la lógica dicotómica que establece el sujeto colonialista provocando fronteras ilusionarias colocando de un lado el recurso (que, en lo que fuimos trabajando en el apartado, sería los pueblos nativos, gauchos, oprimidos), y del otro lado, para quién es el recurso (la civilización, el colono, el opresor). Esto sigue la lógica de la marcada separación entre sujeto/objeto que establece el ojo único móvil que establece prácticas de visualización que ejercen poder y violencia, en especial cuando son desde ninguna parte.

En el segundo apartado, dimos cuenta de las consecuencias psíquicas y las subjetividades que fueron configuradas con el fin de poder seguirle el juego al colonialismo, donde se robó hasta los sueños de libertad del colonizado. Además de ser conscientes de que, a pesar de todo, lo europeo actualmente es aquello que muchos quieren alcanzar, lo que la política quiere imitar y lo que los otros queremos perseguir. *Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva [...] por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo* (FANON, 1961, p. 321).

No se pueden olvidar los sufrimientos que ha pagado la humanidad con cada una de las victorias de estos colonos (los odios raciales, la esclavitud, la explotación, el genocidio, la exclusión). No rindamos un tributo a Europa creando Estados, instituciones y sociedades inspirados en ella.

El juego europeo ha terminado definitivamente, hay que encontrar otra cosa. Podemos hacer cualquier cosa ahora, bajo la condición de no imitar a Europa, bajo la condición de no dejarnos obsesionar por el deseo de alcanzar a Europa. Esto no quita que necesitemos un modelo, esquemas, ejemplos, pero imitar a Europa ya nos llevó a muchos chascos. Hay que orientar nuestros músculos y cerebros en una dirección nueva; además, ya no es necesario seguir acusándola, más bien, hoy digámosle que no debe seguir reproduciendo violencias, y ya no debemos tenerle miedo, dejemos pues, de envidiarla.

Bibliografía

- FANON, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Abraxas.
- FANON, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- FIGUEROA, S. (2021). *La ecología de los saberes y la multitud plebeya como trascendentales de una ciencia solidaria y popular*. En *Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur*. Vol. III. Núm. 1.
- FOUCAULT, M. (2010). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: La reinención de la Naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- HARAWAY, D. (2015). *Manifiesto cyborg, ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX*. Bocavularia ediciones.
- MONEDERO, J. C. (2019) *La izquierda que asaltó el algoritmo*. Prometeo Libros.
- MONTE, L. B. (2019). *Concepto "cyborg" en la obra de Donna Haraway desde los aportes de Cassirer*. En *Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur*. Vol. I. Nro. 1.
- PIGNA, F. (2018). *Domingo Faustino Sarmiento*. Recuperado a partir de www.elhistoriador.com.ar
- SARMIENTO, D. F. (1845/2018). *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Biblioteca del Congreso.
- SOLANS, P. (2013). *Crímenes en sangre: la verdad sobre la masacre de Napalpí*. Editorial Sudestada de Bolsillo.
- SOUSA SANTOS, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.

CAPÍTULO II

MODOS DE OPRESIÓN



Tríada de la opresión: colonialismo, capitalismo y patriarcado en el contexto latinoamericano

Villasuso Migliore, Martina

A lo largo de la historia universal, diversos grupos sociales han sido víctimas de otros sectores que poseen más poder. Si bien los factores que pueden distinguirse como base de la dominación fueron modificándose con el paso del tiempo, podemos reconocer que, a partir de la Edad Moderna, se circunscriben principalmente a través del colonialismo, el capitalismo y el patriarcado. La opresión puede reconocerse tanto en el plano social como en una dimensión económica, política, cultural y epistemológica, que causa múltiples efectos como la pérdida irreparable de conocimientos, la invisibilización de costumbres o la discriminación de prácticas religiosas.

La Edad Moderna es uno de los periodos históricos en los que se divide la historia de la humanidad, comprendida entre los siglos XV y XVIII. Existe un consenso por parte de los historiadores acerca de que el inicio de esta época coincide con el “descubrimiento” del continente americano en el año 1492, cuando Cristóbal Colón llega a la isla de Guanahani en las Bahamas, en su intento de encontrar una nueva ruta comercial que uniese Europa con India, cruzando la vastedad del Atlántico.

Siguiendo a Enrique Dussel, al hablar de descubrimiento se aborda el hecho desde una perspectiva única, la de los dominadores, *la del <<yo europeo>> para el cual el <<otro>> era <<algo>> que solo cobraba sentido por haber sido descubierta. Lo que <<antes>> hubiera sido, no tiene importancia alguna* (DUSSEL, 1998, pp. 483). Actualmente, esta concepción de los hechos es fuertemente cuestionada por diversos autores, ya que rechazan esta mirada eurocentrista, la cual desacredita múltiples perspectivas, sobre todo, la de los pueblos originarios que ya se encontraban política, económica, religiosa y culturalmente organizados siglos antes de la llegada del hombre blanco a estas tierras.

Este trabajo tiene como objetivo principal profundizar acerca de cómo la lógica colonialista representa una forma de opresión. En un primer momento, buscaremos identificar cómo la invención de América

fue la base para el reordenamiento de la historia mediante el análisis de la idea de América Latina del autor argentino Walter Mignolo y su influencia en la construcción de la modernidad. En su libro, *La idea de América Latina* (2005), MIGNOLO destaca que América es una invención colonial y recupera las reflexiones de Edmundo O'Gorman acerca de que este hecho *implica la apropiación del continente y su integración en el imaginario eurocristiano* (MIGNOLO, 2005, pp. 28-29). Es a partir del comienzo de la modernidad que el capitalismo y el colonialismo se situaron como ejes centrales de la organización de las sociedades occidentales, pudiendo reconocer sus consecuencias hasta la actualidad, como la apropiación de tierras y la explotación laboral de integrantes de pueblos originarios.

Además, analizaremos el concepto de *raza* desde los aportes de la teoría de la colonialidad del poder del autor peruano Aníbal Quijano, que la comprende como la temática fundamental sobre la cual se asentaron las prácticas colonialistas. Esta noción utiliza una supuesta diferenciación biológica para construir una situación que naturaliza la inferioridad de un grupo, marcando una división entre colonizadores y colonizados, que permite la legitimación de la dominación y la opresión.

Siguiendo esta línea teórica, buscaremos demostrar qué es ser oprimido, para lo cual desarrollaremos la noción de *opresión* desde bell hooks, vinculado a formas de explotación laboral de los pueblos originarios en el Gran Chaco. Para esta autora, estar oprimido quiere decir *ausencia de elección, siendo este el primer punto de contacto entre el oprimido y opresor* (2004, pp. 37-38).

Otro concepto importante en la obra de bell hooks es el de *interseccionalidad*, término creado por Kimberlé Crenshaw, una abogada estadounidense. Esta noción designa la interacción entre género, raza y otras categorías sociales debido a que la autora considera importante tomar en consideración todas estas dimensiones para poder analizar las situaciones de discriminación y marginación que sufren las mujeres negras. Surge dentro de un paradigma que rechaza la forma en la que el feminismo blanco solo toma en cuenta las vivencias de las mujeres blancas de clase media-alta, homogeneizando la opresión de las mujeres.

Con esto, es posible entrever cómo las viejas lógicas colonialistas han ido modificándose y adaptándose para poder seguir vigentes en el actual escenario mundial. Recuperaremos las vinculaciones que Rita Segato construye entre el capitalismo y el patriarcado, compartiendo la postura de Arlette Gautier acerca de que *la colonización trajo*

consigo una pérdida radical del poder político de las mujeres (SEGATO, 2015, p. 86).

La invención de América Latina

En el momento de hablar sobre un hecho, es fundamental reconocer que ninguna palabra es inocente. Cada una de ellas es poseedora de un enorme potencial político que permite entrever desde qué posición se proyecta un determinado discurso. La elección de palabras ayuda a la creación de distintas perspectivas, las cuales están cargadas de historia, aunque a veces esta trate de permanecer oculta. Es nuestra responsabilidad poder reconocer desde dónde nos posicionamos y, de esta forma, poder considerar la existencia de otras historias, otras tramas.

La llegada del hombre europeo al territorio que posteriormente nombraron América, marcó un hito sin precedentes en la historia de la humanidad. Antes del año 1492, este continente no aparecía representado en ningún mapa cartográfico, pero no significa que no estuviese allí todo ese tiempo ni, mucho menos, que sus pobladores no existieran.

A partir de este hecho, se genera un amplio debate acerca de cómo referirse al mismo, pensarlo como un descubrimiento o, como propone el autor argentino Walter Mignolo en su libro *La idea de América Latina*, una “invención” (MIGNOLO, 2005, p. 28). Dos ideas que pertenecen a distintos paradigmas, ya que plantean los hechos desde dos perspectivas que generan diferentes reflexiones.

La noción de *descubrimiento* pertenece a la versión dominante de la historia, la cual interpreta el hecho desde el ojo imperial de los colonizadores, quienes lograron construir un discurso que funcione como lineamiento teórico, epistémico, político, social y religioso, que se sitúe por encima de cualquier otro. Es a partir de ese posicionamiento privilegiado que los europeos comenzaron a clasificar todo lo demás.

Esta mirada trata de ocultar la forma en la que el hombre blanco se abrió paso por estas tierras, aniquilando no solo físicamente a los pueblos originarios que habitaban la región, sino también provocando la invisibilización de sus conocimientos y la destrucción de su cultura mediante la imposición de sus propias costumbres y de la religión cristiana.

Mignolo sostiene que *la idea misma de América Latina es un producto colonial* (MIGNOLO, 2005, p. 61) argumentando que fueron los europeos quienes construyeron su propia clasificación del mundo como

parte de un proyecto geopolítico y evangelizador que sitúa a Europa como centro y referente de desarrollo para el resto de las sociedades.

Este proyecto geopolítico no fue realizado sin violencia. Durante el proceso de colonización, se silenciaron muchísimas otras historias, condenándose otros saberes que se encontraban por fuera de los límites hegemónicos europeos.

En este sentido, la noción de *invención* de Mignolo busca poner en evidencia la perspectiva de aquellos quienes fueron apartados, comprendiendo la idea de América y, sobre todo, la idea de América Latina, como un concepto clave para la construcción de la modernidad, que ubicó a Europa como modelo de progreso, ayudando de esta forma a que se justifiquen la explotación, el control y los crímenes realizados en pos de lograr el orden, el desarrollo y la civilización en América Latina.

Según MIGNOLO (2005), la idea de América no puede ser separada del concepto de *colonialidad*, ya que este continente surge en el imaginario europeo como una extensión de tierra que debía ser apropiada y explotada para poder obtener los numerosos recursos naturales que existían allí. Esto era realizado mediante un sometimiento violento por parte de los colonos a miembros de pueblos originarios, quienes fueron forzados a realizar trabajos pesados en condiciones no compatibles con la integridad humana. Las ganancias obtenidas a partir de lo extraído no eran repartidas entre los trabajadores, sino que eran enviadas a Europa.

El autor reconoce que la colonialidad no es solo ejercida en una dimensión económica, como acabamos de describir, sino que reconoce su influencia en aspectos sociales y políticos, ya que los colonos controlaban la organización de las comunidades sometidas. Además, contempla un control en el plano epistemológico, ya que se vigilaba estrictamente la producción de conocimiento. Debemos pensar estas dimensiones como interdependientes entre sí, ya que un aspecto fundamental en todo lo que fue el proceso de colonización de América es que el hombre blanco sostenía que todos los sistemas o modelos productivos, económicos, sociales, culturales y políticos no europeos eran inferiores, por lo que se justificaba el control en cada uno de los aspectos.

La colonización fue esencial para la expansión del capitalismo, permitió que se impongan las leyes del mercado en sociedades que estaban previamente organizadas de otra manera.

Un claro ejemplo es lo que ocurrió con el pueblo toba, originario de la región chaqueña en Argentina, que tenía una organización propia basada en una fuerte división del trabajo. Tal como comparte el autor argentino PEDRO JORGE SOLANS en su libro *Crímenes en Sangre* (2013), los varones se dedicaban a la caza y a la pesca, mientras que las mujeres se ocupaban de los quehaceres domésticos y del cultivo de zapallos, porotos, batatas, mandiocas, entre otros. Tales cultivos solo se cosechaban para el consumo de la comunidad.

Fue hasta que los europeos descubrieron la existencia del algodón en el Imperio incaico y azteca, y observaron su gran potencial comercial, que decidieron expandir su cultivo por los territorios conquistados. En nuestro país, las plantaciones se desarrollaron en la zona litoral hasta la provincia de Chaco, donde las favorables condiciones climáticas permitieron un extenso crecimiento de la materia prima.

Hacia fines del siglo XVIII, Argentina era uno de los exportadores de algodón más grandes del mundo. Con el gran desarrollo tecnológico y la invención de herramientas para la cosecha en Estados Unidos, los costos de producción en este país se vieron reducidos, causando precios muy competitivos en el mercado internacional. Esto provocó la desaparición casi total de los demás exportadores.

Así, por más de un siglo, Estados Unidos fue el único abastecedor de la industria textil a nivel mundial. Esto persiste hasta el año 1861, momento en el cual se desata la Guerra de Secesión, marcando un fuerte declive en la producción algodonera estadounidense y afectando a uno de sus principales consumidores, Gran Bretaña.

Este escenario paraliza una de las industrias con mayor proyección en Inglaterra, por lo que las empresas textiles se ven obligadas a buscar otros territorios para obtener la materia prima de sus productos. Es así como, a mediados del siglo XIX, se reanuda el cultivo del algodón en nuestro país mediante el desmonte de cientos de hectáreas de bosques nativos, alterando el ecosistema natural, generando una pérdida impensada de flora y fauna autóctona.

Las zonas donde los colonos fijaron su mirada para cultivar la materia prima eran territorios habitados por una gran pluralidad de comunidades aborígenes. SOLANS (2013, p. 25) comparte que, para cosechar el algodón, se precisó de la introducción de los pueblos aborígenes en el capitalismo como mano de obra barata, lo que impulsó la migración hacia las regiones productivas mediante la legislación de

políticas demográficas. Fue así como el territorio del Gran Chaco se estableció como un sector emergente de la producción algodona.

Es esencial reconocer que los países colonizadores, como históricamente lo han sido Inglaterra y el resto de los países europeos, solo contemplan a los territorios como regiones a explotar económicamente. El funcionamiento del capitalismo transita a partir de la ganancia reutilizable para unos pocos, sin reparar en las consecuencias sociales y ambientales que esto pueda llegar a generar.

A su vez, es fundamental identificar el rol que juega el Estado en la explotación laboral y económica de los pueblos originarios. De acuerdo con la investigación realizada por SOLANS (2013), fue durante el gobierno de Alvear en donde se dictaron múltiples políticas que favorecieron la explotación de estas regiones, a la vez que se aceptaron condiciones impuestas por los extranjeros, tales como emplear integrantes de la comunidad aborigen como peones a un costo muy bajo o el de reducir al mínimo las poblaciones para obtener una mayor disponibilidad de tierras.

Hemos elucidado algunos hechos históricos que generaron algunas de las principales formas de opresión hacia los pueblos originarios, cuyo origen ha de remontarse hacia la llegada de los europeos en el año 1492. La idea de América Latina dio inicio, tal como desarrolla Walter Mignolo, a un nuevo capítulo de la historia mundial, reordenando la visión del mundo a partir de la modernidad y la colonialidad; estas últimas establecieron nuevos sistemas de organización social, política y económica, invisibilizando y desapareciendo otras configuraciones que escapaban de la hegemonía europea a la cual se buscaba llegar, y fueron los pueblos originarios los depositarios de esta violencia.

Dicha violencia que se manifestó en el hecho de que los pueblos originarios cada vez tenían menos posibilidades de elección, es decir, cada vez eran más oprimidos.

Reconocer que estamos inmersos en una matriz colonial de más de 500 años de vigencia, que condiciona pensamientos, construcciones sociales, conocimientos y otros aspectos de nuestra cotidianidad es el primer paso para poder dejar de reproducir estos discursos que poseen un gran trasfondo histórico de opresión.

Raza como concepto fundamental para la opresión

Con el comienzo de la modernidad, no solo surgieron el colonialismo y el capitalismo sino también la idea de *raza*, la cual fue utilizada para establecer un sistema jerárquico que sirviera para justificar la dominación imperialista de los pueblos colonizados.

En el año 2000, el reconocido sociólogo peruano ANÍBAL QUIJANO publica su artículo titulado *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (2000), en donde desarrolla que el concepto de *raza* fue el eje fundamental que permitió producir una nueva forma de clasificación social.

Esta noción surge con la aparición de América en el imaginario europeo, facilitando el ejercicio de prácticas colonialistas, haciendo referencia a una *supuesta diferencia en la estructura biológica que permite la existencia de una situación natural de inferioridad de unos respecto a otros, y que desde entonces ha demostrado ser el instrumento de dominación social universal más eficaz de la historia* (QUIJANO, 2000, pp. 778-780).

Esta noción constituye los cimientos de una compleja matriz cultural y social que posibilitó el desarrollo de relaciones de sometimiento entre conquistadores y conquistados, en donde los europeos fueron los que se vieron más beneficiados puesto que se situaron como grupo superior. Es en este punto en donde se funda el eurocentrismo, que es la tendencia a considerar los valores culturales, sociales y políticos del continente europeo como modelo universal. Este poder político funciona como una retroalimentación, ya que les otorgó a los europeos el privilegio de ser quienes narraron la historia “oficial”, la cual a su vez es el discurso que presenta los argumentos que justifican esa supuesta superioridad.

Tal como postula QUIJANO (2000), con la invención de la raza se construyeron y reconstruyeron muchas identidades sociales, ya que antes de que surja la idea de América Latina no existían los conceptos para diferenciar a blancos, negros, europeos, americanos, indios ni mestizos. Estas palabras surgieron por la necesidad de empezar a clasificar a la población, en donde cada una de estas identidades estaba cargada con connotaciones sociales y culturales, valores y prejuicios, además de

que estaban asociadas con determinados roles a la hora de realizar una división de los quehaceres en el trabajo.

Desde el comienzo de América, los europeos asociaron el trabajo no pago con las razas dominadas, puesto que eran consideradas razas inferiores. La existencia de este sistema de clasificación social puede reconocerse en lo que desarrollamos anteriormente con respecto a la situación de explotación laboral que ocurría en la reducción de Napalpí, en donde los pueblos originarios se enfrentaban a durísimas condiciones de trabajo que ponían en peligro tanto su salud física como psíquica.

Esto nos parece un punto interesante para destacar, ya que las reducciones, tal como comparte PEDRO JORGE SOLANS en su libro *Crímenes en Sangre* (2013), no solo tenían como objetivo la utilización de los pueblos originarios como mano de obra barata para poder disponer de todas las riquezas de este suelo, sino que también se buscaba profundizar la dominación que impuso la conquista, provocando un despojo de sus costumbres, sus creencias, su idiosincrasia, su historia.

De esta forma, podemos ver cómo el concepto de *raza* se entrama en un sistema que produce la pérdida de la posibilidad de elección de los pueblos originarios. Entre ellas, las elecciones de costumbres, hábitos, etc.

SEGATO (2013, p. 47), compartiendo con Aníbal Quijano, sostiene que con la fundación del eurocentrismo se formula un nuevo *modo distorsionado y distorsionante de producir sentido, explicación y conocimiento*. A partir de esto, podemos empezar a hablar de un concepto clave en los textos de Quijano, el cual es la colonialidad del saber, que se refiere al control de la producción del conocimiento por parte de los colonizadores.

Este control, enmarcado dentro de un modelo de racionalidad completamente totalitario, tiene como una de sus principales consecuencias el epistemicidio. Reconocemos esta práctica como una forma de violencia epistémica que se comprende como la *descalificación de un conjunto total de conocimientos por considerarlos inadecuados para su tarea o insuficientemente elaborados: conocimientos ingenuos, localizados en la parte baja de la jerarquía, por debajo del nivel requerido de cognición o cientificidad* (SPIVAK, G., 2003, p. 317).

Este discurso ocasiona que se dejen de contemplar muchos saberes de los pueblos originarios por considerarlos construcciones del pasado sin ningún tipo de valor actual, ya que solo otorga presente al

conocimiento científico. De esta forma, se suprimen innumerables formas de saberes comunitarios, ancestrales y no occidentales, con el objetivo de que se conozca, conciba e interprete el mundo en términos de un pensamiento hegemónico colonial.

Como sociedad, debemos garantizar y defender la copresencia de saberes como forma de rechazar el dominio del pensamiento colonial y cualquier otra epistemología general que busque situarse como único discurso legitimador. Es importante reconocer, desde una perspectiva crítica, desde qué lugar construimos nuestras posturas teóricas ya que cualquier punto de vista adoptado representa una posición política.

La opresión, interseccionalidad y capitalismo

La colonización europea no fue solo un proyecto de intervención sobre el territorio-tierra visto desde un sentido geográfico, sino que, siguiendo las ideas de Rita Segato, también supuso un plan de control sobre el territorio-cuerpo de los pueblos que fueron colonizados, en donde específicamente *la violencia contra las mujeres se ha convertido en un objetivo estratégico del nuevo escenario bélico* (SEGATO, 2016, p. 57).

Siguiendo las ideas de Gerda Lerner, historiadora austríaca quien fue pionera en las investigaciones sobre la historia de las mujeres, recuperamos la definición que ella construye sobre el término *patriarcado*. Este refiere a *la manifestación y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia, y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general* (LERNER, 1986, pp. 340-341). De acuerdo con la autora, esta situación no implica que las mujeres no tengan ningún tipo de poder, sino que la tarea reside en escudriñar minuciosamente las diferentes formas de expresión que toma el patriarcado, el cual muchas veces trata de pasar lo más desapercibido posible.

Lerner busca reconstruir en su libro, *La creación del patriarcado* (1986), cómo fue que esta forma de organización social fue formándose y mutando hasta llegar al presente, en donde podemos reconocer su presencia en todas nuestras instituciones. Destaca que el registro del pasado de la raza humana es solo un registro parcial, ya que quienes fueron responsables de seleccionar, examinar y dejar plasmados los acontecimientos han sido en su mayoría varones (LERNER, 1986). Podemos comprender que esto lleva a una suerte de invisibilización de las interpretaciones que las mujeres hayan podido realizar de la Historia,

la cual se basa en la existencia de diversos factores que sostenían la idea de que las mujeres eran inferiores y que pertenecían a los hombres.

Es esta misma lógica sobre la cual nos hemos referido a lo largo de todo el artículo. En base a ella, se ha perpetuado la opresión de diversos grupos por considerarlos inferiores. Lerner sostiene que la esclavitud fue la *primera forma de institucionalización de dominio jerárquico en la historia humana* (LERNER, 1986, p. 122) y que fue posible gracias a construcciones mentales previas que nacían a partir de la existencia previa de dinámicas de subordinación de las mujeres en la sociedad.

Quizás a simple vista resulta un poco difícil relacionar luchas tan distintas como puede parecer la lucha del movimiento feminista y la de los pueblos originarios. El punto que las une es la génesis de una misma intención: resistir ante el paradigma colonial, capitalista, racista, clasista y patriarcal presente en todas las construcciones sociales.

Son muchas las autoras que han expuesto cómo distintos discursos feministas encubren formas específicas de opresión, tal como el feminismo blanco estadounidense. Una de ellas es Gloria Jean Watkins, más conocida como bell hooks, quien fue una activista social estadounidense y una gran referente dentro del feminismo negro. En sus libros, aborda cómo la raza, el género y la clase interactúan conformando distintos modos de restricción del comportamiento de las mujeres.

En su artículo *Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista* (1984), bell hooks remarca que históricamente el feminismo blanco estadounidense ha tenido como foco principal de lucha los problemas de las mujeres blancas de clase media-alta, quienes lograron dominar el discurso de este movimiento al ser quienes poseían una mayor cantidad de recursos y el acceso a los medios de información.

El discurso del feminismo blanco, guiándose bajo el principio de que “todas las mujeres están oprimidas”, encubre formas específicas de opresión producidas por el clasismo y el racismo, los cuales no son contemplados ya que no son ellas quienes lo sufren. La autora rechaza esta homogeneización de la mujer desde una perspectiva de mujer blanca y rica, ya que no representa en lo absoluto los problemas de cientos de otras mujeres.

Para bell hooks, estar oprimido implica una *ausencia de elección* (HOOKS, 2004, p. 37), refiriéndose a que la opresión no es algo universalmente homogéneo, sino que es distinto en función de las diferentes razas y grupos humanos.

Esto implica la existencia de diversas esferas sociales, económicas y culturales en donde las mujeres pueden ver limitado su comportamiento de alguna u otra forma. Es probable que se tenga posibilidad de elección dentro de una esfera mientras que en otra no, mientras que esta situación puede no ser la misma que para otra mujer, quien encuentre una ausencia de elección en otros ámbitos. No obstante, no se debe creer que por no poseer restricciones extremas no se está siendo oprimida, pues este es uno de los mecanismos del sistema patriarcal que tiende a operar de una manera sutil para poder camuflarse.

La posición teórica de bell hooks se encuentra estrechamente ligada con el concepto de *interseccionalidad*, acuñado por Kimberlé Crenshaw en el año 1989, quien lo comprende como la interacción entre las dimensiones de género, raza, clase y otras categorías sociales a partir de su análisis sobre las experiencias de mujeres negras en donde estas son discriminadas y marginalizadas, experiencias que no pueden ser explicadas como resultado de un único factor (CRENSHAW, 1989). Crenshaw es una de las intelectuales que influyó en la teoría feminista de la década de 1980, siendo muy reconocida dentro de la investigación de temáticas como raza y género.

Consideramos que el concepto de la *interseccionalidad* es crucial a la hora de comprender diversas situaciones de exclusión, discriminación y marginación, ya que permite analizar diversos factores de opresión que confluyen en una misma problemática. Es por esta misma razón que es una herramienta destacable para ser considerada a la hora de promover la creación de políticas públicas que tengan como objetivo proteger a grupos vulnerables, como es el caso de las mujeres aborígenes.

De acuerdo con el artículo titulado “Mujeres Indígenas”, publicado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, las mujeres pertenecientes a pueblos originarios deben luchar contra múltiples modos de discriminación, los cuales las exponen a violaciones de derechos humanos en los ámbitos sociales, económicos, culturales y políticos de su cotidianidad. Algunos de los obstáculos con los que se topan son relacionados con escasas oportunidades laborales y con la dificultad de acceso a centros de salud, centros educativos y servicios sociales.

En este punto, la existencia de un Estado presente que garantice el pleno ejercicio de los derechos y que abogue por la erradicación de la violencia estructural existente en nuestra sociedad, de forma tal que incluya a las mujeres indígenas en el proceso de generación de políticas guber-

namentales que aseguren su desarrollo social integral, es fundamental. De esta manera, se las reconoce como sujetos activos de derecho al tener en cuenta sus propias perspectivas, su identidad cultural, sus creencias y otras particularidades que presenten sus realidades.

La interseccionalidad también nos otorga un marco teórico para comprender cómo el colonialismo se encuentra entrelazado con otras formas de violencia, con los cuales interactúan dinámicamente construyendo un enorme sistema de opresión. Una de las principales características del colonialismo es que a lo largo de la historia ha ido evolucionando y transformándose a través de distintos mecanismos, algunos más evidentes que otros.

Tal como destaca WALTER MIGNOLO: *el imperialismo puede recibir nombres diversos, pero siempre conlleva alguna forma de colonialismo: es difícil imaginar un imperio sin colonias, aunque las colonias adoptan distintas formas en distintos momentos históricos* (2005, p. 33). Esto puede evidenciarse en que si bien muchas de las colonias existentes en nuestro continente, las cuales atendían a los intereses políticos y económicos de potencias europeas, ya han logrado sus independencias, actualmente muchos de estos países considerados del “Tercer Mundo” dependen económicamente de las antiguas potencias, que siguen controlando el mercado mundial con sus monedas (como por ejemplo, debido a deudas con instituciones financieras internacionales, como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial).

Otra forma de imperialismo puede reconocerse con respecto al hecho de que el enfoque médico científico se sitúa como modelo dominante a la hora de abordar los procesos de salud, enfermedad y atención, tal como destaca la autora SILVINA BUFFA (2013). Esta perspectiva responde a la defensa de un determinismo biológico que busca reducir la complejidad del ser humano en una explicación meramente biológica, otorgando importancia solo al saber médico y desplazando a un plano secundario cuestiones relacionadas al contexto social, económico y político de la persona que padece un malestar¹.

¹El determinismo biológico fue ampliamente trabajado por el biólogo y filósofo Richard Lewontin. En su texto *No está en los genes* (1987), el autor critica el uso de la biología como ideología ya que reconoce que las ideas dominantes de una sociedad particular coinciden frecuentemente con las ideas de la clase dominante de dicho grupo, la cual es el sector de la población que más recursos económicos posee.

Según Lewontin, esta perspectiva busca afirmar que la naturaleza humana está determinada por los genes, sosteniendo que cualquier acción humana es consecuencia

Dicho modelo no considera que exista ninguna práctica que pueda producir una alteración realmente significativa dentro del sistema, lo cual representa una postura cómoda frente a los profundos problemas sociales que podemos encontrar en nuestro mundo actual, ya que, por ejemplo, se estaría justificando la violencia patriarcal.

En cuanto a la presencia de la lógica patriarcal en todas las instituciones y ámbitos de nuestra cotidianidad, la autora y antropóloga argentina Rita Segato ha reflexionado sobre las cuestiones de desigualdad de género y relaciones de poder a lo largo de su amplia trayectoria bibliográfica.

Para la autora, *el patriarcado es la estructura política más arcaica y permanente de la humanidad, la cual moldea la relación entre posiciones*. A su vez, destaca que la expresión patriarcal-colonial-modernidad describe al patriarcado como principal apropiador del cuerpo de las mujeres y de este como primera colonia (SEGATO, 2016, pp. 18-19).

Respecto a esta posición, encontramos puntos en común entre Segato y Lerner, ya que ambas autoras acentúan la antiquísima vigencia del patriarcado. Por esta razón, consideramos necesario enfatizar que el patriarcado, de acuerdo con investigaciones realizadas por LERNER (1986), encuentra sus inicios en el *estado arcaico*, y desde ese momento ha ido mutando su forma de una manera flexible a los requerimientos de cada período histórico.

El patriarcado, como uno de los sistemas más profundamente instaurados en el mundo actual, es parte fundante de muchas de nuestras construcciones sociales y políticas, por lo que es importante remarcar la forma en la que posteriormente el capitalismo lo ha implementado como parte clave de sus articulaciones, apropiándose de él, reforzándolo y sistematizándolo, ya que, si bien no surgieron en un mismo momento, han resultado ser los aliados perfectos.

En su libro *La Guerra contra las Mujeres*, Rita Segato revisa la reestructuración del escenario bélico actual, en donde atribuye que, debido a factores vinculados al mercado económico global, diversas políticas gubernamentales y cambios en el propio sistema patriarcal, se ha otorgado una centralidad al cuerpo femenino (SEGATO, 2016, p. 59). Esto refiere a que actualmente se utiliza la violencia y la tortura sistemática de

inevitable del funcionamiento químico de las células. Este discurso es utilizado para justificar las desigualdades sociales que se observan en las sociedades capitalistas, puesto que, si toda la existencia humana se encuentra determinada por la biología, entonces las desigualdades existentes son inmodificables.

mujeres como parte de la estrategia deliberada de guerra de distintos países para poder humillar y destruir al pueblo enemigo.

Segato, además, comparte la postura de Arlette Gaultier respecto a que *la colonización trae consigo una pérdida radical del poder político de las mujeres* (SEGATO, 2015, p. 86), ya que promovió la “domesticación” de las mujeres en funcionalidad a la empresa patriarcal-colonial. Esto puede observarse en relación con la existencia de dos tipos de esferas que implican una división sexual del trabajo, en la que por un lado es posible encontrar una esfera pública, la cual es productiva y pertenece a los hombres; mientras que, por el otro lado, se encuentra una esfera privada, vinculada a las tareas domésticas, en donde se encuentran las mujeres.

Esta invisibilización de las tareas domésticas como una forma de trabajo más bien reproductivo y no remunerado encuentra sus cimientos históricos en los discursos patriarcales que han logrado naturalizar e interiorizar en todas las personas que existe una “inclinación natural” por parte de las mujeres para realizar este tipo de actividades.

Con la incorporación de las mujeres al mercado laboral, el sistema patriarcal capitalista aún sigue encontrando la forma de seguir perpetuando diferencias entre hombres y mujeres en beneficio propio. Una investigación realizada por el INDEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos) basado en datos de la Encuesta Permanente de Hogares (EPH) expone que, en nuestro país, durante el primer trimestre del año 2023, las mujeres ganaron en promedio un 25% menos que los varones por la misma tarea. Por esta razón, es importante la sanción de políticas económicas con perspectiva de género que ayuden a disminuir la brecha salarial.

En relación con todo esto, SEGATO (2017) reflexiona sobre que debe ocurrir un profundo cambio dentro del paradigma del productivismo con respecto a la concepción del trabajo y en cómo se otorga un valor monetario al trabajo de las mujeres, ya que aún se sigue hablando en términos funcionales al capitalismo. Así, la interseccionalidad nos muestra cómo el imperialismo produce grupos oprimidos, los cuales por su raza, género y clase social tienen casi nulas posibilidades de elecciones.

A modo de conclusión

A lo largo del presente artículo, hemos desarrollado cómo la lógica colonialista representa una forma de opresión, la cual se expresa en las más variadas configuraciones. Por medio de un recorrido histórico, es

posible entrever cómo esta ha sabido transformarse para permanecer vigente hasta nuestros días.

En un primer momento, logramos demostrar cómo la idea de América Latina, del autor argentino Walter Mignolo, es fundamental para poder comprender cómo este influyó en la reestructuración del panorama mundial a partir de la colonización y de la conformación de la modernidad, entendiendo este momento histórico como una instancia esencial para la expansión del capitalismo (que fue relacionado con los hechos de explotación laboral y económica realizada por parte del hombre blanco europeo hacia los miembros de los pueblos originarios en nuestro continente).

Luego, en una segunda oportunidad, identificamos cómo la aparición del concepto de *raza* permitió la clasificación de la población mundial basándose en diferencias biológicas, diferencias que carecían de un sustento real. Esta noción, según Aníbal Quijano, se establece como el instrumento de dominación universal más eficaz de toda la historia, puesto que la raza encarna a todo el sujeto y a su grupo, capturando todas las relaciones humanas, saberes y valores en una escala jerarquizada.

Esta jerarquización de saberes produce que muchas de las producciones teórico-epistemológicas de determinados grupos, los cuales se encuentran en lo más bajo de la pirámide social, se vean apartados de la luz pública, quedando despojados de consideración y credibilidad. El resultado de este mecanismo es el *epistemicidio*, concepto atribuido al sociólogo portugués Boaventura de SOUSA SANTOS (2009), quien lo comprende como una *dimensión de la exclusión*, resultado de los procesos de opresión y explotación, en donde debido al rechazo a grupos sociales específicos, se excluyen sus prácticas y sus conocimientos elaborados. Este mecanismo implica la destrucción de saberes por no cumplir con las exigencias de la hegemonía europea, que representan al grupo dominante y que, desde su lugar privilegiado, organiza y administra los saberes considerados válidos.

Por último, buscamos elucidar cómo son algunas de las nuevas expresiones de la opresión, recuperando los aportes que varias autoras feministas realizan acerca del sistema patriarcal, capitalista y colonialista que atraviesa nuestra vida en comunidad. Entre ellas, el concepto de bell hooks de *opresión* como ausencia de elección, que muestra que no es algo universalmente homogéneo, sino que debe ser comprendida en función de diversas esferas. A su vez, Kimberlé Crenshaw, con la formu-

lación de su teoría de la interseccionalidad, nos brinda un marco teórico valioso para poder comprender cómo diversas categorías y sistemas interactúan en la exclusión de las mujeres aborígenes. Por último, a partir de los aportes de Gerda Lerner y Rita Segato, reco-nocemos la forma en la que el colonialismo se apropia de las prácticas y construcciones patriarcales para seguir reproduciendo múltiples formas de dominación hacia las mujeres.

La reflexión final se acerca con la intención de invitar a revisar los discursos pertenecientes a las ideologías dominantes, las cuales operan en favor de la construcción de una única epistemología, aniquilando a su paso diversos saberes, valores, construcciones sociales y culturales al no reconocerlos dentro de los límites de racionalidad que establece este mismo paradigma totalizante. El objetivo es defender la copresencia de los mismos, reivindicando las prácticas y conocimientos que durante tantos años han sido invisibilizados.

Bibliografía

- bell hooks. (1984/2004). *Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista* (pp. 33-50) Publicado en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficante de sueños.
- BUFFA, S. (2013) *El enfoque antropológico en el estudio de los procesos de salud- enfermedad – atención: principales contribuciones y desafíos*. Ponencia elaborada para Concurso de Cargo Prof. Adjunto en Cátedra Antropología Cultural, Contemporánea y Latinoamericana. Facultad de Psicología. U.N.C. 2013.
- CIDH: Mujeres Indígenas. (s.f.). Mujeres-indígenas. <https://cidhoea.wixsite.com/mujeres-indigenas>
- Círculo de Bellas Artes. (2017, 11 mayo). Rita Laura Segato: «El patriarcado es un tema central para mantener el edificio de los poderosos» [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=wdc0YCwW3Yk>
- CRENSHAW, K. (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics* (pp. 139-167) University of Chicago Legal Forum: Iss. 1, Article 8.
- DUSSEL, E. (1998). *¿Descubrimiento o invasión?* (p. 483) Concilium. *Revista Internacional de Teología*. Número 220. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/145.1984_espa.pdf

- LERNER, G. (1986). *The Creation of Patriarchy*.
<http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA1917191X>
- LEWONTIN, R.C.; Rose, S; Kamin, L.J. (1987). *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. Editorial Crítica.
- MIGNOLO, W. (2005). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Editorial Gedisa.
- QUIJANO, A. (1999). *Que tal raza*. Ecuador debate, 48, (pp. 141-151)
<https://biblat.unam.mx/hevila/e-BIBLAT/CLASE/cla157209.pdf>
- QUIJANO, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*.
- QUIROGA MARTÍNEZ, M. (2023). *Por qué es tan difícil achicar la brecha salarial de género en Argentina*—UNCiencia. Recuperado a partir de <https://unciencia.unc.edu.ar/economia/por-que-es-tan-dificil-achicar-la-brecha-salarial-de-genero-en-argentina/>
- SEGATO, R. (2013). *Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder* (pp. 35-67) En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros.
- SEGATO, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda* (2a. ed.). Prometeo Libros.
- SEGATO, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Recuperado a partir de <http://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/jspui/bitstream/123456789/148/1/RCIEM129.pdf>
- SOLANS, P. J. (2013). *Crímenes en sangre: la verdad sobre la masacre de Napalpí*. Sudestada De Bolsillo.
- SOSA SANTOS, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.
- SPIVAK, G. C. (2003). *¿Puede hablar el subalterno?* (pp. 297-364). En *Revista Colombiana de Antropología*, 39.
<https://doi.org/10.22380/2539472x.1244>

La opresión del cuerpo bajo una lógica colonialista, capitalista y patriarcal

Remedi, Victoria

A partir de la llegada de los europeos a América en 1492, se iniciaron procesos de conquista sumamente violentos de los pueblos originarios y de sus tierras en pos de la colonización. Durante estos procesos, las poblaciones indígenas que habitan el continente fueron sometidas a diversos modos de opresión por parte de los conquistadores, que buscaron ocupar sus tierras y utilizar sus cuerpos como mano de obra barata. De esta manera, los pueblos originarios fueron forzados a dejar atrás sus costumbres, creencias, cultura y estilo de vida para integrarse a la lógica del sistema dominante capitalista.

Esto fue lo que sucedió en la región de Napalpí en Chaco al iniciarse los primeros cultivos de algodón en la zona a partir de 1556. Desde ese entonces, la forma de vida de las sociedades tobas y mocovíes comenzó a verse interrumpida por las sociedades capitalistas-colonialistas. La explotación de las tierras para la producción del algodón, así como también de los aborígenes que habitaban esas tierras, que fueron utilizados como mano de obra barata, continuó durante muchos años más. Años en los que la industria algodonera argentina se posicionó como una de las más importantes del mundo, hasta verse bruscamente interrumpida por los avances tecnológicos en 1793. Sin embargo, luego, a mediados del siglo XIX y a raíz de la Guerra de Secesión, la producción de cultivos algodoneros se reinició en el país, por lo que la explotación de las tierras y de los indígenas continuó. Posteriormente, en 1911, se inició la llamada *reducción de Napalpí*, con el objetivo de civilizar a los indios por medios “más pacíficos”, para introducirlos a la cultura hegemónica mediante la educación y el trabajo. Esto fue abriendo paso a que el 19 de julio de 1924, ocurriera la *masacre de Napalpí*, el brutal hecho que acabó con la vida de más de doscientos tobas y mocovíes (SOLANS, 2013).

En este sentido, en el presente artículo abordaré la opresión del cuerpo, para dar cuenta del modo en que las sociedades que se posicionan como superiores/hegemónicas, regidas por una lógica colo-

nialista, tienden a buscar “el progreso” (en términos capitalistas) a costa de la explotación de los cuerpos y de las tierras de los pueblos originarios. Tomando el concepto de *opresión* de bell hooks (2004), quien lo define como ausencia de elección, detallaré las formas en que los pueblos originarios fueron sometidos, revelando la interdependencia existente entre las opresiones de raza, clase y género (esta última en la situación particular de las mujeres pertenecientes a los pueblos originarios).

De esta manera, el objetivo principal del artículo es demostrar cómo a través de la acción conjunta de capitalismo y colonialismo (y patriarcado), las sociedades dominantes oprimieron a los pueblos originarios. Específicamente, pretendo demostrar que la lógica colonialista deshumaniza a los pueblos originarios, al punto de justificar procesos de sometimiento violentos, por no seguir las formas de vida impuestas por el sistema dominante. Para esto, analizaré cómo el sistema somete, oprime y busca eliminar los cuerpos físicos de los pueblos originarios, así como también sus costumbres y conocimientos. Y detallaré las formas de violencia que las sociedades colonialistas-capitalistas, bajo una lógica patriarcal, utilizaron para someter a las mujeres tobas y mocovíes, profundizando la opresión a la que se vieron expuestas.

Deshumanizar para someter

La historia de América Latina, desde la llegada de los colonizadores, se basa en una repetición sistemática de explotación de los pueblos originarios y sus tierras, así como de invisibilización y deslegitimación de sus conocimientos y creencias. El sistema dominante rechaza aquellas formas de vida que no siguen sus valores y, lejos de aceptar esta diversidad, busca homogeneizar toda cultura a través de prácticas extremadamente violentas.

Para SOLANS (2013, pp. 41-42), el caso de los pueblos toba y mocovíes no fue la excepción. Previo a la conquista de sus tierras, estos pueblos vivían en libertad, por fuera de la lógica capitalista, bajo su propio sistema de valores. Una vez al año, en agosto, las tribus del Gran Chaco se reunían para festejar la cosecha de la algarroba madura durante el *qa'apaxa*; allí se lograban acuerdos políticos, territoriales, sociales y económicos con los aportes que hacía cada tribu. Asimismo, las tribus exponían sus normas morales en relación con la vida doméstica y el matrimonio. Además de estos acuerdos, se compartían anécdotas y se bailaba; cuando se acababan los alimentos también se organizaban

grupos de pescadores que iban a practicar el *sha'augoc* (pesca en gran cantidad) y al regresar, preparaban sus pescados y sus frutos para que el pueblo reunido los recibiera con danzas y alegría.

Sin embargo, las reducciones indígenas, implementadas por la sociedad dominante, hicieron que los aborígenes debieran renunciar a sus hábitos nómades y cambiar su sistema de vida para integrarse a la lógica del mercado capitalista:

quienes vivieron en la reducción se levantaban sin sol y enfilaban hacia el algodonal. Iban todos. Abuelos, hombres, mujeres y niños. Los muy chicos salían en brazos desayunando un trozo de pan. Cuando hacía frío se notaba. Andaban descalzos. La cosecha no se interrumpía hasta que el sol se escondía. Al mediodía comían rápido lo que había. Antes de regresar al rancho pasaban por la administración, donde dejaban la cosecha. Caían fundidos, dormidos hasta el otro día, que empezaban de nuevo. Con el tiempo, los aborígenes empezaron a darse cuenta de que no pescar o no irse al monte les generaba malestar. Se enfermaban de tristeza (SOLANS, 2013, p. 53).

En este sentido, resulta interesante el planteamiento de Rolnik (recuperado a partir de BARDET, 2018) sobre la existencia de una brújula ética y una brújula moral. Esta última tiene como norte *un sistema de valores, imágenes, palabras, etc., que funciona con el sujeto y su manejo de las formas sociales* (p. 112). El problema surge cuando una sociedad, en este caso la occidental capitalista dominante, quiere imponer a todas las culturas su brújula moral, ignorando la existencia de otros sistemas de valores, como ocurrió en la Reducción de Napalpí.

Además de la brújula moral, existe también una brújula ética guiada por los saberes del cuerpo, aquellos que permiten descifrar la propia experiencia del mundo a través de los afectos (entendidos como los efectos de las fuerzas de la biosfera en el cuerpo). Así, siendo el norte de la brújula ética los saberes del cuerpo, es que Rolnik apela a estos para *socavar individual y colectivamente el régimen dominante* (p. 110). En el caso de los pueblos tobas y mocovíes, su brújula ética estaba orientada por su afinidad con el entorno natural, mientras que su brújula moral se guiaba por una gran participación de la vida en comunidad.

Cuando los aborígenes víctimas de la Reducción de Napalpí fueron forzados a adaptarse al sistema de vida de la sociedad capitalista se vieron obligados también a abandonar no solo *su* brújula moral sino también la brújula ética. Esto hizo que dejaran de guiarse por sus saberes del cuerpo, renunciando a su profunda conexión con la naturaleza y su vida en libertad y que por consecuencia cayeran enfermos de tristeza.

De esta manera, queda en evidencia que la sociedad dominante considera como único sistema de vida posible y válido el propio; y todo aquel que no se adecúe a sus principios y valores, es visto como *no civilizado*.

El hecho de catalogar a las sociedades que escapan a la forma de vida del sistema dominante como *no civilizados*, tiene un sentido. Y es que, como menciona FERNÁNDEZ (2009), para que ciertas prácticas de violencia existan, es necesario que se inferiorice, discrimine y fragilice al grupo social que está siendo oprimido. Estos procesos de inferiorización, discriminación y fragilización actúan como naturalizaciones que constituyen invisibles sociales, de modo que solo se victimiza a aquel colectivo que se percibe como inferior, para así poder legitimar todos los actos de discriminación hacia el mismo.

Con la intención de dominar a estos *no civilizados*, fue que se llevó a cabo durante los años 1907-1912, el operativo militar “movimiento pacificador”, en el que la extrema violencia de quienes integraban este movimiento llevó a que se matara a más de 8000 nativos:

los coroneles Teófilo O'Donnell, Enrique Rostagno, Manuel Obligado y Julio Saráchaga utilizaron todo lo que tenían a su alcance para eliminar indios. Eran militantes del odio hacia los nativos.

Fueron realmente herejes. Crueles a un extremo imposible de imaginar. Eran las expresiones más acabadas del sadismo. Fueron responsables directos y participaron con sus propias manos de los crímenes que se cometieron durante los cinco años que duró el operativo militar. En ese período, 1907-1912, fueron literalmente masacrados los caciques Sobiakay, Solinki, Ynatochi, Santiaguito, Coyhaique y Piedrabuena (SOLANS, 2013, p. 31).

Para intentar dejar atrás la brutalidad extrema que caracterizó el período del movimiento pacificador, se creó la Sociedad Protectora de

indios, cuyo objetivo fue *atraer, amparar y civilizar a los indígenas de la República Argentina que se hallaban aún en estado salvaje o de tribu por medio de la educación y el trabajo* (SOLANS, 2013, p. 47). Esto es un claro ejemplo de cómo esta sociedad dominante buscó imponer su cultura. Para lograrlo, implementó las reducciones indígenas con la intención de tener un trato más pacífico con los indios. Sin embargo, a pesar de que las reducciones no representaban el mismo nivel de violencia física que las matanzas, sí reproducían el odio y el rechazo hacia la cultura de los pueblos originarios; ya que:

la reducción, además del sometimiento material, planteó un desarraigo espiritual en el aborígen. Lo despojó de costumbre, de creencias, de cultura y de pasado. Y si partimos de la interpretación de que las personas se construyen a partir de un vínculo histórico-social, está claro que con el despojo de sus creencias se los deshumanizó (SOLANS, 2013, p. 48).

Así, siguiendo a Preciado (ROLNIK, 2019), queda en evidencia el modo en que los procesos de opresión colonial y capitalista capturan la vitalidad de las personas, reduciendo su subjetividad a una experiencia limitada como sujetos, y neutralizando la complejidad de cómo las fuerzas del mundo impactan en el cuerpo; en pos de construir una identidad individual, que ignora la riqueza y la diversidad de las influencias externas en el proceso de construcción de las identidades.

Que el sistema dominante promueva un estilo de vida sin conexión con la naturaleza y basado en el individualismo no es inocente. Tiene una razón, y es que, a los grandes empresarios, a los colonizadores y a todos aquellos que sostienen la lógica colonialista-capitalista bajo la cual el mundo se mueve, no les beneficia la vida en comunidad, y aún más, les asusta. Les asusta porque saben que en la comunidad se encuentra la resistencia, se produce la lucha. Fomentan una vida en la que cada sujeto se ocupe simplemente de sí mismo, sin pensar en el otro porque quieren sujetos dormidos, que no se organicen ni se revelen frente a este orden opresor y que solo sirvan a los fines productivos. Además, deslegitiman las culturas que mantienen una conexión profunda y ancestral con la naturaleza, para poder explotar sus recursos con mayor facilidad y sin objeciones.

Por otra parte, resulta importante profundizar en la situación particular de las mujeres tobas y mocovíes, ya que ellas se encuentran en la base de la pirámide de opresión, al ser sometidas por cuestiones de raza, clase y género; demostrando la interdependencia que existe entre los sistemas de opresión colonialistas, capitalistas y patriarcales. Como menciona bell hooks (2004), estar oprimido/a implica una ausencia de elección, este es el primer punto de contacto entre el oprimido y el opresor. Y las mujeres de los pueblos tobas y mocovíes estaban oprimidas en estos tres sentidos, sin posibilidad de elección alguna.

Es decir, aquellas mujeres pertenecientes a los pueblos tobas y mocovíes fueron triplemente oprimidas durante la reducción y la matanza de Napalpí. Bajo una lógica colonialista, fueron forzadas a abandonar su estilo de vida para adoptar el de la sociedad dominante; a la vez que sus conocimientos y creencias fueron deslegitimados. Bajo una lógica capitalista, fueron usadas como mano de obra barata, trabajando en la cosecha de algodón en condiciones de semiesclavitud. Pero, además, bajo una lógica patriarcal, fueron abusadas, violadas y sometidas sexualmente por su condición de mujer.

En este sentido, y como dice SEGATO (2016), resulta interesante prestar atención a la cuestión del género al analizar los procesos de colonización, y darle la importancia teórica y epistémica que merece, entendiéndolo como una categoría central que permite esclarecer todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de los pueblos originarios que son captados por el nuevo orden colonial moderno.

Y es que el propósito que mueve a todo proceso colonialista, capitalista y/o patriarcal responde al mismo paradigma de opresión, sometimiento y conquista. Ya sea de las tierras, los recursos, las fuerzas (re)productivas o el cuerpo mismo. Por esto, es necesario un abordaje integral, que tenga en cuenta todos estos aspectos a la hora de estudiar dichos procesos, para, una vez comprendido que todo proceso de opresión responde a la misma lógica, encontrar nuevas formas de vivir que escapen a esta lógica dominante.

Asimismo, evidenciando la interrelación entre las opresiones de género, raza y clase; es importante no solo tener en cuenta el género a la hora de hablar de colonialismo, sino también tener en cuenta el colonialismo (y el capitalismo) a la hora de hablar de género. Es imprescindible dejar atrás el feminismo hegemónico, con su carácter etnocéntrico y universalizador que homogeniza a las mujeres, a la vez que invisibiliza a otras diferencias constitutivas de la subjetividad. En

contraposición con este feminismo blanco, occidental y heterosexista, es que surge la necesidad de un feminismo poscolonial e interseccional que busca revelar otras formas de opresión, derrumbando la idea una opresión común a todas las mujeres, idea anclada en un sistema patriarcal percibido en términos ahistóricos (POMBO, 2011).

Siguiendo la idea de un feminismo poscolonial e interseccional, resulta pertinente lo expuesto por MALDONADO-TORRES (2008, como se citó en RAIN RAIN y MUÑOZ ARCE, 2017) con respecto a una propuesta descolonizadora para la sociedad toda. Dicha propuesta “consiste en la búsqueda de una transformación radical de las formas hegemónicas de poder, ser y conocer, esto es, un giro des-colonial”; ya que, siguiendo a bell hooks (2004), cualquier grupo que crea que la liberación es sinónimo de igualdad con los hombres blancos de la clase dominante, en verdad, solo perpetúa la explotación y la opresión de los otros. Para dejar de reproducir las políticas de opresión y explotación, es necesario escapar a las formas impuestas por el sistema dominante y crear formas nuevas de conocer; porque *la racionalidad dominante se vale de la ciencia para sus propósitos de eternización del modelo imperial-colonial* (FIGUEROA, 2021, p. 60). Por lo tanto, para acabar con dicho modelo regido por la lógica colonial-capitalista, se debe pensar por fuera de este.

Conclusión

A lo largo del artículo, se ha trabajado con la opresión sufrida por los pueblos tobas y mocovíes, que fueron víctimas de una historia que se repitió a lo largo de la conformación del territorio nacional, una historia de saqueos y brutal masacre de los pueblos originarios por habitar territorios y poseer recursos de utilidad para el progreso del país, un progreso configurado bajo una óptica capitalista.

La intención era demostrar cómo a través de la acción conjunta de capitalismo, colonialismo y patriarcado, las sociedades dominantes oprimieron a los pueblos tobas y mocovíes.

Para acercarse a esto, se profundizó en las formas de vida de estos pueblos, que vivían por fuera de la lógica capitalista, y que fueron forzados a adaptarse al estilo de vida de la sociedad dominante cuando iniciaron las reducciones indígenas en 1911. El propósito de estas reducciones era civilizar a los indígenas por medio de la educación y el trabajo, dejando en claro que cualquier cultura que no siguiera el estilo de vida que los colonizadores pretendían imponer, sería catalogada

como *no civilizada*. En consecuencia, se dio un sometimiento material, además de un desarraigo espiritual en el aborigen (SOLANS, 2013). Esto claramente impactó de manera negativa en la salud mental de los tobas y los mocovíes que, al perder su conexión con la naturaleza, comenzaron a enfermar de tristeza.

Por otra parte, se expuso la triple opresión a la que se vieron sometidas las mujeres tobas y mocovíes, víctimas del colonialismo, del capitalismo y del patriarcado. Y se hizo hincapié en la necesidad de un abordaje integral a la hora de estudiar estos procesos de opresión. Es fundamental tener en cuenta la cuestión del género al analizar los procesos de conquista y colonización; como así también, tener en cuenta al colonialismo (y al capitalismo) a la hora de hablar de género.

Por último, resulta importante plantear y adoptar propuestas superadoras, que se revelen frente a la lógica hegemónica dominante y tengan en cuenta la interdependencia existente entre las opresiones de género, raza y clase. De esta manera, uniendo luchas, se encontrarán cada vez más alternativas que se opongan a las formas de pensar y de actuar que el sistema dominante ha impuesto.

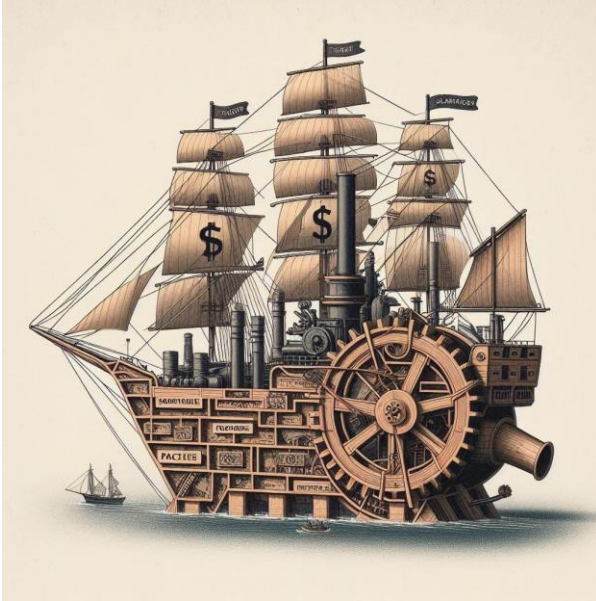
Bibliografía

- BARDET, M. (2018). *¿Cómo hacemos un cuerpo? Entrevista con Suely Rolnik*. 8M. *Constelación feminista ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?* Tinta Limón.
- BELL HOOKS. (2004). *Mujeres negras. Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficante de Sueños.
- FERNÁNDEZ, A.M. (2009). *Las lógicas sexuales: Amor, política y violencias*. Nueva Visión.
- FIGUEROA, S.M. (2021). *La ecología de los saberes y la multitud plebeya como trascendentales de una ciencia solidaria y popular. Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur*. Vol. III. Núm. 1. 2021.
- POMBO, M.G. (2011). *La organización del trabajo doméstico y de cuidados no remunerados en mujeres migrantes procedentes de Bolivia: posibles lecturas desde el feminismo poscolonial* (pp. 30-51). En Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (Ed.), *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Ediciones Godot.

- RAIN RAIN, A., MUÑOZ ARCE, G. (2017). *Epistemología mapuche e intervención comunitaria: aportes a la justicia cognitiva desde el trabajo social*. En Meschini, P.; Hermida, M. E. Trabajo social y descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social. EUDEM. 2017. (pp. 322-348).
- ROLNIK, S. (con Preciado, P.B). (2019). *Esferas de la insurrección: Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón.
- SEGATO, R.L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- SOLANS, P.J. (2013). *Crímenes en sangre: La verdad sobre la masacre de Napalpí*. Editorial Sudestada.

¿Qué papel jugaron el colonialismo y el capitalismo en la masacre de Napalpí?

Solfanelli Arrigoni, Lucia



Ese 19 de Julio de 1924, sangriento, cuando esos hombres blancos, shegua lapagaic kabemaic, mataban y mataban desde un aparato que volaba. Aquellos labios de aquellas bocas con aquellas dentaduras. Aquellos hombres blancos, shegua lapagaic kabemaic, hombres blancos con gafas negras, que miraban y se reían desde arriba (SOLANS, 2013, p. 10).

En Latinoamérica, se han llevado a cabo masacres históricas en nombre del descubrimiento de nuevos horizontes sobre terrenos llenos de riquezas naturales y culturales. Para reflejar esto de manera clara, en el libro se toman experiencias de vida contadas en primera persona, con la piel erizada y los dolores de un recuerdo.

El capitalismo y el colonialismo fueron dos corrientes conceptuales que, de forma separada, aunque unidas, fueron el puntapié inicial para la delimitación histórica de jerarquías políticas, económicas, religiosas, culturales, identitarias, etc., basadas en supuestas diferencias de raza, género, clase, etc. Sus esfuerzos dieron como resultado un sistema agrietado: por un lado, el hombre rico, blanco, europeo, héroe, sabio, pulcro, y, por el otro lado, el indio, tonto, salvaje. Asimismo, se asigna el rol de opresor al hombre blanco y se reserva el de oprimido al indio, dando lugar a una verdadera masacre.

La burguesía propietaria de la época se constituyó por los descendientes europeos que ocupaban cargos en el estadio nacional y las fuerzas militares. A diferencia de estos, los indígenas de la zona no tenían la necesidad de pertenecer al mercado capitalista. Vivían en comunidades organizadas alrededor de una economía circular, bajo el principio de trabajar la tierra para abastecerse y no con el objetivo de acumular riqueza.

En 1924, se dio la ocupación. SOLANS (2013) plantea que la reducción previa a la masacre surgió cuando el capitalismo empezó a afianzarse en el territorio mediante la posesión de tierras, recursos naturales y la fuerza laboral barata, obligando a los indígenas de la zona a trabajar bajo la denominación de peones rurales, trabajando de sol a sol, mal alimentados, sin dormir, bajo la acción de un propietario que los manejaba y trataba como a bestias.

A continuación, se presentan tres aspectos principales de KARL MARX (1867/1975) de su obra *El Capital*. En primer lugar, el modo de economía válido para los burgueses, es decir, la forma celular de la economía, según la cual toda estructura que no esté dentro de esta no es productiva ni necesaria. Por otro lado, la comparación entre la concepción de los pueblos indígenas y la burguesía sobre la tierra y el trabajo en esta. Mientras que los primeros conciben a la tierra como un medio de suministro de alimento, un pilar para sus tradiciones y un ente cultural, el sistema capitalista la piensa únicamente como un medio de trabajo. En tercer y último lugar, el concepto de plusvalía relacional,

vinculado al reclamo por mejores salarios por parte de las comunidades de la zona que trabajan la tierra.

A su vez, tomaremos a MARIÁTEGUI (1968), quien postula el problema del indio como un problema ético y moral basado en el concepto de *raza*. Esta fue la herramienta que utilizaron los colonizadores para justificar el genocidio, la toma de tierras y la sustitución de su economía tradicional por un régimen colonial con bases extranjeras.

En su trabajo *Europa, modernidad y eurocentrismo*, ENRIQUE DUSSEL (2005) presenta una filosofía sobre la Europa moderna, su historia y la modernidad como concepto. El eurocentrismo pretende ubicar a Europa en el *centro* de la modernidad, como un universal. Su superioridad fue fruto de la acumulación de riqueza, experiencia, conocimientos y territorios que acopiaron en la conquista de Latinoamérica.

Los indios caían sin vida, o heridos, unos encima de otros, en aquella escena horrorosa, imposible de narrar, en la que el ruido de la fusilería se mezclaba con la gritería infernal de asaltantes y asaltados. Maidana y Gómez pretendieron repeler la agresión en un gesto heroico (DUSSEL, 2005, p. 100).

Este es un fragmento del testimonio de la masacre que ilustra en formato de relato en primera persona lo que Dussel propone, como hay una respuesta a la justificación del mito de la modernidad: lo moderno es superior, es parte de un sistema civilizatorio que busca incorporar a las personas de las sociedades “periféricas” reeducándolas para que ingresen en la praxis del bien. Este trabajo es arduo y al sacrificio de luchar, lo hace el héroe civilizador que batalla con violencia o no contra los indios barbáricos.

Tanto el concepto de *capitalismo* como el de *colonialismo* juegan un rol esencial en la masacre de Napalpí porque la sinergia de ambos fue el medio por el cual los Estados nacionales, junto con las Fuerzas Armadas y la Iglesia, justificaron sangre, muerte y dolor como sacrificio de la modernización de los pueblos “atrasados”.

En este trabajo, se pretende demostrar y categorizar el rol del colonialismo y el capitalismo como conceptos en la masacre de Napalpí. Para ello, se definirán ambos conceptos y luego se retomarán los aportes

de Enrique Dussel sobre modernidad y colonialismo. Finalmente, se identificará en Karl Marx el concepto *capitalismo* y se buscará examinar desde Mariátegui el problema del indio.

Un análisis crítico de la conquista moderna de Napalpí

*Como Colón no entendía lo que decían, creyó que no sabían hablar.
Como andaban desnudos, eran mansos y daban todo a cambio de nada,
creyó que no eran gentes de razón.*

*Y como estaba seguro de haber entrado al oriente por la puerta de atrás,
creyó que eran indios de la India.*

*Después, durante su segundo viaje, el Almirante dictó un acta
estableciendo que Cuba era parte de Asia.*

*El documento del 14 de junio de 1494 dejó constancia de que los tripulantes de
sus tres naves lo reconocían así; y a quien dijera lo contrario se le darían cien
azotes, se le cobraría una pena de diez mil maravedés y
se le cortarían la lengua.*

El notario, Hernán Pérez de Luna, dio fe.

*Y al pie firmaron los marinos que sabían firmar
(Eduardo Galeano, 2005).*

El anterior es un extracto de *Caras y Caretas* (Galeano, 2005), un fragmento del autor donde comienza preguntando: *¿Cristóbal Colón descubrió América en 1492? ¿O antes que él la descubrieron los vikingos? ¿Y antes que los vikingos? Los que allí vivían, ¿no existían?*, este “descubrimiento” como una máquina, una institución que solo vio un negocio en tierras ajenas, que en función de obra de calidad para con esos hombres que eran salvajes y hablaban y actuaban sin sentido, con un Dios verdadero y una modernidad cultural que llevaban como verdad y bandera como forma de justificación, para que nadie se corra de su línea el sistema de armas militarizado “bendice la violencia del poder”.

Como sostiene MATHIEU DE LLINAS (2007), actualmente se reconoce de manera constitucional la preexistencia étnica de los pueblos originarios donde se garantiza el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; a la par que se reconoce la posesión y la propiedad comunitarias de las tierras que ocupan. Esta propiedad comunitaria que se reconoce a las comunidades con personería jurídica no puede ser vendida, transmitirse y tampoco es apta para gravámenes o embargos.

Para los orígenes de la posesión o del derecho de propiedad, deberíamos remontarnos de manera inevitable al marco histórico, social y político en el que se desarrolla la lucha por los dueños históricos de la tierra frente a quienes pretenden usurparla. El capitalismo y el colonialismo llegaron a América y penetraron en el desarrollo del campo tanto por la vía democrática como por la “vía prusiana”, expropiando y entregándolos.

Enrique Dussel en *Europa, modernidad y eurocentrismo* (2005), construye dos conceptos de *interpretación* sobre la “Europa moderna”, la modernidad. En el primero (donde se establece su base en un eurocentrismo claro), la modernidad es planteada como una emancipación civilizatoria de una humanidad “inmadura”, a la cual Europa salva siendo un punto de partida de cómo “madurar” una población salvaje, y debido a que los fenómenos que están por fuera de este modelo del bien necesitan de Europa como moldeador para explicar su proceso y llegada al “nuevo mundo”. En el segundo (y desde un sentido mundial), España es la primera nación, es el centro de la historia y ella abre la primera etapa del mercantilismo mundial.

Para el autor, la centralidad de Europa en la historia mundial es la determinación fundamental de la modernidad. Cuando en 1492 se asienta como el centro, asienta a su vez a las demás culturas “periféricas” justificándose en el etnocentrismo europeo moderno como el único centro que puede pretender identificarse con lo universal y logrando así, de una vez, asentar las bases sólidas de la modernidad. Este proceso se llevó a cabo confundiendo la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como el centro.

La conquista latinoamericana servirá así, para DUSSEL (2005), como el trampolín con el cual sacan una ventaja determinante con respecto a sus antiguas culturas antagónicas. Su superioridad fue fruto de la acumulación de riquezas, experiencias, conocimientos y territorios que acopiaron. Estableciendo de esta manera a América Latina como la cara dominada, expropiada, explotada, encubierta, “la otra cara”. Para justificar esto, se forma una praxis irracional de violencia que para el autor se fundamenta mediante un mito que se sostiene en siete puntos:

- 1) *La civilización se autocomprende como superior y desarrollada* (p. 49). La civilización es Europa y los europeos, los que encarnan la cultura moderna del momento que es evolucionada y perfecta. Son instruidos, blancos, saludables y educados.

- 2) *La superioridad obliga a quienes no son bárbaros, primitivos, rudos, a desarrollar a quienes sí lo son en forma de exigencia moral* (p. 49). Como forma de una clara superioridad de los europeos que se topan con la barbaridad de una sociedad que para ellos es la definición de lo no desarrollado, deben como forma religiosa guiarlos a estos salvajes en el camino del bien, tanto así que, aunque sea mediante la violencia y el odio, deben destruir todo lo que para ellos es del mundo viejo para poder hacer su mundo moderno ideal.
- 3) *El proceso educativo debe ser el seguido por Europa* (p. 49). La forma de desarrollar a quienes son primitivos es mediante la educación. Los blancos, y ahora dueños, hacen currículos educativos sobre cómo hacer que estos indios se alineen a lo desarrollado. ¿Cómo? Justamente, eliminando. Se elimina la cultura, la lengua, la religión, la realidad. Se les enseña una lengua, tradiciones, formas de vestir, de caminar, de hablar, qué consumir, qué no consumir, cómo dormir y adónde, dónde vivir, se les enseña que el rey es el superior y su rey es Dios, a quien deben respetar y venerar.
- 4) *Como el bárbaro se opone a este proceso se puede ejercer en último caso la violencia si esta fuese necesaria (la guerra justa colonial)* (p. 49). En forma de resistencia, el bárbaro se opone a la destrucción de sus tierras y su cultura. Se levanta ante la imposición clara e insistente del hombre blanco a desarrollar algo que para ellos es su vida y su realidad. En respuesta a esto, el europeo puede (y debe) reprimir lo más violentamente que pueda para corregir a los pobres salvajes que no entienden sobre lo desarrollado. Para justificar esto, la masacre, la violación y la destrucción son las banderas que porta Europa en la guía de estos salvajes al nuevo mundo moderno.
- 5) La dominación produce víctimas, la violencia es inevitable. La violencia interpretada como un acto inevitable y con un sentido en especie de ritual como un sacrificio: el héroe moderno de la civilización es el salvador de esos bárbaros indios, para el “moderno”.
- 6) *El primitivo tiene la culpa por oponerse al proceso civilizatorio y a la modernidad* (p. 49). Por no querer moverse de su comida cargada de barbarie, el indio se opone al proceso sanador que se le presenta para poder acoplarse de una vez en la nueva modernidad, al Dios y la cultura que están dentro de esto [...] esa oposición solo genera que el salvador en posición de héroe responda (como mejor pueda) con violencia o sin ella al hecho de que el bárbaro salga de su salvajismo para entrar al nuevo mundo. Por eso mismo:

- 7) *Son inevitables los sufrimientos y sacrificios de la modernización de los pueblos atrasados* (p. 49), el carácter civilizatorio de la modernidad, se interpretan como inevitables sufrimientos o sacrificios de la modernización de los otros pueblos “atrasados”.

En cuanto a los indígenas, MARIÁTEGUI (2007) afirma que:

La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los “gamonales” (p. 26).

Cuando el capitalismo se expande en Europa, el señor feudal se posiciona como un terrateniente, que no solo tiene la propiedad de la tierra, sino que también decide explotarla para ampliar sus riquezas; de modo contrario a este, el siervo fue el instrumento de producción que no generaba, no acumulaba, solo trabajaba la tierra, pero tenían la misma raza.

El feudalismo, para el autor, fue una cuestión de hombres de la misma raza, con diferencia de clases, ya que unos hombres blancos eran feudales terratenientes y otros hombres blancos, sus siervos. Haciendo un paralelismo, el autor nos lleva a América Latina, y hace una comparación sobre estos problemas: el problema en el feudalismo se basa en quién es el dueño de la tierra, mientras que, en América, el gamonal oprime a los y las indígenas a través de la religión, la cultura, la economía, la producción, la supuesta moralización, etc., y justifica todo lo anterior con la violencia de las Fuerzas Armadas y la justicia.

Los indígenas de la zona chaqueña vivían sin la necesidad de pertenecer al mercado capitalista. Tenían una economía propia de subsistencia y no compendian los valores de la fuerza del trabajo como lo interpretaban las culturas eurocentristas y racionalistas tradicionales (SOLANS, 2013, p.21).

En pretensión única de enriquecimiento y de cacería apasionada en búsqueda de valor de cambio, el capitalista obliga al obrero a poner en movimiento las fuerzas de trabajo que pertenecen a su cuerpo

(brazos, manos, piernas y cabeza) a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza de “forma útil”. Es decir, su producto es un valor de uso: un material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. Se opera sobre la naturaleza en el exterior y se transforma, esto sería básicamente transformar su propia naturaleza. La tierra es, de esta forma, el primer arsenal de medios de trabajo y el obrero trabaja bajo el control del capitalista, a quien pertenece el trabajo de aquel (Marx, 1867/1975).

La reducción surgió cuando el capitalismo empezó a afianzarse en el territorio chaqueño. A la posesión de las tierras había que sumarle fuerza laboral barata. Entonces la historia volvió a cambiar para los nativos: no había que exterminarlos, solo domesticarlos (SOLANS, 2013, p. 46).

En una raza de costumbre y de almas agrarias, como es la indígena, el despojo constituye una disolución moral y material; su tierra es su vida, y es donde se funda toda su alegría. Por ende, trabajan en ella con sus manos, su aliento, su religión. La destrucción de esta economía es una de las *responsabilidades menos discutibles del coloniaje* (MARIÁTEGUI, 2007, p. 43). El régimen colonial al indio no solo le arrebató la tierra, sino que también le destruyó su cultura y su economía mediante el régimen colonial capitalista. Por esto, la suposición de que el problema del indígena es únicamente étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas sirve al occidente blanco para su obra de expansión y de conquista. La exclusión es la explotación económica, política, literaria, religiosa y social que sufren los y las indígenas.

Bibliografía

- DUSSEL, E. (2005). *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*. En E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso.
- GALEANO, E. (2005). *Caras y caretas*. Brecha.
- GALEANO, E. (1991). *Ser como ellos*. Siglo XXI.
- MARIÁTEGUI, J. C. [1928] (2007). *El problema del indio*. En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho.

- MARX, K. [1867] (1975). *Capítulo I: La Mercancía; Capítulo II: El proceso de intercambio; Capítulo III: El dinero, o la circulación de mercancía. En El Capital. Crítica de la economía política. Libro Primero. El proceso de producción del capital. Tomo I, Vol. I. Siglo XXI.*
- MARX, K. [1867] (1975). *La mercancía. La forma de valor. En El Capital. Crítica de la economía política. Libro Primero. El proceso de producción del capital. Tomo I, Vol. III. Siglo XXI.*
- MATHIEU DE LLINAS, Mabel. (2007). *El Derecho a la Tierra. Posibilidades y limitaciones para las comunidades rurales.* INCUPO.
- SOLANS, P. J. (2013). *Crímenes en sangre: La verdad sobre la masacre de Napalpí.* Sudestada.

CAPÍTULO III

GENOCIDIO Y EPISTEMICIDIO



Develando la herida: la relación entre epistemicidio y genocidio

Re, Lucía

Napalpí es una región del Chaco que fue testigo de atrocidades cometidas por hombres blancos, ricos y poderosos, que buscaban apropiarse del algodón y las tierras pertenecientes a los aborígenes. Cientos de tobas fueron víctimas de este exterminio planeado, que aún hoy en día, sigue teniendo repercusiones sobre dichas tierras.

Este no es el único que se ha dado en el territorio argentino, sino que existen múltiples pueblos que han sido víctimas de este tipo de matanzas a lo largo de la historia, tales como las de Pozo del Cuadril (San Luis, 1878), Apeleg (Chubut, 1884), Rincón Bomba (Formosa, 1947), entre otros. Todos estos no han sido hechos aislados y excepcionales, sino que son producto de un plan sistemático que tuvo desde el comienzo las mismas intenciones: erradicar todo rastro indígena.

La exterminación física, el confinamiento, el trabajo de mano de obra barata, y la aniquilación de sus culturas menospreciadas por los grupos privilegiados intelectuales, fueron estrategias para la homogeneización de estos grupos. Identificar estos sucesos se vuelve crucial para reconocer a este proceso como un genocidio.

Con ideas tales como “civilizar el país”, se promovía transformar el perfil cultural y demográfico de los habitantes por medio de la difusión de la educación, como así también, se buscaba expandir e integrar el territorio a través de la ocupación productiva de las tierras. Se ejecutaron campañas militares formuladas con total precisión, que se realizaban de forma periódica, con una persistencia en la forma en que se tomaban decisiones.

De esta manera, se promovía un modelo de racionalidad totalitaria que desacreditaba conocimientos. Disfrazándose de neutralidad, se asumió una postura objetivante que intentaba homogeneizar. Así, no se reconocía a todos los saberes que no fueran regidos por sus normas, definiendo, así, los límites de aquello que era considerado como conocimiento.

A su vez, esta clase de pensamiento a la que Sousa SANTOS (2010) denomina abismal, es la que divide la realidad social en dos mundos diferentes por medio de líneas radicales: “este lado de la línea” y “otro lado de la línea”. Todo lo que queda dentro de esta última desaparece como realidad, se convierte en no existente, es excluido.

De esta forma, se promovió el epistemicidio, que invalida conocimientos indígenas, populares y urbanos, imponiendo un pensamiento hegemónico a través de la violencia, la prohibición y el racismo. Así, se retrató a los saberes de estas personas como una falta de desarrollo, se les negó la condición de sujetos y productores de conocimiento y cultura. Este tipo de ideas culminan inevitablemente en masacres tales como las del pueblo toba.

Es justamente el pensamiento occidental moderno el que se presenta como cómplice de estas masacres, quien lleva a epistemicidios, y, por ende, a genocidios.

Por otro lado, en el año 1948 se realizó por primera vez la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio, instrumento de derecho internacional que codificó por primera vez el delito de genocidio. Según esta, el genocidio puede ocurrir tanto en tiempos de conflicto armado como en períodos de paz. Conforme al Artículo II de esta, se define como la perpetración de un crimen con la intención de aniquilar total o parcialmente a un grupo étnico, nacional, racial o religioso. Sin embargo, no contempla los grupos políticos ni el llamado “genocidio cultural”.

A su vez, dentro de sus principios, se encuentra la prohibición del genocidio, así como la obligación de prevenir y castigar este acto. Por lo que, como parte del derecho tradicional internacional, estas obligaciones son vinculantes para todos los Estados que hayan convalidado dicho instrumento de derecho internacional nacido en 1948.

Argentina es uno de los tantos países que forma parte de este convenio realizado en Ginebra. Sin embargo, se encuentra muy lejos de respetar todos sus postulados. En primer lugar, porque aún se siguen dando estos genocidios dentro del país, no como una matanza propiamente dicha, sino más bien como crímenes cometidos por ignorancia hacia la existencia de poblaciones pertenecientes a estos pueblos. En segundo lugar, porque muchos de estos sucesos no son considerados genocidios, y los que lo son, raramente son juzgados de la forma correcta.

Es decir, el no reconocimiento de estas masacres trae consigo la impunidad de los responsables, la negación de derechos para las comunidades indígenas afectadas, y lo que es peor y aún más preocupante, la repetición de errores, el olvido, lo que podría llevar a políticas y acciones similares en el futuro, perpetuando la injusticia y el sufrimiento.

Debemos comprender que nuestras principales herramientas para combatir estos sucesos son la memoria y el uso de un pensamiento crítico y reflexivo. Lo que nos ayudará a exponer aquellas narrativas sesgadas y/o falsas sobre los eventos ocurridos y, así, poder avanzar hacia la reparación de estas injusticias históricas, comprendiendo que reconocer el daño pasado es el primer paso para lograr la reconciliación.

Este trabajo tiene como principal objetivo revelar de qué manera los conceptos *genocidio* y *epistemicidio* se encuentran entrelazados, intentando comprender de qué manera se dieron los hechos tanto en Napalpí como en otros pueblos.

En primer lugar, haremos una síntesis de las masacres más grandes de nuestro país, intentando encontrar puntos en común entre ellas, resaltando aquellos sucesos claves que llevaron a dichas matanzas. Para ello, describiremos los principales hechos vividos por distintos pueblos y el accionar del Estado argentino. En segundo lugar, mostraremos los diferentes debates actuales sobre la categoría genocidio, explicando los diferentes significados de este, relacionándolo con situaciones propias de Napalpí. Por último, elucidaremos el concepto de *epistemicidio*, explorándolo en sus diferentes versiones en la historia del pueblo toba y analizándolo, junto al concepto de *genocidio*, como dos ideas indisociables.

Esperamos lograr destacar la importancia de identificar la interconexión entre epistemicidio y genocidio debido a que se refuerzan mutuamente en el contexto de la opresión sistemática a las minorías.

El nacimiento de un término y la negación de las masacres: el genocidio indígena y el desconocimiento estatal en Argentina

La historia de la humanidad ha tenido grandes masacres a lo largo de su historia. Sin embargo, no fue hasta después de la Segunda Guerra Mundial que nos hemos planteado que era necesaria una nueva denominación para las mismas. Es decir, tuvo que suceder un exterminio de magnitudes inmensas para que podamos tomar conciencia de la

gravedad y la trascendencia de dichos desastres. El concepto de *matanza* quedaba muy pequeño al lado de la significación que habían tenido dichos sucesos. No eran simples asesinatos, sino que detrás de estos se encontraba un valor mucho más profundo: un plan sistemático para acabar con todo aquel rastro de determinado grupo.

Fue Raphael Lemkin, jurista polaco, quien acuñó por primera vez el término *genocidio*. Un neologismo que logró formar a partir de la asociación de dos palabras: *geno* (sustantivo griego, que significa pueblo, tribu, raza) y *cidio* o *cide* (sufijo del latino que significa matar). Lemkin definió genocidio como *un plan coordinado, comprensivo de diversas acciones, con el propósito de destruir los fundamentos esenciales de la vida de grupos nacionales y de aniquilar los grupos en sí* (LEMKIN, 1944, p. 80), como se citó en Enciclopedia del holocausto, s.f.).

Así, entendemos que el genocidio no se limita a la simple matanza de personas, como ocurre en los conflictos armados. Se caracteriza por un plan organizado y compartido entre los perpetradores para destruir las características esenciales de vida de grupos sociales específicos, como naciones, religiones, etnias o razas.

TRIVIÑO (2014) afirma que, en lugar de dirigirse contra individuos en su condición individual, las acciones del genocidio van dirigidas contra ellos como miembros de un grupo. A diferencia de la guerra tradicional, donde los blancos suelen ser los ejércitos y los soberanos, el objetivo del genocidio es la destrucción de grupos humanos en su totalidad, en todas las áreas de sus vidas sociales y culturales.

Muchas veces, la idea de genocidio nos parece foránea al ser humano, parece que fuera algo ajeno a lo nuestro, como si los perpetradores del mismo fueran unos escasos personajes, locos y únicos. Creemos que no seríamos capaces de hacer algo de tal atrocidad y, de esa manera, monstrificamos a aquellos que lo llevaron a cabo. Además, lo vemos como si nunca se fuera a repetir, como si hubiéramos aprendido la lección. Pareciera que después de 1945 no existieron más genocidios.

Por desgracia, esto no es así, SARAIVA (2011) afirma que el genocida es tan humano como cualquiera de nosotros, cualquiera de sus víctimas. Además, plantea que, para entender completamente el genocidio, es crucial comprender qué significa el concepto de *delito contra la humanidad*. Estos delitos van más allá de afectar solo a las víctimas directas; afectan a toda la humanidad, incluso al perpetrador. Esto se debe a que al degradar a otro ser humano, el perpetrador también se

degrada a sí mismo. La degradación humana no solo afecta a la víctima, sino que también corroe la humanidad dentro del perpetrador.

Fue recién en el año 1948 que el genocidio comenzó a considerarse un crimen legal. Las Naciones Unidas llevaron a cabo la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio en Ginebra, siendo puesta en vigor en el año 1951. Este es un instrumento de derecho internacional que codificó por primera vez el delito de genocidio. Su preámbulo reconoce que “en todos los períodos de la historia el genocidio ha infligido grandes pérdidas a la humanidad” y que es necesaria la cooperación internacional para “liberar a la humanidad de un flagelo tan odioso”.

En el artículo II de la misma, se define al genocidio como:

cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal:

- a) *Matanza de miembros del grupo;*
- b) *Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo;*
- c) *Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial;*
- d) *Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo;*
- e) *Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo.*

Además, la Convención explicita que los Estados que forman parte deben tomar medidas para prevenir y castigar el delito de genocidio, incluida la promulgación de leyes pertinentes y el castigo de los responsables (específicamente, serán castigados el genocidio, la asociación, la instigación directa y pública y la complicidad a cometer el mismo).

La definición de *genocidio* se compone de dos aspectos clave: los actos físicos realizados y la intención detrás de ellos. Identificar esa intención es especialmente difícil. Para que se considere un genocidio, es esencial demostrar que los perpetradores tenían la intención específica de destruir físicamente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso. La destrucción cultural o la dispersión de un grupo no son suficientes, aunque pueden ser consideradas como crímenes contra la humanidad. Es la intención específica lo que hace que el genocidio sea único. Además, el tratado asegura que para que se considere un geno-

cidio, es fundamental establecer que las víctimas fueron atacadas deliberadamente (no como algo aleatorio), debido a su pertenencia real o percibida a uno de los cuatro grupos protegidos por la Convención. Esto implica que el objetivo de la destrucción debe ser el grupo en sí mismo, o incluso una parte de él, pero no los miembros como individuos (Organización de las Naciones Unidas, 1949).

Hasta el día de hoy, son 150 Estados los que forman parte de dicha convención entre los cuales se encuentra Argentina. Uno pensaría que, una vez firmado el tratado, no se producirían más genocidios en el territorio, y que aquellos que fueron llevados a cabo con anterioridad, fueron juzgados correctamente. Sin embargo, la situación en el país se encuentra muy lejos de ello.

Aquí en América, específicamente en Argentina, hace siglos que se viene produciendo un genocidio permanente. Uno que comenzó con la conquista del continente, y que aún hoy en día sigue con vigencia: el exterminio de todo rastro indígena.

Existen múltiples pueblos que fueron víctimas de esta situación, entre los cuales encontramos a Pilagá, Abipón, toba, charrúa, mocoví, mapuche, entre tantos otros.

Por ello, afirmamos que nuestro país se encuentra muy lejos de respetar todos los postulados de la convención. En primer lugar, porque aún se siguen dando estos genocidios, tanto como una matanza propiamente dicha, o bien, dada por la ignorancia hacia la existencia de poblaciones pertenecientes a estos pueblos. En segundo lugar, porque muchos de estos sucesos no son considerados genocidios, y los que lo son raramente son juzgados de la forma correcta.

Es a partir de aquí que nos encontramos con la problemática de que es o no considerado un genocidio. Para muchos, entre ellos, el Estado, las matanzas hacia los aborígenes no pueden ser definidas como tales. Para afirmar esto se basan en supuestos que conforman discursos de poder y que funcionan como un mecanismo legitimador de las mismas.

Por un lado, afirman que la matanza aborígen fue dada de forma irregular, no en un momento histórico exacto, sino a lo largo de muchos años. Por ende, no existiría una continuidad entre los distintos acontecimientos. Es decir que no se relacionarían entre sí, por consiguiente, no responderían a un plan común.

También sostienen que los hechos ocurridos no fueron producidos a partir de un plan sistemático, como lo fueron los trenes, los campos de

concentración y las cámaras de gas en el holocausto de la Segunda Guerra Mundial, sino que fueron algo más “azarosos”; cada uno tuvo sus características particulares, se pueden encontrar algunos escasos puntos en común.

Por último, argumentan que las cifras de muertes fueron exageradas o mal interpretadas, sugiriendo que las muertes fueron el resultado de conflictos armados, enfermedades o causas naturales, y no de una política deliberada de exterminio.

O bien, insisten en que la cantidad de víctimas es muy pequeña. Como si fuera solamente una cuestión de números, o solo importaran las cifras. Si fueron uno o un millón es absolutamente lo mismo, la intención de hacer desaparecer todo rastro del indio estaba presente. Pero parece que, si no se cuenta con una escala masiva de asesinatos, el episodio no se toma en cuenta.

Muchas veces se considera que referirnos a las matanzas de aquellas épocas a través de la palabra genocidio es incorrecto, porque es un término moderno que en esos momentos no existía, y que expresa puramente cómo entendemos hoy a dichos sucesos.

Sabemos que el concepto de *genocidio* es relativamente nuevo, y que sus elementos definitorios son difíciles de precisar. Sin embargo, podemos decir que el término no solo abarca hechos a partir de 1945, sino que incluye y reconoce otros sucesos del pasado como lo son las masacres indígenas.

Las acciones que hoy etiquetamos como genocidas ya eran reconocidas como crímenes en el momento en que ocurrieron. Por lo que estos supuestos no tienen bases lógicas para negar su existencia. Por ello, consideramos que son genocidios.

Ahora bien, ¿por qué decimos que el Estado es uno de los cuales niega el genocidio aborígen? Por un lado, las instituciones que llevaban a cabo las reducciones, campos de concentración y las masacres propiamente dichas, eran instituciones estatales, como la policía, los militares. Entonces, más allá de que cada una de estas tenga su propia gestión, se encontraban dirigidas por el Estado.

Por lo que la violencia ejercida no provenía solamente del contexto de las instituciones, sino que se relaciona con un marco más amplio: la violencia estatal. Esta última se refiere a consecuencias inequívocas y específicas de la acción u omisión por parte de agencias del Estado. En este caso, nos referimos a que el Estado debería haber dispuesto de

dispositivos y actores que anticipen, regulen y ejerzan control sobre dicha fuerza; sin embargo, no fue así.

El Estado se presenta como cómplice de la masacre, no solo por haber llevado a cabo este plan y haber permitido todos sus “excesos”, sino también por negar la existencia del genocidio, desligándose de los delitos mediante estos discursos.

La estrategia del exterminio: trazando la ruta del genocidio

Napalpí es una región del Chaco que fue testigo de atrocidades cometidas por hombres blancos, ricos y poderosos, que buscaban apropiarse del algodón y las tierras pertenecientes a los aborígenes. Cientos de tobas fueron víctimas de este exterminio.

Este no es el único que se ha dado en el territorio argentino, sino que existen múltiples pueblos que han sido víctimas de este tipo de matanzas a lo largo de la historia, tales como las de Pozo del Cuadril (San Luis, 1878), Apeleg (Chubut, 1884), Rincón Bomba (Formosa, 1947), entre otros. Todos estos no han sido hechos aislados y excepcionales, sino que son producto de un operativo riguroso que tuvo desde el comienzo las mismas intenciones: erradicar todo rastro indígena.

Entonces, como se dijo anteriormente, si estamos hablando de una matanza y de que esta conlleva un proyecto estratégico, estamos hablando de genocidios. Más allá de que se hayan dado en distintas partes del país y en diferentes momentos de la historia, en todos ellos se pueden rastrear ciertos factores en común que se repiten en cada uno de los casos. Esto da cuenta de que realmente responden a un plan sistemático, a diferencia de lo que muchos consideran.

A continuación, presentaremos cinco puntos claves que se reiteran en cada una de las situaciones y que llevaron a la masacre de los pueblos. El objetivo es trazar una ruta entre las mismas, surgiendo así los mecanismos recurrentes. LENTON *et. al*, (2011) las llama “huellas de genocidio”, sobre las cuales se refleja el alcance de estos.

En primer lugar, cuando el hombre blanco llegaba a las tierras y se encontraba con agrupaciones indígenas, lo primero que hacía era calificar al indio como un ser inferior. Como un ser sucio, feo, despreciable, inculto, digno de ser denigrado, un sujeto que ha nacido a destiempo, se buscaba constantemente relacionarlo con la animalidad.

Es un otro, subalterno, anormal y extraño, un otro que no comparte las cualidades esenciales con este hombre blanco. VALKO (2010) destaca cómo la biología, la filosofía y la religión brindan el revestimiento ideológico y las excusas necesarias para que este mecanismo de desconocimiento se ponga en funcionamiento.

Debemos destacar que la historia argentina está marcada por una serie de dicotomías que han influido en su desarrollo y en la forma en que se ha entendido a sí misma como nación. Es decir, siempre se buscó la oposición de pares, y una de las más prominentes es la de civilización vs. barbarie. Esta dicotomía se refiere a la lucha entre dos fuerzas opuestas en la sociedad argentina: la civilización representada por el progreso, la educación y la modernización, y la barbarie representada por la violencia, la ignorancia y el atraso.

En este caso, son los hombres blancos quienes se posicionan como civilización, y los indígenas son interpretados como barbarie.

Como segundo punto en común, tenemos la toma de los indígenas como mano de obra barata. Son seres que valen únicamente para ese tipo de trabajos, y no merecen condiciones de vida dignas. No tenían otra opción, no podían elegir si trabajar, para quién hacerlo, no se podían ir de ese sitio. Era una condena sin salida.

SOLANS (2013) explica cómo son reducidos a meros instrumentos del sistema productivo, lo único positivo que ven de la existencia de estos sujetos es el beneficio económico que les trae. Consideraban su presencia totalmente innecesaria, excepto, por supuesto, para realizar trabajos forzados y a bajos costos. Estamos hablando de una esclavitud propiamente dicha, trabajando de sol a sol, sin descansos y sin distinción entre niños, jóvenes y viejos. Los indígenas estaban mal alimentados, con vestimentas precarias y con viviendas hechas de paja. Este sistema esclavista explicitaba sus verdaderos pilares: explotación y corrupción.

En tercer lugar, nos encontramos con la construcción del indio como enemigo de la nación. Como aquel espécimen agresivo, salvaje, malo. LENTON, *et. al.* (2011) explica cómo se le atribuyen características de peligrosidad a través del estereotipo del indio malonero, en donde la violencia es una condición innata de los mismos. Además, recuperando a TRINCHERO (2009), hay un modo de endilgarles una actitud beligerante, como así también la posesión de armas de fuego.

BARTOLOMÉ (2003) expresa cómo los blancos sienten temor frente a la “amenaza india”, que no solo se trata del miedo hacia este malón, sino también de un impedimento de la configuración nacional en términos

de un Estado Moderno, es decir, son vistos como un obstáculo para alcanzar ese ideal de país tan anhelado.

A esto, se le suma la psicosis que, como bien explicó SOLANS (2013), fue sembrada hacia los presuntos malones (cosa que nunca nadie vio y de la que, menos aún, nadie fue víctima), tal psicosis fue fomentada por el gobierno, que utilizaban los hechos más mínimos y aislados para sostener largas campañas intimidatorias.

Entonces, si el aborigen es alguien inculto, denigrable, causante del retraso del país, malonero y peligroso, la única solución a esta “problemática” es la expulsión de este de los territorios y su completa extinción.

Así llegamos al cuarto punto, la desterritorialización del indio, concepto planteado por PÉREZ (2016). Se trata de que ya no es visto solo como alguien inferior, sino también como un intruso, un extranjero del cual hay que deshacerse.

Así, la masacre se presenta como un resultado inevitable frente a los hechos anteriormente mencionados. Desde toldos incendiados, disparos sin cesar, apuñalamientos, hasta secuestros, torturas y violaciones. Las atrocidades cometidas no se quedan solo ahí, una vez dada la masacre comienza la persecución por campos, bosques y otras aldeas. Pareciera que no hay nada que sacie la sed de sangre que tienen estos hombres.

Ahora bien, podríamos preguntarnos: ¿por qué los hombres blancos eliminan esta mano de obra que tantos beneficios les trae? VALKO (2010) explica que la utilizan como un combustible biológico, del que obtienen el máximo rendimiento en el mínimo tiempo posible. Ningún trabajador soporta el ritmo impuesto por esta economía de producción, extraen no solamente la plusvalía, sino también hasta la última gota de su sangre. Consideran a esta mano de obra floja, negligente, de ahí que sea eliminada.

Como último punto, destacamos la negación de lo sucedido. PÉREZ (2016) plantea al silencio y la desmemoria como mecanismos recurrentes del perpetrador. Arrojan al pasado a los indígenas, y utilizan este pasado como un dispositivo para excluirlos, no solo de la comunidad nacional, sino también de su narrativa.

VALKO (2010) afirma que es aquí desde donde surgen los discursos hegemónicos anteriormente desarrollados, porque es necesaria alguna teoría convincente, algún pretexto persuasivo que permita librarse de la culpa de lo sucedido. Además, resaltamos que el genocidio no

existe sin la complicidad de la mayoría, por eso es por lo que existe una búsqueda constante de la impunidad. Esto explica también porque muchas veces se habla de “pacificación” y no de genocidios, es una forma de encubrir los delitos.

Este discurso trae consigo la idea de su supuesta extinción, lo que vuelve otra vez a esta falta de reconocimiento que tienen. Más allá de que las intenciones de la masacre hayan sido eliminar al total de la población, claramente no fue posible, por lo que, en distintos territorios, sigue habitando una pequeña cantidad de indígenas. Entonces, si hablamos de extinción, tenemos ignorancia, discriminación y más injusticias.

Esto también refleja los blancos existentes en la historia y en la educación, cayendo en una omisión histórica, plagada de sesgos y estereotipos, careciendo casi en su totalidad de una perspectiva indígena.

Por otro lado, esta negación se presenta como un obstáculo en la búsqueda de paz, porque si se niega lo sucedido, se está negando la propia identidad aborígen. TRAVERSO (2007) define a la memoria como algo que estructura las identidades sociales, inscribiéndolas en una continuidad histórica y otorgándoles una significación y una dirección. Sin memoria, no surge la identidad.

Luego de recorrer los cinco puntos que consideramos homólogos en cada uno de los acontecimientos, podemos concluir afirmando que estas masacres no fueron un hecho aislado, sino episodios extremos que demuestran hasta dónde puede llegar la violencia. Fueron la consecuencia de una práctica recurrente del poder político y económico, por lo que cada uno de estos “pasos” demuestra cómo responden a un plan sistemático ejecutado por el Estado.

Epistemicidio y genocidio: dos términos entrelazados

Desde el siglo XVI, las distintas ciencias se vieron marcadas por el modelo de racionalidad que perseguían. SOUSA SANTOS (2010) explica cómo a partir de entonces, surgió un enfoque de pensamiento científico que reconoce la existencia de diferentes enfoques internos, pero que se diferencia claramente y se aparta activamente contra dos formas de conocimiento no científico (y, por lo tanto, consideradas irracionales) que podrían ser potencialmente disruptivas e invasivas: el sentido común y las disciplinas conocidas como humanidades o estudios humanísticos

(que incluyen, entre otros, estudios históricos, filológicos, jurídicos, literarios, filosóficos y teológicos).

Siendo un modelo de pensamiento global, esta nueva racionalidad científica también puede considerarse totalitaria, ya que niega el carácter racional de todas las formas de conocimiento que no se rigen por sus principios epistemológicos y sus reglas metodológicas.

Con respecto a lo sucedido en Napalpí, no quedan dudas de cuál es la postura que toman aquellos hombres blancos que llegaron a las tierras chaqueñas. Los aborígenes debieron dejar sus hábitos y forma de vida:

—*Nos sacaron las tierras de los antiguos. Prohibieron cazar, prohibieron pescar, prohibieron algarrobera. Prohibieron salir del Chaco —agregó Machá.*

—*¿Qué era eso que llamaban progreso y civilización? ¿Para qué sirve? Para prohibir. Para que duela el pecho. Para herir a los dioses [...] (SOLANS, 2013, p. 83).*

Los gringos jamás se molestaron en saber cuáles eran sus tradiciones, su manera de vivir. Despreciaron todo lo que se relacionaba con ellos, jamás se interesaron en comprender el significado que tenía el algodón y el bosque: representaban la vida misma. Convivían con armonía junto al ambiente, tenían una economía de subsistencia que conservaba el equilibrio de este. Podrían haber aprendido muchas cosas de ellos, pero para esos hombres blancos, todo lo que podía provenir de los tobas era insignificante, era tachado como simples creencias: no se adaptaba a ese modelo totalitario, y todo lo que no se hubiera formado en base a él, era considerado irracional, no iba a ser aceptado. ¿Cómo iban a aprender de alguien a quien consideraban inferior y despreciable?

Nos detendremos por un momento en el concepto de *territorio*, el cual puede entenderse de dos maneras. Por un lado, en un sentido moderno/Occidental, como una propiedad del estado, desde la materialidad. Y por el otro, en un sentido metodológico, como un territorio enorme, lleno de historias complejas, con muchos significados, este era el valor que le daban los indígenas, valor que a los hombres blancos se les hacía muy difícil de comprender.

A su vez, esta clase de pensamiento a la que SOUSA SANTOS (2010) denomina abismal, es la que divide la realidad social en dos mundos diferentes por medio de líneas radicales: “este lado de la línea”

y “otro lado de la línea”. Todo aquello que queda del otro lado desaparece como realidad, se convierte en no existente, es excluido.

Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, solo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica (SOUSA SANTOS, 2010, p. 12).

Así, “este lado de la línea” (ciencia moderna, lugar de los blancos) es quien se encarga de elegir entre lo verdadero y lo falso, entre las verdades científicas y no científicas. Con respecto a esto, SOUSA SANTOS (2010, pp.13-14), expresa:

Su visibilidad se erige sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea. Desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad [...] Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas. Así, la línea visible que separa la ciencia de sus otros modernos crece sobre una línea invisible abismal que coloca, de un lado, la ciencia, la filosofía y la teología y, del otro, conocimientos hechos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos, reconocidos como alternativos, en el reino de la filosofía y la teología.

Así, deducimos que esta concepción de *conocimiento*, al poseer una mirada racional totalitaria, desacredita conocimientos sin justificación, intentando homogeneizar y conquistar sin ningún parámetro, es cómplice de esta masacre. Cuando se tiene esta clase de pensamiento, en la que se considera que las cosas deben ser de cierta forma y no de

otra, el único final al que se puede arribar es a esto: violencia, extinción, genocidio.

Como dijimos anteriormente, una concepción de conocimiento racional y totalitaria es aquella que lleva a excluir saberes. Esto último se denomina *epistemicidio*. Es un concepto planteado por SOUSA SANTOS (2009) que se refiere a que, cuando los procesos de explotación y opresión excluyen grupos y prácticas sociales, están al mismo tiempo excluyendo los conocimientos utilizados por dichos grupos para llevar a cabo esas prácticas. En otras palabras, se trata de la eliminación o del asesinato de ciertas formas de conocer, entender e interpretar el mundo en favor de un pensamiento hegemónico colonial, que se hace pasar por neutral. Este término se relaciona muy estrechamente con el de genocidio. A lo largo de la historia de Napalpí, ambos se ven muy bien interrelacionados, además de distinguirse con claridad la forma en que se encuentran.

Desde un comienzo, con la llegada del hombre blanco al Chaco, siempre se promovió el epistemicidio: se buscaba la exclusión del indio, acabar con su libertad fuera del sistema capitalista. Debieron abandonar su forma de trabajar, su religión, les impusieron valores que no comprendían, se los utilizó como mano de obra barata. Construyeron un prejuicio negativo hacia ellos, se los despreciaba incesantemente.

Según Nahuelpán (Como se citó en RAIN RAIN y MUÑOZ ARCE, 2017), la representación de las identidades indígenas, en tanto raza inferior o sujeto minorizado, ha hecho posible la violencia y el tutelaje, su sometimiento a través de la servidumbre y el despojo de sus recursos naturales.

A partir de allí, poco a poco, fue surgiendo el genocidio, tal vez no de forma directa, pero al fin y al cabo también contaba como tal. SOLANS (2013) denuncia que los tobas debían trabajar sin descanso, que estaban muy mal alimentados (muchos desnutridos), con una vestimenta muy precaria, y que sus viviendas estaban hechas de paja, y, al vivir hacinados, había un clima perfecto para la producción y la transmisión de enfermedades infecciosas. No los asesinaban de primera mano, pero no había dudas de cuáles eran sus intenciones.

Así es como se llegó a la matanza, al genocidio propiamente dicho. SOLANS (2013) nuevamente revela lo sucedido: por el cielo, volaba un aeroplano disparando; por la tierra, ocurrían fusilamientos, incendios, mutilaciones, persecuciones. Todo estaba perfectamente organizado. Otorgaban diplomas y premios a las tropas, quienes fueron alabadas por sus grandes actos heroicos, utilizaron los cuerpos de los indígenas como

trofeos de paz, los expusieron al público. ¿Quiénes eran los verdaderos bárbaros?

Lamentablemente, estos dos términos nombrados, no desaparecieron del Chaco con la matanza, sino que aún siguen presentes. La vida siguió dura, durísima, cruel para los aborígenes: *Nunca pareció vida. Los descendientes de las víctimas dijeron que vivirán un eterno Napalpí. Un Napalpí actualizado, un Napalpí vigente. La masacre de todos los días* (SOLANS, 2013).

Actualmente, ya no es un Napalpí de sangre, sino uno de hambre, mucho peor que aquel otro Napalpí: *Hoy ya no nos matan a palos y balazos [...]* (SOLANS, 2013, p. 16). Ignorando sus saberes, su existencia, su presencia en el Chaco (epistemicidio), así es como los asesinaban (genocidio).

SOLANS (2013) cuenta como los medicamentos llegan solo cuando hay gasoil para la camioneta de la posta sanitaria; los centros de salud no los atienden porque son indígenas, nadie llega a sus lugares, el sistema sanitario no los contiene, no los rescata, porque excluye a los indígenas, que están totalmente abandonados. El chagas, una de las tantas enfermedades, es uno de los principales factores de genocidio, ya que no se hace absolutamente nada para detenerlo.

Aquí hay una combinación de factores, donde la inoperancia es uno de ellos, la corrupción es otro (porque detrás de estos grandes programas siempre hay recursos), la indolencia de los gobernantes y los funcionarios, la indiferencia generalizada, es otro factor, (porque nadie se preocupa por estos sectores que están en vías de extinción) y, por último, creo que son poblaciones sobrantes (SOLANS, 2013, p. 177).

Esto último quiere decir que, siendo las tierras lo más importante que poseen, no encajan en el sistema capitalista, no tienen lugar en el modelo industrialista argentino.

Otro aspecto para tener en cuenta es que cuando este tipo de problemas inundan la zona, los directivos se la pasan en congresos y reuniones improductivas, pasando meses sin que se realice nada, y cuando se hace, no se desempeña de la forma correcta, aplican soluciones a corto plazo. SOLANS (2013) pone de ejemplo que fumigan solo

algunas viviendas, vacunan a muy pocas personas, entregan bolsones de comida que se terminan en una semana, entre otras cuestiones.

En este caso, Rain Rain y Muñoz Arce hablan de estas acciones como trabajos basados en una lógica individual que [...] *apuntan a informar, capacitar, entregar herramientas, etcétera, exclusivamente para la elaboración de proyectos individuales de estas personas* (RAIN RAIN y MUÑOZ ARCE, 2017, p. 327).

Además, expresan que, tales como los nombrados anteriormente:

[...] existen procesos de intervención que se autodefinen como “comunitarios” pero que perpetúan las lógicas de subordinación, paternalismo y clientelismo en los espacios locales.

[...] habría intervenciones comunitarias derechamente neo-coloniales, es decir, que basadas en la fe en la globalización y en el mercado, buscan domesticar o civilizar a los pueblos culturalmente diversos o políticamente disidentes y críticos del capitalismo como única forma de vida posible. Esto implica la imposición del pensamiento eurocéntrico y sus valores, su concepto de belleza, de éxito y de desarrollo, incluso su idea de bienestar y felicidad (RAIN RAIN y MUÑOZ ARCE, 2017, p. 328).

Consideramos necesario mencionar los aportes de CUCHE (1999) con respecto al Estado moderno. El autor plantea que el mismo construye identidad, es gerente de esta, tiende a la mono-identificación, porque no reconoce más que una identidad cultural para definir la identidad nacional. La ideología nacionalista es una ideología de exclusión de las diferencias culturales, es decir, hay una excitación de una identidad “exclusiva”, mientras que otras son negadas, desacreditadas.

La consecuencia de este ejercicio por parte del Estado es la invisibilización de las diferentes culturas e identidades que habitan un mismo territorio, tal como la de los indígenas. Además, hay una idea de una cierta “identidad indígena”, se afirma la existencia de una única identidad, pero esto es caer en esencialismos y en reduccionismos, cuando en realidad hay múltiples identidades.

Otra cuestión es el nivel de desarrollo cultural. Chaco es una de las provincias más atrasadas con respecto a los empleos, la educación y

la salud. Es el gobierno mismo el que desarrolla una política de clientelismo y descuida intencionalmente estos aspectos. Para SOLANS (2013), hay posibilidades de que esta perspectiva se revierta; sin embargo, al poder no le conviene.

Así, se entiende que el Estado es el autor mismo de la pobreza, es quien ignora la situación por la que se está pasando, promueve la desculturalización y el abandono, busca la desaparición de estos sectores, por lo que nunca hacen nada, y cuando lo hace, sus mediaciones no son neutras, sino que tienen la intención de llevar a los tobas a la "vida civilizada", imponiéndoles un pensamiento hegemónico, obligándolos a que se olviden de su propia cultura.

Se puede concluir que todo genocidio conlleva un previo epistemicidio, y que todo epistemicidio culmina en un genocidio. Una de las frases más conocidas de SOUSA SANTOS (2009) es: *No habrá justicia social global sin justicia cognitiva global* (p. 12). Con esto, quiere decir que no habrá justicia cognitiva mientras se considere único un solo modelo de racionalidad, o sea, cuando todo lo que es diferente al mismo es considerado inválido, por ende, jamás se tendrá justicia cognitiva.

Ese racismo produce a la corta o a la larga, naturalmente, la exclusión y la explotación de ese ser superior de los criollos, de los gringos, a ese ser inferior que es el indio. Si no se detiene esa explotación rigurosa el camino al genocidio es inevitable. Y ocurre de dos maneras: Con la sangre y con el hambre (SOLANS, 2013, p. 187).

Palabras no tan finales

A lo largo del escrito, hemos resaltado cómo el término "genocidio" surgió como una respuesta a la magnitud de las atrocidades cometidas durante la Segunda Guerra Mundial.

Las matanzas de los indígenas sucedidas en América, y en particular, en Argentina, responden a este concepto. Evidencian un patrón sistemático de violencia impulsado por intereses políticos y económicos. A través de la deshumanización, la explotación y el desplazamiento de los indígenas, el Estado llevó a cabo un proceso de exterminio con el objetivo de eliminar a estas comunidades y apropiarse de sus tierras y sus recursos.

Esto surge a partir de la imposición de un modelo de racionalidad científica totalitaria que excluye y marginaliza a otras formas de saber, lo que llamamos *epistemicidio*. Por lo que logramos develar una interconexión entre este último y el genocidio, entendiendo que todo epistemicidio es un camino que culmina únicamente en el genocidio, y que todo genocidio implica un previo epistemicidio.

La masacre de Napalpí y sus secuelas actuales ejemplifican cómo la negación de la pluralidad de conocimientos y culturas conduce no solo a la opresión, sino también al sufrimiento y a la desaparición física de comunidades enteras.

El concepto de *genocidio* fue adoptado por las Naciones Unidas en un tratado para la prevención y sanción del delito, estableciéndose un marco legal para abordar este crimen contra la humanidad.

Sin embargo, a pesar de estos avances, el genocidio sigue siendo una realidad en el mundo contemporáneo. A pesar de la evidencia histórica y la definición legal del concepto, el Estado argentino se niega a reconocer y aceptar su responsabilidad en estos crímenes contra la humanidad, a partir de justificaciones cuestionables, que sirven para perpetuar la impunidad y que reflejan su propia complicidad en los mismos.

Comprender de dónde surge todo lo sucedido es imprescindible, debido a que este fue un hecho que ocurrió antes, durante y después de Napalpí, y que aún ocurre en muchos lugares y desde diferentes perspectivas (como lo es el caso de los tobas, que están reviviendo las experiencias que soportaron, pero esta vez con la soja).

Lo desarrollado a lo largo del trabajo visibiliza un trasfondo capitalista y colonial. Aún se tiene la posibilidad de continuar utilizando estos parámetros opresores, que perpetúan la dominación, o bien se puede escoger observar con otros ojos, poner en uso el pensamiento crítico, para así poder rescatar todos los saberes sepultados, y reclamar por la validez de estos más allá del pensamiento científico moderno y eurocéntrico.

Por ello, para evitar esta clase de atrocidades, se debe poner como principal ideal por el cual trabajar el hecho de cambiar modelos y estructuras de pensamiento, desde una perspectiva anticapitalista y anticolonialista. Esto conlleva entender a todos los seres humanos como productores de conocimiento, comprenderlos desde un punto de vista multidimensional, y desde una óptica colectiva.

Pensando de una forma no colonialista se logra la apertura del sujeto, volviéndolo más flexible y solidario; y haciéndole frente al pensamiento hegemónico, se recuperarán los conocimientos reprimidos y marginalizados.

La justicia cognitiva global, como propone Sousa Santos, es esencial para construir un mundo donde todas las formas de conocimiento y todas las identidades sean respetadas y valoradas.

Una concepción del *conocimiento* que responda a estos pilares servirá como resistencia a estos epistemicidios genocidas.

Bibliografía

- BARTOLOMÉ, M. A. (2003). *Los pobladores del "Desierto" genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina*. Cuadernos de antropología social, (17), (pp. 162-189).
- Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio. 9 de diciembre de 1948.
- CUCHÉ, D. (1999). *Cultura e Identidad*. En *La noción de Cultura en las Ciencias Sociales*. Capítulo VI. Nueva Visión, (pp. 106-113).
- Enciclopedia del Holocausto, (s.f.). *La invención de una palabra y el paladín de una causa: la historia de Rafael Lemkin*.
<https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/coining-a-word-and-championing-a-cause-the-story-of-raphael-lemkin>
- LENTON, D. I., DELRIO, W. M., PÉREZ, P., PAPAZIAN, A. E. R., NAGY, M. A., & Musante, M. (2015). *Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina*. En Universidad del Museo Social Argentino.
- Organización de las Naciones Unidas, (1948)
<https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/Genocide%20Convention-FactSheet-SP.pdf>
- PÉREZ, P. (2016) *Archivos del silencio: estado, indígenas y violencia en la Patagonia central 1878-1941*. Prometeo libros.
- PETRALITO, C. (2010) *Marici Weu: exterminio del aborigen para la apropiación del territorio nacional*. Nuestra América.
- RAIN RAIN, A., MUÑOZ ARCE, G. (2017) *Epistemología mapuche e intervención comunitaria: aportes a la justicia cognitiva desde el trabajo social*. En Meschini, P.; Hermida, M. E. *Trabajo social y descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*. EUEM. (pp. 322-348).

- SARAVIA, M. (2011). *Genocidios argentinos*. Raíz de Dos.
- SOLANS, P. J. (2013) *Crímenes en sangre: La verdad sobre la masacre de Napalpí*. Editorial Sudestada.
- SOUSA SANTOS, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. Siglo XXI. Capítulo 1 y 2.
- SOUSA SANTOS, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Capítulo 1. CLACSO.
- TRAVERSO, E. (2007). *Historia y memoria*. En Franco, M., y Levín, F. (2007). *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo de construcción*.
- TRINCHERO, H. H. (2009). *Las masacres del olvido: Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina*. Runa, 30 (1), (pp. 45-60).
- TRIVIÑO, J. L. P. (2013). *Genocidio*. EUNOMÍA. En *Revista Cultura de la Legalidad*, (5), (pp. 232-239).
- VALKO, M. (2010) *Pedagogía de la desmemoria: crónicas y estrategias del genocidio invisible*. Ediciones Madres de Plaza de Mayo.

Raíces del odio: la deshumanización de un pueblo

Ramírez Murggia, Azul Fiorela

Nuestro país, tierra latinoamericana, tierra de indios, históricamente ha sido terreno de numerosos crímenes hacia los miembros de las comunidades indígenas y lo ocurrido en el monte chaqueño no es otra cosa que uno más de ellos. Bajo los ideales de un sistema totalitario y capitalista se los reprimió para luego explotarlos. Cuando se revelaron, los mataron. Tuvieron dos tumbas: la tierra que alguna vez fue suya, y el silencio al que sucumbieron cuando el peso de los años los alcanzó.

Desde la llegada europea al continente americano, el pensamiento occidental consideró a los aborígenes una raza inferior. QUIJANO (1999) encontró el "factor raza" como indispensable constructo para entender la subordinación de nuestro mundo, y la figura del indio presentada no en los modales culturalistas habituales, sino situada en la posición de guía para la comprensión de la historia nacional y, en especial, de la apropiación de la tierra, que es la propia historia de la colonización.

A sus ojos, los pueblos originarios no tenían los mismos derechos, y llevaban en su espalda el estigma de ser salvajes, pobres, vagos y sin cultura. Esta idea permaneció arraigada por siglos, y como pólvora o como un virus, se esparció por el suelo argentino. José Hernández (1879) en su *Martin Fierro* ya hablaba de indios inhumanos, seres sin sentimientos y crueles a quienes había que matar: *El indio pasa la vida robando o echao de panza; la única ley es la lanza a que se ha de someterlo que le falta en saber lo suple con desconfianza* (HERNÁNDEZ, 1879, p. 106).

Si nos basamos en que las obras literarias de cada época reflejan el ambiente sociocultural del momento, percepciones como la anterior permiten visualizar cómo fue que se gestó el imaginario social en torno a las comunidades indígenas. Así mismo, se logró que la opinión pública diera su apoyo a la hora de decidir el destino de estas a través de las campañas de exterminio, explotación y abuso a las que fueron sometidas.

La Real Academia Española define al *negacionismo* como “la actitud que consiste en la negación de determinadas realidades y hechos históricos o naturales relevantes, especialmente el holocausto” (Diccionario de la Real Academia Española, 2014). Negar un crimen y justificar el exterminio de un pueblo en base a diferencias raciales, étnicas y culturales es propio de un pensamiento blanco y europeo.

Los pensamientos de la clase dominante son también en todas las épocas los pensamientos dominantes, es decir, la clase que es la fuerza material dominante de la sociedad es también la fuerza dominante intelectual. La clase que dispone de los medios de producción material dispone, a su vez, de los medios de la producción intelectual, y en ambos casos, los pensamientos de aquellos a quienes se ha desposeído de los medios de producción intelectual son sometidos igualmente a esta clase dominante. Los pensamientos dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, son estas relaciones materiales dominantes capturadas bajo la forma de ideas, por tanto, son la expresión de las relaciones que hacen de una clase la clase dominante; dicho de otro modo, son las ideas de su dominación. (MARX y ENGELS, recuperado a partir de Wittig (2006, p. 26).

SOSA SANTOS (2010) nos hablaría de un pensamiento abismal, aquel que se divide en “este lado de la línea” y “el otro lado de la línea”, donde todo saber o conocimiento que no corresponda a las pautas del lado dominante pasa a ser inexistente. Todo aquello que se relegue al otro lado de la línea se invisibiliza, irracionaliza y finalmente desaparece. FANON (1961) diría que el mundo colonizado es un mundo cortado en dos. La línea divisoria, la frontera, está indicada por los cuarteles y las delegaciones de policía. En las colonias, el interlocutor válido e institucional del colonizado, el vocero del colono y del régimen de opresión es el gendarme o el soldado.

La denominada Generación del 80 propone que uno de los acontecimientos fundantes del Estado nación liberal fue la mal llamada Conquista del Desierto. Una campaña militar escrita en los manuales y enseñada en las escuelas como un hito de la consolidación del Estado argentino y la construcción de una identidad nacional homogénea que excluía a los pueblos preexistentes. La narrativa oficial llevaba implícita la dicotomía entre civilización y barbarie: una distinción entre un “nosotros” y los “otros” muy popular en la época. Luego de la campaña militar al sur sobrevino la avanzada sobre el norte, también llamada “Conquista del Desierto Verde”.

Las poblaciones indígenas fueron sometidas, obligadas a ser mano de obra esclava en las plantaciones de caña de azúcar y en los algodones. PEDRO SOLANS, en *Crímenes en Sangre* (2013), destaca que la reducción de Napalpí surgió cuando el capitalismo comenzó a afianzarse en territorio chaqueño. A la posesión de tierras, había que sumarle fuerza laboral barata. Allí decidieron que no hacía falta exterminarlos, sino dominarlos.

Pese a la explotación, las reducciones y las masacres, un gran sector de la sociedad argentina se niega a llamarlo por lo que es. No es sino a través de un trabajo de pensamiento crítico, reflexivo y una amplia mirada hacia la historia que pesa sobre nuestros hombros que podremos ponerles a estos crímenes el título que ameritan, el de genocidio.

El objetivo de este trabajo será mostrar en dos partes cómo esta actitud negacionista deshumanizó a los miembros de la comunidad aborigen de Napalpí antes, durante y después de la terrible masacre.

Durante la primera parte, basándonos en lo escrito por Pedro Jorge Solans en *Crímenes en Sangre* (2013), marcaremos qué percepción y cuáles argumentos estigmatizantes predominaban sobre ellos, utilizando aportes de las autoras Rain Rain, Muñoz Arce, Donna Haraway y bell hooks.

Hacia la segunda parte del trabajo, identificaremos qué creencias racistas y colonialistas yacían detrás de esos argumentos, tomando la definición de *racismo* de Albert Memi y el concepto de *determinismo biológico* planteado por Lewontin en *No está en los genes*.

El odio se esparce como pólvora

Nunca hubo malones. Querían sacarnos las tierras y eliminarlos. Querían eso. Eliminar a todos los aborígenes y meter gente criolla, gente blanca.
(SOLANS, 2013, p. 17)

Históricamente, la raza humana se ha visto envuelta en conflictos provocados por el odio incuestionable e inexplicable hacia quienes se consideran como los otros. Comunidades disminuidas a cenizas, culturas silenciadas, todo por la percepción implantada que pesaba sobre ellos. Siguiendo lo planteado por DONNA HARAWAY (1995), la visión occidental es una falsa visión. Está fuera del cuerpo colocándose en un lugar de poder, el poder que conlleva ver y no ser vistos.

Los ojos han sido utilizados para significar una perversa capacidad, refinada hasta la perfección en la historia de la ciencia—relacionada con el militarismo, el capitalismo, el colonialismo y la supremacía masculina— para distanciar el sujeto conocedor que se está por conocer de todos y de todo en interés del poder sin trabas (HARAWAY, 1995, p. 324).

Pedro Jorge Solans en *Crímenes en Sangre* (2013) habla de cómo los indígenas de la zona chaqueña vivían sin la necesidad de pertenecer al mercado capitalista. Tenían una economía propia de subsistencia y no comprendían los valores de la fuerza del trabajo como lo interpretaban las culturas eurocentristas y racionalistas. Con la llegada de los colonos, eso cambió. Fueron alejados de todo aquello que consideraban parte de ellos, disminuidos a trabajos pesados por los cuales no les pagaban, y, apartados de su estilo de vida, religión y esencia, vivieron la opresión en sus numerosas formas.

Sobre la base de las palabras de bell hooks, referente literario feminista y antirracista, podemos saber qué tan oprimidos nos encontramos cuando nuestras posibilidades de elegir se ven limitadas. *Estar oprimida quiere decir estar ausente de elecciones. Ese es el primer punto de contacto entre el oprimido y el opresor (HOOKS, 2004, p. 37).* Siendo que el discurso descrito anteriormente fue el que predominó sobre el feminismo por muchos años, se puede decir que nunca ha surgido de las mujeres que más directamente han sido víctimas de la opresión. Mujeres sin la fuerza necesaria para cambiar sus tristes condiciones de vida, mujeres silenciosas que aceptaban su suerte sin cuestionar o criticarla. Mártires porque nunca nadie les dijo que podían ser más. A pesar de esto, y de las múltiples desventajas que tienen que atravesar las mujeres de los grupos más oprimidos de la sociedad, estas mujeres son conscientes de que están siendo oprimidas. Como sostiene bell hooks, la gente que está de verdad oprimida lo sabe incluso si no se compromete con una resistencia organizada o es incapaz de articular de forma escrita la naturaleza de su opresión.

Melitona Enrique fue una sobreviviente qom de la Masacre de Napalpí, una mujer que llevó las atrocidades que sufrió junto con su pueblo en lo más profundo de sus recuerdos y que murió con los crímenes en la sangre. Una mujer que fue atravesada por el sistema opresor que la despojó de cada parte de su ser. Un ejemplo de lo que no se muestra, la imagen viva de lo que se ignora.

No solo la comunidad indígena se encontraba en ausencia de elección alguna, sino que se fue construyendo un imaginario social sobre ellos tachándolos de salvajes, contraponiéndolos automáticamente al sistema que se intentaba implantar cada vez más en el territorio. Un sistema de blancos que no conocían, o no aceptaban, otro saber que no fuera el de ellos. Inmersos en un paradigma donde debían ser útiles de alguna manera para el mercado, decidieron que, si un destino tenían estos indios, era el ser moldeados para su beneficio. Convertirse en seres productivos y eficientes.

Los primeros pobladores de estas tierras no tenían ni voz ni voto. Eran engañados, estigmatizados y acusados de crímenes. Crecía el prejuicio, crecía el miedo.

Aun cuando los malones no existían en el territorio chaqueño, ya que en general las etnias que residían allí no tenían ese hábito, el gobierno de ese entonces se encargó de fomentar el terror hacia ellos. La población se encontró temiendo a un acto que nunca presenciaron y del que no fueron víctimas (SOLANS, 2013). De esta manera, continuaron ejerciendo campañas intimidatorias hacia las comunidades, incrementando su rechazo social. Como ejemplo de esto, utilizaban hechos delictivos cometidos por indígenas, pero provocados por criollos.

El rechazo y el odio que se sentía por todo lo que tuviera que ver con las comunidades indígenas, sus ropas, su lengua, su religión, su arte, puede verse reflejado en los numerosos intentos del Estado para domesticarlos. El hecho de que ninguna parte de la sociedad se declarara en contra de esto, fue resultado, justamente, de la imagen que se les había implantado sobre los indios. Eran salvajes, eran bestias. Eran todo lo contrario a lo que una sociedad civilizada aspiraba a convertirse. Lo anteriormente dicho ayudó, junto con el fuerte deseo por parte del Estado de mantener a los indígenas aislados del resto de la sociedad, a que se construyera lo que posteriormente fue llamado como La Reducción de Napalpí.

La reducción [...] planea un desarraigo espiritual en el aborigen. Lo despojó de costumbres, de creencias, de cultura, de pasado. Y si partimos de la interpretación de que las personas se construyen a partir de un vínculo histórico-social, está claro que, con el despojo de sus creencias, se los deshumanizó (SOLANS, 2013, p. 48).

Hasta la actualidad, el pueblo qom y otros pueblos originarios sufren la estigmatización, una marginalización de sus comunidades y una desvalorización de su cultura. Pese a que algunas comunidades gozan

de cierta prosperidad, la herida colonial sigue abierta y el daño que sufrieron en el pasado se ve reflejado aún en sus descendientes debido a la exclusión y discriminación que sufren.

La ideología detrás de la masacre

MEMMI (1972) define al racismo como la valoración, generalizada y definitiva, de unas diferencias, reales o imaginarias, en provecho del acusador y en detrimento de su víctima, con el fin de justificar sus privilegios o su agresión. Se indica que la actitud racista se apoya tanto en una diferencia biológica como en una diferencia cultural. De esta manera, puede generalizar el conjunto de la personalidad y de la vida de aquel que es marginado e insistir en las diferencias, existan estas o no. Lo separa, o busca separarlo, del resto de la sociedad, dejándolo al margen de la humanidad. *El racismo del colonizador quiere demostrar la importancia de incluir al colonizado en una ciudad común: porque sería demasiado diferente biológica y culturalmente; porque sería incapaz técnicamente, políticamente, etc.* (MEMMI, 1972, p. 209).

El estigma que cayó sobre los nativos del Chaco proviene además de una lógica reduccionista y determinista. Esta busca aducir que las propiedades de una sociedad humana no son más que el conjunto de comportamientos individuales de todos aquellos que componen esa sociedad. Siguiendo esta línea, podría decirse entonces: las comunidades indígenas son agresivas porque los indios son agresivos. Siendo esta una postura determinante, al individuo no le quedaría más remedio que aceptar su destino, ya que se lo considera algo dado e irreversible. Algo con lo que nació, y con lo que deberá morir. Indio, bruto, vago, pobre. Todo esto, según esta mirada, determinado biológicamente. La inevitabilidad de esta postura fue utilizada como herramienta política por el poder colonial para justificar las desigualdades de clase, estatus y riquezas.

El determinismo biológico trata llanamente esta desigualdad y la justifica como natural o justa o ambas cosas a la vez. Cualquier aproximación a las raíces del determinismo biológico debe, por lo tanto, remontarse a las raíces de la sociedad burguesa (LEWONTIN, 1984, p. 30).

Retomando a QUIJANO (1999), el racismo en las relaciones sociales cotidianas no es la única manifestación de la colonialidad del poder, pero es, sin duda, la más perceptible y omnipresente. Todas las formas de opresión de las que fue víctima el pueblo qom fueron el resul-

tado de una larga historia de conquista, lucha y represión. El indígena, el indio, era una categoría que no tenía lugar en el plan colonial, más que el de un mero esclavo.

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa (QUIJANO, 1999, p. 141).

Para SOLANS (2013), fue siguiendo los ideales de un paradigma dominante que los militares invadieron las tierras de los tobas-qom del Chaco, bajo el nombre de movimiento pacificador. Se hablaba en ese momento de que no se pudo lograr una solución definitiva al problema indígena. A través de diferentes herramientas, tales como los medios de comunicación e inclusive, políticas del propio gobierno, la única versión de lo sucedido que salió a la luz fue la de quienes perpetuaron la masacre. Si seguimos a FOUCAULT (1976), hablaría acerca de la inexistencia de la neutralidad en todo discurso, argumentando que quienes cuentan la historia están de un lado, o del otro, tiene adversarios, trabaja para una meta determinada.

Sumado a esto, es necesario entender al racismo no solamente como una actitud propia solamente de los sectores dominantes, sino que sobrepasa esa línea y se propaga en todos los ámbitos sociales. En palabras de MENÉNDEZ (2017), el racismo no debe ser referido exclusivamente a las concepciones y manipulaciones directas e indirectas de las clases dominantes y de los sectores medios, sino que también necesitamos remitirlo a las bases etnocéntricas que existen en todo grupo, más allá de su pertenencia étnica o de clase. Además, para FERNÁNDEZ (2009), los procesos de inferiorización, discriminación y fragilización operan como naturalizaciones; conforman en tal sentido invisibles sociales. En rigor, no son invisibles, sino que están invisibilizados.

Como consecuencia del dominio de la visión del paradigma homogeneizante y de la mano de todas estas herramientas de invisibilización, en los tiempos de la colonia, los humanistas se preguntaban: “¿tienen almas los indios?” La respuesta que ellos encontraron, justificó el genocidio y de la mano con ello el epistemicidio de un pueblo.

Aquellas culturas no occidentales que en el pasado soportaron los encuentros más destructivos con la cultura occidental en efecto fueron

tan destructivos que condujeron a la más completa extinción cultural. Este es el caso de los pueblos indígena y la cultura de las Américas (SOUSA SANTOS, 2010, p. 83).

Palabras finales: memoria para sobrevivir

Ha pasado poco más de un siglo desde aquel trágico 19 de julio de 1924, y con los años llega el silencio, y con el silencio eventualmente el olvido. Este breve trabajo tuvo como objetivo señalar a aquellos elementos que funcionaron como herramientas colonizadoras en virtud del sistema dominante que invadió el territorio. Un recorrido de la percepción que se tenía en ese entonces y que, en gran medida, prevalece en el presente sobre los pueblos originarios. Los artífices del genocidio y del epistemicidio de ese entonces quizá ya no existan, pero las cicatrices no se borran y los crímenes que un día fueron silenciados por medio de un arma o detrás de un artículo periodístico, cómplice de todo el daño, hoy tienen su lugar y su voz.

Buscaban también silenciar una cultura, una lengua, y la esencia de aquellos que fueron los primeros habitantes de este suelo chaqueño, argentino, latinoamericano. El estigma, la violencia y la discriminación que fueron justificantes de los crímenes de lesa humanidad cometidos sobre el suelo chaqueño en el siglo pasado, son los mismos que el día de hoy funcionan como factores de una continua invisibilización hacia la cultura aborígen y sus comunidades. Su idioma ha sido enterrado casi por completo bajo la etiqueta de leyenda condenada al pasado, los sobrevivientes de los abusos y la apropiación han sido exiliados al olvido, y el silencio se volvió tan grande que su historia murió en sus gargantas arrugadas antes de que pudiera ser libre. En nuestros días, a la hora de establecer comparaciones entre Europa y Latinoamérica, el paradigma eurocéntrico aún prevalece. Desde tal concepción, el viejo continente siempre es mostrado implícita o explícitamente como portador de un progreso y un desarrollo superior que es dado a los otros pueblos por medio del proceso imperialista de colonización y conquista de territorios. Muchas veces, los medios de comunicación son responsables de perpetuar esta idea de supremacía blanca.

Ser cada vez más conscientes de esto es una invitación a revolver en todo lo que se nos ha enseñado, consumiendo y observando activamente, con el objetivo final de poder reconocer la rica cultura que ya existía en nuestro suelo antes de la colonización, y repudiar todos los

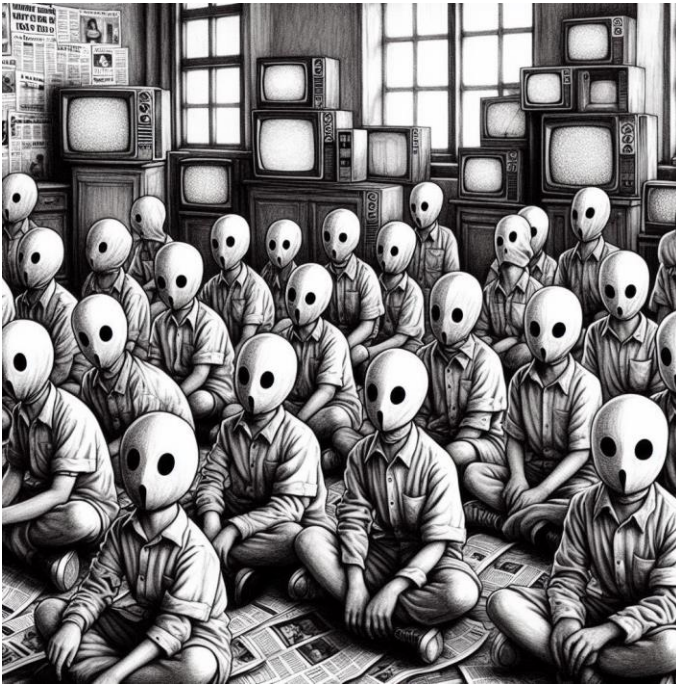
actos de violencia que han sufrido nuestros pueblos. Se trata de tomar responsabilidad del conocimiento que pesa sobre los hombros de nuestra crónica como argentinos, siendo críticos, y participando de forma activa en la reconstrucción de la memoria de un pueblo. Dudar de la historia que nos contaron y sentir curiosidad de los espacios vacíos en silencio. Y preguntarnos: *¿con qué sangre se hicieron mis ojos?* (HARAWAY, 1995, p. 330).

Bibliografía

- bell hooks. (1984/2004). *Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista.* (pp. 33-50) Publicado en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras.* Traficante de sueños.
- Diccionario de la Real Academia Española. (2014). Edic. 23, versión 23.7
- FANON, F. (1961). *Los condenados de la tierra.* Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ, A. M. (2009) *Las lógicas sexuales: amor, política y violencias.* Nueva Visión.
- FOUCAULT, M. (1976). *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976).* Fondo de Cultura Económica.
- HARAWAY, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza.* Universitat de València.
- HERNÁNDEZ, J. (1879). *La vuelta de Martín Fierro.* Editorial Sol 90.
- LEWONTIN, R., Rose, S., Kamin, L. (1984). *No está en los genes. Racismo, genética e ideología.* Booket.
- MEMMI, A. (1972). *El hombre dominado.* Edicusa. Editorial Cuadernos para el Diálogo S.A.
- MENÉNDEZ, E. L. (2017). *Los racismos son eternos, pero los racistas no.* Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad
- PORTELA, L. P. (2022). *De «Conquista del desierto» a «Campaña contra el indio»: la identidad argentina en los manuales - IWGIA - International Work Group for Indigenous Affairs. IWGIA - International Work Group For Indigenous Affairs.*
<https://www.iwgia.org/es/noticias/4821-de-conquista-del-desierto-a-campa%C3%B1a-contra-el-indio-la-identidad-argentina-en-los-manuales.html>
- QUIJANO, A. (1999). *Que tal raza.* Ecuador debate, 48, (pp. 141-151).
<https://biblat.unam.mx/hevila/e-BIBLAT/CLASE/cla157209.pdf>

- RAIN RAIN, A., MUÑOZ ARCE, G. (2017). *Epistemología mapuche e intervención comunitaria: aportes a la justicia cognitiva desde el trabajo social*. (pp. 322-348). En Meschini, P.; Hermida, M. E. Trabajo social y descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social EUEM.
- SEGATO, R. (2013). *Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder*. (pp. 35-67) En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros.
- SOLANS, P. J. (2013). *Crímenes en sangre: La verdad sobre la masacre de Napalpí*. Editorial Sudestada.
- SOUSA SANTOS, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. UBA Sociales Publicaciones. Prometeo. FFyL, UBA. CLACSO.
- WITTIG, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Editorial EGALES, S.L.

CAPÍTULO IV

**ROL DE LOS MEDIOS
DE COMUNICACIÓN**

Legitimación de epistemicidios en las producciones discursivas. Una lectura desde el análisis crítico del discurso.

Moreno, Muriel

Cuando se piensa la función del lenguaje en hechos particulares, es necesario entenderlo como una forma de acción configuradora de las realidades políticas. Esto implica que estas se construyen en el discurso y por medio de él. Acción que es al mismo tiempo texto y forma de interacción. Lo que los usuarios hacen con el lenguaje no es simplemente emitir palabras, sino que realizan actos que se dan dentro de un contexto.

En el presente artículo, se tomarán las bases teóricas del Análisis Crítico del Discurso para examinar las producciones de los medios de comunicación durante la masacre de Napalpí. Es desde esta disciplina que podremos relevar el discurso, no en modo abstracto, sino desde las características del contexto y los actos sociales reales de quienes participan de la interacción. Así mismo, los modos, el orden, el estilo y otras propiedades del discurso serán leídos en términos de estrategias concretas con consecuencias concretas y no solo como estructuras abstractas.

Este enfoque se caracteriza por indagar en la producción y la reproducción del poder y las relaciones asimétricas de poder a través del texto y el habla; y en cómo los grupos e instituciones crean y mantienen la desigualdad social. Además, considera los modos en que grupos oprimidos se resisten y oponen ante dicha dominación discursiva.

Tomando el modelo de racionalidad estudiado por Sousa Santos, entendemos a la dominación discursiva en tanto práctica colonial. Este modelo es descrito por el autor a partir de la distinción entre las formas de conocimiento como regulación, basado en leyes de orden, estabilidad y emancipación. La forma de conocimiento como regulación se basa en un modelo totalitario que niega racionalidad a cualquier otra forma de conocimiento que no sea la del sujeto de razón humana. Así mismo, el pensamiento occidental moderno ingresa dentro de este paradigma,

cuyo objetivo no es entender el mundo, sino dominarlo y transformarlo bajo esa misma forma de conocer.

Las expresiones culturales y formas de conocimiento que no cumplan con sus principios epistemológicos y metodológicos son desestimadas y subestimadas. Admite variedad interna, pero se distingue y defiende por fronteras palpables y vigiladas generando una brecha epistémica. Mediante procesos de opresión y represión del capitalismo y colonialismo globales se excluye a aquellos grupos y prácticas, en consecuencia, sus formas de conocimiento son relegadas al otro lado de la línea abismal. Mediante la supresión y la desvalorización sistemática de conocimientos y perspectivas divergentes, no solamente se limita la diversidad de voces en el discurso público, sino que también se perpetúa la marginalización de saberes alternativos. La aniquilación de dichos saberes es lo que el autor dará a conocer como *epistemicidio*.

Se parte de la pregunta: ¿de qué modo las producciones discursivas justificaron la masacre de Napalpí? La hipótesis es que los medios de comunicación reprodujeron mediante la dominación discursiva un modo de observar que legitimó la masacre como forma de epistemicidio.

Se busca relevar los modos y las estrategias discursivas, analizando el rol de los medios de comunicación como agentes activos en la producción del discurso de época y su vinculación con el poder, así como también los intereses compartidos. Algunos conceptos del Análisis del Discurso permitirán comprender las estrategias, estructuras y su relación con el contexto. Se pretende elucidar los modos en que la producción discursiva de los medios de comunicación fue parte de una dominación discursiva; para ello, se analizarán las noticias emitidas durante la masacre, más específicamente los discursos del diario *La Voz del Chaco*.

Por otro lado, a partir de la forma de conocimiento como regulación y del concepto de *epistemicidio*, se buscará identificar si dichas producciones discursivas son producto de una concepción del conocimiento que predomina desde hace siglos.

Una trama discursiva para Napalpí

Cuando pensamos en la masacre de Napalpí, por consiguiente, deviene una larga lista de sucesos cotidianos e históricos cuyo carácter, en tanto similar, pareciera una marca que se imprime y reimprime sobre

la historia y el modo de relatarla. Quiénes cuentan la historia y cómo lo hacen, desde qué intereses, son interrogantes que retornan cuando uno se entera de que una vez más siguen aniquilando personas, saberes y territorios. ¿De qué modo, entonces, se genera el ambiente propicio para un genocidio legitimado?

La comprensión de un suceso histórico de tal magnitud se ha vuelto compleja al salirse de los márgenes simplistas y al comprender que la trama en sí misma no puede observarse si no es desde los distintos puntos de vista, disciplinas y factores sociopolíticos-culturales que forman parte del entramado —por nombrar a grandes rasgos la transdisciplinariedad en cuestión—. En este sentido, reconocemos una dimensión merecedora de especial atención: la producción discursiva, entendiendo que el lenguaje o lo discursivo en todas sus manifestaciones son ineludibles de la realidad y de la transformación de y por medio de esta, en especial cuando vemos que un discurso se ha generalizado y ‘casualmente’ acompaña los intereses de élites del momento.

En este sentido, preguntarse por el rol de los medios de comunicación masiva resulta crucial, además de un buen punto de partida para delimitar el marco desde donde analizar los discursos en torno a la masacre de Napalpí. Ahora bien, el abordaje de un análisis discursivo requiere también de un marco teórico que delimite desde dónde los discursos, junto a sus niveles de organización y estructuras, serán estudiados y explicados.

Nuevamente, la complejidad del asunto nos presenta un desafío. Los discursos han sido abordados por la sintaxis, la semántica, la estilística y la retórica, así como también desde géneros específicos como la argumentación y la narración. Podríamos explicar la relación semántica de las oraciones, el significado y la estructura del léxico en relación con los recursos retóricos de la repetición, la ironía y la metáfora, o bien poner el foco en la organización interna de las proposiciones, el orden de las palabras y el conjunto de reglas que estructuran la concordancia entre los signos. Así mismo, desde un estudio cognitivo podríamos examinar en términos de representaciones mentales las actitudes y los conocimientos que influyen en la producción y comprensión del lenguaje y cómo, viceversa, se ven afectadas las opiniones de quienes lo receptan.

Tras una extensa pesquisa, hemos dado con una práctica analítica desde la cual nos situaremos de ahora en más. Estudios Críticos del Discurso —ECD—, mayormente conocido como Análisis Crítico del

Discurso —ACD— (VAN DIJK, 1997; WODAK, 2001; AUSTIN, 1962), no es un método especial, sino una perspectiva crítica que podemos encontrar en todas las áreas de los estudios de los discursos. Se centra en el modo en que el poder y el abuso de poder son producidos y reproducidos por el texto y por el habla y cómo grupos e instituciones dominantes crean y legitiman la desigualdad social, así como otros grupos resisten, a través del discurso.

Desde esta perspectiva, T. VAN DIJK (1997) propone entender el discurso en tanto actos sociales. Esto supone que las personas, cuando emplean el discurso, realizan una acción como parte de una interacción social a la vez situada en un contexto sociocultural y político, tanto micro como macro, como podría serlo una conversación informal entre amigos o un diálogo institucional.

En este mismo sentido, J. L. AUSTIN (1962) realiza una reflexión acerca de los actos de habla realizativos —o performativos— y la fuerza ilocucionaria. Retomando una vieja concepción de los enunciados como meramente verdaderos o falsos, comprobable en el contraste con la realidad empírica, contraargumenta acerca de la definición y las limitaciones de los enunciados constatativos cuya falacia descriptiva deja de lado otras posibilidades como que los enunciados pudieran ser, además de verdaderos y falsos, apropiados e inapropiados.

Por el contrario que los enunciados constatativos, los enunciados realizativos no describen un estado de las cosas, sino que generan nuevos estados. Estos últimos refieren a que los enunciados se usan y que las palabras en las circunstancias apropiadas crean una nueva circunstancia, por tanto, el lenguaje es utilizado para describir y declarar respecto a la realidad como parte del cumplimiento de acciones. No es describir ni hacer aquello que se diría que hago al expresar o enunciar, lo que estoy haciendo, es hacerlo. De tal modo, los enunciados se comprenden en tanto que actos de habla: mediante un enunciado llevamos a cabo una acción —jurar, por ejemplo—.

Retomando a nuestro primer autor, consideraremos los actos como aquellas actividades intencionales que de algún modo controlamos y que tienen como objetivo producir otra cosa, acciones, sucesos o estados mentales. Las acciones tienen metas, propósito y sentido. El discurso es, por tanto, una forma de acción intencional de algún modo controlada y con un propósito. Es sobre todo una actividad, asegura T. VAN DIJK (1997): *afirmar o preguntar algo, acusar a alguien, prometer algo, evitar dar una respuesta, contar una historia, defendernos a noso-*

tros mismos, ser corteses o persuadir a un auditorio están entre las muchas cosas que hacemos con palabras (p. 28). Desde este punto, no interesa dejar de lado las estructuras, más bien importa realizar un análisis de estas entendiendo que un discurso no es simplemente ordenar palabras para formar oraciones organizadas, sino también actos —no inocentes— que realizan los sujetos —con agencia—. Dichas estructuras, junto a los procesos y representaciones, son al mismo tiempo actos comunicativos realizados por personas reales en situaciones reales. Es desde esta perspectiva que el orden, el estilo y otras propiedades del discurso pasarán a ser descritas no como estructuras abstractas, sino en términos de realizaciones estratégicas. A la vez, es necesario comprender que los discursos son, además de formas complejas de diálogo, partes constitutivas de prácticas discursivas y sociales más complejas y que pueden reflejar y reproducir los sistemas sociales presupuestos en las producciones discursivas. En este sentido, las personas hacen uso activo de los discursos escritos u orales desde el rol en la conversación, pero también como miembros de categorías sociales. Al elaborar discursos, los usuarios producen y exhiben activamente dichos roles e identidades, actuando como miembros de las categorías. El discurso como acción implica los detalles interactivos del texto y habla de modo que permite a la vez observar desde un punto de vista más amplio que evidencia las funciones socioculturales y/o políticas del discurso en la sociedad.

Los elementos tanto locales como globales del discurso desempeñan un papel crucial en la configuración de las prácticas sociales. Desde el análisis del discurso, VAN DIJK (1997) hace notar que la realidad social puede ser constituida y examinada en diferentes niveles que van desde la observación detallada de actos e interacciones entre individuos hasta un enfoque más amplio que aborda las acciones de instituciones o grupos enteros y cómo contribuyen de manera significativa a la producción y reproducción de la configuración social. En este sentido, el autor nos habla de niveles y de la importancia de poner en consideración el nivel superior de la situación completa. Los contextos no solo se forman por elementos del mismo nivel en que se encuentra el discurso, como otros actos, sino que tienen sentido como partes estructurales en relación con sucesos y acciones de nivel superior. El discurso y el contexto local frecuentemente se producen como una parte funcional de contextos globales, en relación de codependencia, se construyen e influyen mutuamente. Es por ello por lo que la interpretación

de un discurso, para ser completa, debe ser entendida dentro de ese contexto más amplio.

Sin ir más lejos, ¿qué sentido tendría realizar un análisis de los discursos en torno a Napalpí sin tener en cuenta la aprobación de la Ley de Inmigración y Colonización que posibilitó a los europeos, desde 1876 en adelante, la apropiación de las tierras para poblar el territorio; o las expediciones realizadas, como lo fue la campaña al mal llamado “desierto”, con el fin de aniquilar u obligar a trabajos forzados a las comunidades que ya antes de las inmigraciones vivían en el territorio? ¿Qué pasaría si omitimos en la historia la fundación del proyecto de reducción nacional para integrar a las comunidades a la sociedad argentina y el nuevo proyecto de país a través de la educación y el trabajo remunerado —que al gobierno nacional no le gustaba porque le privaba de la posibilidad de explotarlos como mano de obra barata y por tanto decidió tomar medidas de pagos más bajos y precarizar las condiciones—? En 1924, los indígenas se negaron a dicha explotación, iniciando una serie de reclamos y protestas por mejores condiciones de vida, respeto por su cultura, creencias y saberes. ¿Qué pasaría si descartamos estos datos del contexto más amplio, precedentes al 19 de julio del mismo año, día en que el gobernador dio la orden de reprimir?

En el Análisis del Discurso (VAN DIJK, 1997, 2004), el contexto se comprende como la estructura de aquellas propiedades de la situación social que son sistemáticamente relevantes para el discurso. Resulta crucial la noción, pues permite salirse del análisis abstracto y situarse; así mismo, el texto y el habla pueden ser definidos como situados ya que ocurren en una situación social. Los contextos y los discursos no son objetivos, están constituidos por hechos sociales interpretados o construidos, estratégica y continuamente producidos como hechos relevantes por y para los participantes. Dentro de los contextos, comprender el carácter activo de los discursos incluye necesariamente las intenciones de los hablantes y las creencias relevantes (representaciones sociales en Psicología social).

Nos referimos a creencias personales que, lejos de ser individuales, son socialmente compartidas en tanto componentes sociocognitivos de nivel superior, elementos estructurales que le dan sentido como parte fundamental del suceso. Para explicarlo, el autor retoma la teoría moderna del contexto indicando que estos no se encuentran ahí afuera, las propiedades de las situaciones no influyen el discurso directamente, sino por medio de las formas en que los

miembros del grupo las comprenden o construyen, es decir, en la medida en que las encuentran relevantes. Retomando los ejemplos que ofrece, podríamos decir que no es el hecho de que las personas pertenezcan a los pueblos qom y toba lo que influye en lo que decimos, sino nuestras interpretaciones o nuestra construcción al respecto. Esto quiere decir que los contextos no son, en sí mismos, objetivos, reales o verdaderos; son, a la vez, modelos dinámicos que, durante una conversación o lectura, cambian. A su vez, los modelos mentales de los contextos pueden supervisar directamente la producción y la comprensión del habla y el texto; de otra forma, los mismos contextos tendrían el mismo efecto sobre todos los usuarios del lenguaje.

Pero el análisis del contexto es complejo y no posee un límite *a priori*, es por ello por lo que hemos decidido delimitar el marco, retomando la conferencia realizada por T. VAN DIJK en el año 2004 dentro de las Grandes Conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas de Bogotá. Nuestro marco será la dominación —o abuso de poder—, en tanto el ejercicio de poder que excede los principios sociales, políticos y éticos, normalmente favorece los intereses de quienes ejercen el poder y va contra los intereses de quienes son controlados por el mismo.

Cuando las élites simbólicas persuaden a las personas para formar representaciones sociales frente a eventos específicos y lo hacen a través de prácticas discursivas, estamos ante una situación de abuso de poder por medio del discurso. Entiéndase este control en términos de dominación discursiva y a estas representaciones sociales, preferidas por las élites, como ideologías. Al respecto, VAN DIJK afirma que *para inocular una ideología racista más general, las élites simbólicas necesitan involucrarse en la manipulación ideológica masiva. (...) Las ideologías fundamentales de nuestra sociedad están basadas en prácticas discursivas difundidas* (VAN DIJK, 2004, p. 18), en tanto el poder moderno ya no se rige tanto por la fuerza para controlar las acciones, mas, sí por el uso del poder discursivo. A quién se le permite participar, a quién se le da acceso, son modos de controlar los contextos y por consecuencia controlar las representaciones —modelos— que se tienen de dichas situaciones comunicativas y lo que resulta relevante en ellas. Controlar el contexto es también un modo de controlar el discurso y, por tanto, de controlar el carácter de la situación. Así, por ejemplo, la masacre ha sido descrita en términos de reducción; se puede trasladar este mecanismo a otros aspectos como, por ejemplo, las acciones de los participantes.

Puesto en términos de estructuras del discurso, controlar el contexto implica dominar sus propiedades. Características como el género, la edad y la clase social, así como los roles y las relaciones sociales son propiedades relevantes, condiciones contextuales de los discursos; las personas adaptan lo que dicen a algunos de sus roles o identidades y a los papeles de otros. A la vez, encontramos un marco compuesto por el tiempo, el lugar o la posición de quien habla, que puede ser también privado o público, informal o institucional. Dentro de los marcos institucionales, la utilería puede ser relevante, al considerarla definitoria del contexto cuando su presencia está marcada en la interacción género discursivo. Esto es parte de la relevancia sistemática, cuando se requieren propiedades estructurales especiales del habla en presencia de esos objetos de la situación. Los actos no verbales significativos, como las gesticulaciones, las expresiones faciales y los movimientos del cuerpo, también se consideran dentro del contexto.

El control del contexto, por tanto, implica cierto control de los componentes mencionados; sin embargo, el autor agrega que existen estrategias generales de persuasión y manipulación que permiten controlar el contexto y las representaciones. Estas estrategias están basadas en la polarización entre los miembros pertenecientes al grupo de interés y los que están fuera, esto es conocido como autopresentación positiva y presentación negativa de otros, una noción que organiza las ideologías fundamentales de varias de nuestras representaciones. Dentro de la producción discursiva, la estrategia retórica principal es la de enfatizar o restar énfasis; está implicada en las figuras clásicas como la hipérbole y el eufemismo; puede ser aplicada a todas las dimensiones del discurso.

En su conferencia, T. VAN DIJK (2004) consideró como las dimensiones más importantes: temas, significados locales, palabras, formas y formatos. Quienes controlan los temas preferidos del discurso controlan la representación de la situación, lo que implica a su vez un control de los significados locales, estos son las proposiciones —predicados y argumentos que cumplen una función—. Para enfatizar la autopresentación positiva y la presentación negativa en las proposiciones, Nosotros debemos aparecer como agente de acciones positivas y Ellos como agente de acciones negativas. Si el otro es una amenaza, entonces Nosotros debemos ser víctimas. A su vez, en caso de que este “Nosotros” implique una mala acción, las proposiciones a las que se recurre se deben minimizar y se les debe restar agencia, haciéndolas menos negativas. Nosotros debemos ser menos responsables y nuestra acción,

más necesaria como consecuencia de la acción de otros. La ambigüedad y el detalle también juegan un papel importante, tendiendo a dar mayores detalles de las malas acciones del otro o de las buenas acciones nuestras y viceversa. Así mismo, las palabras que elegimos no solo expresan conceptos y significados, se acompañan de “evaluaciones asociadas a dichos significados” (VAN DIJK, 2004, p. 25) frente a las cuales preferimos escoger determinadas palabras y un determinado orden pudiendo restar o sumar agencia y responsabilidad. Para enfatizar significados, tendemos a ponerlos en primer lugar —al comienzo, arriba—, esto sirve para nuestros actos positivos y sus actos negativos, aplicando lo contrario a nuestros actos negativos, que tenderán a aparecer en segundo lugar —al final, abajo, en tamaño pequeño—.

R. WODAK (2001) afirma que la construcción discursiva de Nosotros y Ellos es el principal fundamento de los discursos de identidad y diferencia. Propone una serie de herramientas analítico-discursivas, instrumentos lingüísticos o retóricos utilizados para discriminar implicados en la presentación positiva o negativa de uno y los otros. Utilizaremos a modo de guía los cinco interrogantes seleccionados junto con las estrategias lingüístico-discursivas concernientes; a estas refieren los objetivos e instrumentos.

1. *¿De qué modo se nombra a las personas y de qué modo se hace referencia a ellas? Objetivos: construcción de grupos internos y externos. Instrumentos: Categorización de la pertenencia; metáforas y metonimias biológicas, naturalizadoras y despersonalizantes; sinécdoques (pars pro toto, totum pro parte).*
2. *¿Qué rasgos, características, cualidades y particularidades se les atribuyen? Objetivos: etiquetado de los actores sociales de forma más o menos positiva o negativa, desaprobadora o apreciativa. Instrumentos: atribuciones estereotípicas y valorativas de los rasgos positivos o negativos, predicados implícitos o explícitos.*
3. *¿Por medio de qué argumentos y de qué esquemas argumentativos tratan algunas personas concretas o algunos específicos grupos sociales de justificar y legitimar la exclusión, la discriminación, la supresión y la explotación de otros? Objetivos: justificación de las atribuciones positivas o negativas.*

tivas. Instrumentos: topoi utilizados para justificar la inclusión o la exclusión política, la discriminación o el trato preferente.

4. *¿Desde qué perspectiva o punto de vista se expresan estas etiquetas, atribuciones y argumentos? Objetivos: expresión de la implicación; ubicación del punto de vista del que habla. Instrumentos: comunicación, descripción, narración o cita de acontecimientos y de afirmaciones (discriminatorias).*
5. *¿Se articulan abiertamente las respectivas afirmaciones? ¿Resultan intensificadas o atenuadas? Objetivos: modificación de la posición epistémica de una proposición. Instrumentos: intensificación o atenuación de la fuerza ilocucionaria de las afirmaciones (discriminatorias)” (R. WODAK, 2001, pp. 118-119).*

Una vasta producción discursiva tejió la trama de Napalpí y, como bien hemos vislumbrado, la pretensión de analizarla en su totalidad se torna inabarcable. Es por ello que reducimos nuestro marco a los medios masivos de comunicación de aquel entonces entendiendo que son parte y compañeros de las élites simbólicas más fuertes en lo que respecta a los discursos. En el capítulo ocho del libro *Crímenes en Sangre*, “Crear una mentira para justificar los excesos”, podrán encontrar un archivo extenso que recopila notas, informes y comunicados de diarios como *La Nación*, *El Heraldo del Norte* y *La Voz del Chaco*, entre otros actores. Específicamente, nos centraremos en algunas notas seleccionadas, publicadas principalmente por el diario *La Voz del Chaco*. Si bien entendemos que no representan la totalidad del asunto, son a modo figurativo una referencia para analizar de qué forma la historia fue contada y cómo las producciones discursivas formaron un terreno óptimo para la masacre ocurrida el 19 de julio del año 1924.

Nota de *La Voz del Chaco* —entre diciembre, 1923 y febrero, 1924—:

*[...] Tenemos conocimiento de que, durante la permanencia en esos parajes de la comisión que encabezó el teniente Acosta, los **indios** siguieron **matando** hacienda **sin ser** mayormente **incomodados por la autoridad** y como para **no dejar lugar a dudas** empezaron a **quemar las viviendas** de los **pobladores** que, **atemorizados** por el **desenfreno de sus fechorías**, juntaron a sus familias en número de 6 o más, en determinados parajes, con el objeto*

de **protegerse mutuamente**, quedando **abandonadas** sus casas, sementeras y majadas, circunstancias que **aprovechan** los **indios** para **quemar y destruir todo** lo que **no puedan**, o **no quieren, robar**, y por último, a manera de **desafío** o **burla** de las **fuerzas** allí presentes, prendieron fuego a la casa que ocupaba el destacamento de La Cangayé.

Esto, que por sí solo bastaría para llamar la atención del **gobierno federal** y hacer que se preocupe de encontrar la **forma segura** de poner **término** a este **estado de cosas desesperante**, ya es solamente el preámbulo, el prólogo o la introducción de la **serie inevitable** de **asaltos y crímenes** que **irremediablemente cometerán los indios**, en las personas e intereses de los **esforzados pobladores** de aquellas regiones, en **venganza** de la muerte de esos quince o más de sus congéneres (SOLANS, 2013, p. 67).

Nota de La Nación:

Desde lejanos tiempos existe un **acentuado odio entre los pobladores nativos** y los **indígenas**, infligiéndose **sin reparo** cuantos **prejuicios** y **daños** pueden; la **razón** es obvio para unos y otros; el **indio dueño y señor de la selva** se **opone con furor salvaje** a que la **civilización conquiste** sus "**dominios**", sosteniendo **cruentas y desenfrenadas luchas** con los **chaqueños** que, con **valiente heroísmo**, se internaban, poco a poco, sin temor a la **muerte** (SOLANS, 2013, p. 68).

Nota de La Voz del Chaco —10 de junio de 1924—:

[...] los **indios** merodean aquella población con **actitud amenazadora** y que los **habitantes** de aquel punto están **alarmados**. Basta reflexionar un momento sobre el asunto para comprender que la **indiada**, a fuerza de comprobar la **tolerancia** de las **autoridades**, se siente **estimulada** en sus **actitudes agresivas** y ha llegado al **envalentonamiento**. El **indio** ha merecido en todo tiempo la **defensa de este diario** para la causa de su **redención económica**, porque

*la creemos justa; pero ello no nos impide reconocer que debe ser colocado en la **imposibilidad de perturbar la tranquilidad** de las **huestes laboriosas** que de todos los puntos del **país** y del **extranjero** han venido a **introducir la civilización** y a **impulsarla** con el **trabajo** y el **sacrificio** de toda la **comunidad**. Para esto no es necesario perseguirlo a muerte; muy lejos de nosotros el reclamar tal procedimiento. Tampoco podemos pretender que el **gobierno del territorio** encare la cuestión de **mantener a raya** a los **indios agujijoneados** por algunos **caciquillos taimados y ocultos**, que **explotan** su justo **descontento** y los **incitan a actitudes belicosas**.*

*Pero estamos **convencidos**, y esta no es la primera vez que lo anotamos, de que, si el **gobierno federal** se decidiese a destacar en nuestro territorio **uno o dos regimientos del ejército nacional, única fuerza** a la que los **indios le tienen miedo**, se tendría **asegurada la tranquilidad** en el territorio por la acción de presencia de esa fuerza y se compelería a los indios por **simple coacción** a la **vida de orden y trabajo** a que se **pretende incorporarlos** (SOLANS, 2013, p. 75-76).*

Nota de *La Voz del Chaco*, 21 de julio 1924 —dos días después de la masacre—:

*La **tranquilidad** ha **renacido** en la zona del **levantamiento indígena**.*

*En el campamento de Aguará librose un **reñido combate** entre **indios mocovíes y tobas**. La **indiada** se ha dispersado completamente después de **dejar** sobre el terreno unos cincuenta **muertos**. Las **noticias** que nos llegan de nuestros **enviados especiales** acerca del **levantamiento indígena promovido** por los **mocovíes pendencieros** concuerdan con los oficiales, afirmando que la **tranquilidad ha renacido** entre **pobladores**, quienes **regresan** a sus casas para **entregarse** a sus **tareas rurales**.*

*La **acción policial, organizada inteligentemente, sin precipitación**, aunque con la **rapidez posible**, ha vuelto al **espíritu alarmado** de los **trabajadores del campo** la*

noción, el convencimiento, mejor dicho, de que las garantías han sido electivas contra los indios maleantes, y seguirán siéndolo.

Como lo atestiguan las informaciones que siguen, la alarma ha cesado, y solo queda por reparar ahora el daño que la difusión de las exageraciones, fuera del territorio, habrá de producir a éste. (Masacre de Napalpí. Historia del genocidio indígena. Documento web. Recuperado de <https://ciudadmuseo.wixsite.com/masacrenapalpi>).²

Hemos decidido destacar algunos conceptos y asociaciones realizadas a lo largo de las notas, así como también introducir un fragmento de nota realizada por el diario *La Nación*, con el fin de poder vislumbrar que no era un único diario, ni único actor social, el que relató de un modo violento la masacre y los sucesos previos a esta. En primer lugar, queremos destacar la repetición en los modos de subjetivación de los hechos caracterizados por la universalidad de voces. A lo largo de las notas, encontramos similitudes discursivas en la categorización de los actores involucrados y de las asociaciones que acompañan.

Los agentes mencionados con mayor recurrencia en la mayoría de los casos son: 1- indios; 2- pobladores; 3- policía-ejército; y 4- gobierno nacional. Los primeros —indios, indiada, indígenas— han sido asociados constantemente a la muerte, al caos, a los crímenes y a las fechorías. Se les acusó tanto de ser asesinos, destructores de viviendas y ladrones como de cometer acciones consecuentes con un modo de ser propio e irremediable de aquellos seres salvajes, dueños de la selva, que se niegan violentamente a ser civilizados. Este último concepto merece especial mención. Dentro del modelo de país planteado, se enfatiza constantemente la importancia de ser una civilización asociada al trabajo y al sacrificio por la comunidad y el futuro del país.

La propuesta es que los indios abandonen su condición de salvajes para poder ingresar a este modelo y salirse del lugar de indigencia en que parecieran estar por no entrar en el marco deseado, cuasi como un regalo que se les ofrece; pero éstos injustamente, sin consideración ni juicio, lo rechazan, niegan y corrompen. Por ello se dice que perturban la tranquilidad, no solo de los habitantes, sino ya bien del país y el extranjero que tanto se esfuerza por hacerlos parte. Los

² La negrita me pertenece.

reclamos por mejores condiciones de vida y trabajo por parte de los indios son vistos como alzamientos amenazantes y alarmantes, donde las acciones del grupo son entendidas como actitudes belicosas, ataques y como falta de respeto, desafío y burla a la autoridad. Por su parte, se destaca el rol de las fuerzas de seguridad —policía, ejército— como necesario para mantener la tranquilidad. La justificación de medios violentos, mas no bien detallados, se relaciona particularmente con la idea de que es el modo de hacer que los indios cedan. Aparecen como agentes unidos que velan por el bien de la comunidad, por momentos de forma ineficaz, justificada por falta de recursos. Son asociados al poder, las fuerzas y la autoridad, así como también al trabajo, el sacrificio y la civilización nuevamente. Pareciera que, por el accionar desenfrenado de los indios, este grupo —incluyendo al gobierno nacional— se ve obligado a accionar en defensa de la vida y, por sobre todo, del prestigio de Chaco y de la nación en general. Otra forma de justificar el accionar de las fuerzas, particularmente repetitiva, es el aparente miedo y la alarma que los indios generan en los pobladores a quienes se asocia —en contraposición con los primeros y como ejemplo de lo que estos debieran ser— con el esfuerzo y con el engrandecimiento del país por medio del trabajo en la tierra. Se dice que estos sufren injustamente con las consecuencias, siendo víctimas atemorizadas y forzadas por las acciones de los indios a abandonar sus casas, enfrentarse a la muerte y cooperar en conjunto. En este sentido, son nombrados como héroes que afrontan las cruentas y desenfrenadas luchas. El ejemplo que nos ofrece el fragmento de nota del diario *La Nación* es claro: se polariza a los indios —Ellos— y los pobladores —Nosotros—, asegurando un odio irremediable entre ambos grupos.

Por último, interesa el modo en que la masacre en sí misma fue relatada por el diario dos días después del hecho. Las investigaciones posteriores realizadas en pos del juicio por la verdad indican que aquel día gran parte del grupo indígena no simpatizante con la reducción había decidido llevar a cabo lo que hoy conocemos como huelga general, en reclamo por mejores condiciones laborales y de vida. Se trató de varias instancias de negociación con el Estado nacional del territorio, en que no se pudo llegar a acuerdo alguno. Durante este intercambio, situado en el monte, fue que el Estado decidió ejercer un ataque masivo, una represión. Ahora bien, lo que aquí nos cuenta la nota del diario es la historia de un levantamiento, por un lado, y un reñido combate entre los mismos miembros tobas y mocovíes, por el otro. La acción policial, lejos

de reprimir, pareciera que llegaba a salvaguardar la tranquilidad del lugar y de los pobladores —trabajadores del campo que una vez más tuvieron que poner en pausa sus tareas debido a la alarma—. Dícese que la policía actuó con inteligencia, sin precipitación, pero con la rapidez suficiente. Que la alarma había cesado.

En las ideas de orden y progreso que encontramos en la civilización y que los grupos dominantes tanto se esfuerzan por mantener y expandir subyace aquella concepción del mundo y lo científico que varios autores han estudiado. Retomamos una vez más los aportes de SOUSA SANTOS en *Una Epistemología del Sur* (2009) y *Para Descolonizar Occidente. Más Allá del Pensamiento Abismal* (2010) para entender al paradigma dominante como un modelo de racionalidad —de la razón humana— que se distingue en las formas de conocimiento como regulación, basado en leyes de orden y estabilidad, y emancipación. La primera, en tanto modelo totalitario, se asume universal negando racionalidad a cualquier otra forma de conocimiento que no aplique sus principios epistemológicos, ontológicos y metodológicos. Este modelo sobre el que la ciencia moderna se rige ha sido desarrollado inicialmente en el dominio de las ciencias naturales, extendiéndose en el siglo XIX a las ciencias sociales. Pero esta primera tensión, fundada a su vez en la distinción entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales, solo es aplicable en las sociedades metropolitanas. En cambio, para los territorios coloniales, como es el caso de Napalpí, el autor propone pensar que la lógica de apropiación-violencia es la que gobierna. Esta forma de conocimiento concede a la ciencia el monopolio de la distinción entre lo verdadero y lo falso en detrimento de otras formas de conocimiento visibles —filosofía y teología—, en tanto se sostienen por la invisibilidad de otras formas de conocimiento. En este caso, hablamos de conocimientos indígenas situados al otro lado de una línea abismal, que desaparecen como conocimientos relevantes o reales. Se niega radicalmente la existencia y por tanto la posibilidad de copresencia a tal punto que, efectivamente, se elimina dicha realidad. Son experiencias desechadas, invisibles, sin territorialidad, se descarta cualquier concepción de agencia y agentes. Sin embargo, existen y poseen locación: la zona colonial.

Lo colonial, nos dice el autor, se considera como el estado de naturaleza donde la sociedad civil no tiene lugar, los individuos modernos son hombres metropolitanos que ingresan en el contrato social para abandonar aquel estado. La modernidad centra su mirada en la sociedad

civil y produce como inexistente el estado de naturaleza que en consecuencia se convierte en invisible y puede ser releído en términos del pasado lejano nuestro. Todas las prácticas y conocimientos de los agentes situados del otro lado de la línea son inválidos no solo como forma de conocimiento, sino también por ser producidos por no-humanos —o sub-humanos— sin alma, vacíos y de nadie. Como bien indica el autor, este vacío también jurídico fue la justificación de la invasión y la ocupación de los territorios, extendiéndose la apropiación a la cosificación y el uso de las personas y de sus conocimientos, expropiándolos de estos. En cuanto a la violencia, se prohibieron los lenguajes nativos, incluyendo nombres, espacios ceremoniales y símbolos. Esta aniquilación de personas y de saberes es lo que el autor dio a conocer como *epistemicidio*.

Conclusión

De qué modo los medios de comunicación, como agentes de las producciones discursivas de época, legitimaron la masacre de Napalpí, fue la pregunta que motivó y organizó nuestro trabajo. Para responder, nos propusimos elucidar los modos en que fueron parte de una dominación discursiva, lo que implicó primero una definición del concepto de *discurso* en tanto acción e interacción situadas en un contexto local y global que se modifica —y modifica— con las prácticas discursivas. Tomamos para ello los aportes del Análisis Crítico del Discurso. Abordamos lo discursivo como ineludible a la realidad, entendiendo al discurso como actos sociales donde los enunciados se usan, tienen metas, propósito y sentido. Tanto el discurso como sus estructuras son atravesadas por las representaciones sociales, en este sentido, serán leídos en términos de realizaciones estratégicas, partes constitutivas de prácticas discursivas y sociales más complejas presupuestas en las producciones discursivas locales, pudiendo evidenciar a través de ellas las funciones socioculturales y políticas globales.

Tanto el contexto global como local de los discursos se vuelven relevantes para su comprensión y significancias. Hemos visto el rol de las intenciones de los hablantes y sus creencias, entendiendo que los contextos no son objetivos, sino dinámicos. Sus propiedades no influyen el discurso directamente, sino por medio de los modos de subjetivación y relevancia para las personas. Son moldeados por los discursos y a su vez los supervisan. Esto nos sirve para abordar poste-

riormente el rol que las élites poseen en el contexto y discurso y el uso que hacen de los últimos para formar y controlar la representación y el carácter que le damos a una situación. Difundir ideologías mediante prácticas discursivas pareciera ser el modo en que el poder de la modernidad controla las acciones, un modo de controlar el contexto mediante el control de sus propiedades, en este caso, discursivas.

Con los aportes de distintos autores, hemos visto una estrategia general de persuasión y manipulación para controlar el contexto: la polarización de grupos Nosotros/Ellos. Dicha polarización es posible en todas las dimensiones de los discursos. Hemos visto modos de minimizar y enfatizar agencia donde la ambigüedad y el detalle, el orden de las oraciones y las palabras elegidas no resultan inocentes y pueden ser utilizados en la construcción discursiva de Ellos/Nosotros en tanto fundamento de los discursos discriminatorios.

Desde este punto es que hemos retomado algunas de las herramientas analítico-discursivas propuestas por WODAK para analizar las notas de los diarios en los tiempos de la reducción y la masacre. Allí encontramos no solo lo que se considera parte de las estrategias de polarización, sino también la invitación a reflexionar acerca de las predicaciones con respecto a cómo debe organizarse la sociedad y cuál es el lugar que ocupan los grupos indígenas.

Por qué resultan una amenaza y ante qué o qué es lo que corre peligro en presencia de aquellos grupos, son interrogantes claves para comprender los modos en que su masacre y el exterminio de sus saberes se justifican. Para ello, retomamos el modelo de racionalidad propuesto por Sousa Santos en tanto consolida un paradigma dominante que subyace a la ciencia moderna y la concepción que tenemos del mundo, lo que es válido y real dentro de este.

Napalpí fue producido bajo la lógica de apropiación y violencia como un territorio sin locación, sin ley, donde la explotación de personas y de sus conocimientos, así como la eliminación y la censura de estos es legítima. En este sentido, retomamos a modo de cierre la concepción de *enfermedad mental* que plantea MOFFAT como la negación de la identidad de un otro, sus prácticas discursivas y saberes. La salud mental, en cambio, es la recuperación de esa identidad y lo que la constituye. Epistemicidio implica opresión, significa negar a un otro, su identidad y materialidad. El modelo universal que reproduce el colonialismo y el capitalismo crea como no existentes todas las formas de estar siendo y conociendo que no se amolden a sus principios; en consecuencia, la

pluralidad de voces e identidades también quedan relegadas al pasado, al olvido y lo invisible. Vemos entonces que el discurso puede ser utilizado para silenciar y enfermar, pero también para recuperar la identidad, recuperar la voz. Ahora bien, Napalpí no es un hecho aislado, por tanto, nos preguntamos: ¿de qué modo se continúan reproduciendo las lógicas de dominación discursiva y de exclusión social? ¿cómo se recupera la identidad, la nuestra y la de otros? ¿de qué modos hacemos uso de nuestra voz y cómo escuchamos lo que otros dicen?

Bibliografía

- AUSTIN, J. L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Editorial Paidós.
- SOLANS, P. J. (2013). *Crímenes en sangre: La verdad sobre la masacre de Napalpí*. Editorial Sudestada.
- SOUSA, S. (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Editorial Siglo XXI.
- SOUSA, S. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Editorial CLACSO.
- VAN DIJK, T. (1997). *El discurso como interacción en la sociedad en El discurso como interacción*. Editorial Gedisa.
- VAN DIJK, T. (2004). *Discurso y Dominación* en Grandes Conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas. Traducción Lopera Moreno, J., Guerra-Acero O., F.
- WODAK, R. (2001). *El enfoque histórico del discurso en Métodos de análisis crítico del discurso*. Editorial Gedisa.

La lógica del pensamiento abismal en los medios de comunicación hegemónicos

Steigerwald, Ana Sol

Este artículo parte de la pregunta problema: ¿de qué manera los medios de comunicación hegemónicos justificaron el genocidio de un pueblo y sus saberes? Esta nos resulta importante porque permite cuestionar las construcciones abismales que operaron en Napalpí, favoreciendo una perspectiva crítica desde una mirada decolonial. Para ello, se parte de la idea de que los medios de comunicación hegemónicos utilizaron como estrategia discursiva lógicas del pensamiento abismal para así justificar el genocidio de un pueblo y sus saberes.

Tomaremos el concepto de SOUSA SANTOS de *pensamiento abismal*, el cual funciona como una construcción que opera sobre las dicotomías de lo que se considera verdadero o ilegítimo. Además, describiremos el concepto de *hegemonía*. GRAMSCI sugiere una dominación de la clase dominante por sobre la sociedad, a través de un consenso cultural logrado mediante la ideología reproducida por la misma. El *dispositivo*, según MICHEL FOUCAULT, propone la idea de una red que contempla distintos elementos que actúan en conjunto con un fin particular. En este trabajo, se considera que dentro del dispositivo funcionan los *medios de comunicación*, principalmente los diarios. Por último, la *lógica colonial*, entendida desde QUIJANO, es un sistema de pensamiento que implica relaciones de poder y dominación en la relación sujeto-objeto.

El marco teórico brevemente expuesto, que se desarrollará a lo largo del trabajo, nos brinda herramientas para analizar discursos de forma crítica haciendo una vinculación pasado-presente-futuro. Si bien se leerán diarios de inicios del siglo XX, la intención es repensar los medios de comunicación en la actualidad.

Por lo desarrollado es que nos preguntamos: ¿de qué manera los medios de comunicación hegemónicos justificaron el genocidio de un pueblo y sus saberes? La hipótesis es que los medios de comunicación hegemónicos utilizaron como estrategia discursiva lógicas del pensamiento abismal para así justificar el genocidio de un pueblo y sus saberes.

El objetivo general que guía el trabajo que desarrollaremos es demostrar de qué manera los medios de comunicación hegemónicos utilizan como estrategia discursiva la lógica del pensamiento abismal.

Luego, en pos de aproximarnos al objetivo general, planteamos tres objetivos específicos los cuales introduciremos en este apartado. El primer objetivo consiste en elucidar el papel de los medios de comunicación y cómo este influye en la sociedad. Para alcanzar el objetivo específico uno, se plantean las siguientes actividades.

Primero analizaremos qué son los medios de comunicación desde una perspectiva foucaultiana. En segundo lugar, reconstruiremos el rol de los medios de comunicación en la cultura desde GEERTZ. Para luego explorar el concepto de medios de comunicación hegemónicos utilizando aportes de GRAMSCI.

Posteriormente, nos proponemos identificar de qué manera los medios de comunicación hegemónicos reproducen lógicas colonialistas. Para alcanzar nuestro objetivo, primero, exploraremos en los aportes de QUIJANO sobre lógicas coloniales y sus formas de reproducción. Una vez hecho, vamos a describir el concepto de *pensamiento abismal* de SOUSA SANTOS.

Por último, a modo de cierre, con nuestro último objetivo, la idea es anclar la teoría expuesta a un ejemplo cercano. Para ello, nos proponemos demostrar de qué manera la línea abismal es dibujada inherentemente dentro de la lógica colonial en Napalpí. En este sentido, identificaremos en el libro *Crímenes en sangre* los discursos de los medios de comunicación hegemónicos que construyen al indio utilizando lógicas del pensamiento abismal.

Los medios de comunicación hegemónicos en la cultura

Los medios de comunicación son una institución que forma parte de un dispositivo. Para definirlos, vamos a tomar lo recopilado por EDGARDO CASTRO (2004) en el diccionario foucaultiano. Para FOUCAULT, el *dispositivo* es una red compleja de relaciones que se puede establecer entre elementos heterogéneos, tales como discursos, instituciones, reglamentos, leyes, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, sus habilitaciones arquitectónicas, lo dicho y lo no-dicho, etc. (CASTRO, 2004, p. 148). Es decir, el dispositivo en sí es la red que se tiende entre elementos heterogéneos, es lo que establece la naturaleza del nexo que puede existir entre estos, los cuales se conectan

dentro del dispositivo para producir efectos específicos. Por ejemplo, un discurso puede ser parte de un programa institucional, puede justificar o encubrir una práctica, o puede reinterpretar esa práctica para darle una nueva justificación o racionalidad. Este ejemplo es clave para enmarcar desde dónde entendemos los fragmentos periodísticos que tomaremos más adelante sobre lo ocurrido en Napalpí.

En suma, el dispositivo no solo organiza estos elementos heterogéneos, sino que también determina cómo se utilizan y se les asigna significado. Puede legitimar ciertas prácticas, ocultar otras, o incluso crear nuevas formas de comprender y abordar ciertos fenómenos sociales. El dispositivo es la relación entre el poder y el discurso para producir subjetividades, verdades/discursos que producen identidades. Podría entenderse como la combinación, la red de elementos y relaciones que hacen que funcione el control. A su vez, FOUCAULT sostiene que la producción de subjetividades va acorde a la conveniencia de quien ejerce ese poder.

Cada sociedad tiene su régimen de la verdad, es decir, acoge discursos y los hace funcionar como verdaderos. FOUCAULT (1976) sostiene que:

en una sociedad como la nuestra —aunque también, después de todo, en cualquier otra—, múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso verdadero (p. 34).

Es decir, la verdad está ligada a los sistemas de poder que la producen y la sostienen, y a efectos de poder que ella induce y reproduce. Por otro lado, Foucault concibe las instituciones de una forma que se asemeja al entendimiento general de las personas. Es decir, no solo como una organización formal con estructuras jerárquicas y funciones específicas, como una escuela, un hospital o una prisión. El autor francés (1975) amplía el concepto de *institución* para incluir cualquier sistema de reglas, prácticas y relaciones sociales que ejerzan poder y disciplina sobre los individuos. Entonces, una institución puede ser tanto una organización formal como una red de prácticas sociales más amplia que influye en la forma en que se comportan y piensan las personas en la sociedad. FOUCAULT analiza cómo estas instituciones

construyen a los sujetos y regulan los comportamientos a través de mecanismos de poder y disciplina. EMMA LEÓN Y HUGO ZEMELMAN (1997), quienes recuperan a FOUCAULT, sostienen que en las sociedades modernas industriales se gestiona la población mediante una maquinaria de instituciones (familiares, escolares, **medios de comunicación**, trabajo, etc.) que traen consigo la idea de un sujeto sujetado.

Es desde este marco teórico que entendemos a los medios de comunicación como una institución productora y reproductora de discursos que funcionan dentro de un dispositivo. Los elementos heterogéneos que forman al dispositivo/red funcionan entre ellas bajo la relación poder/verdad, y es posible afirmar que los medios de comunicación tienen la misma función.

Por último, debemos tener en cuenta que en este trabajo nos referimos a cómo los medios de comunicación, específicamente los diarios, funcionaron como discursos que construyeron una visión hegemónica contra los pueblos originarios que vivieron en Napalpí en 1924.

Para entender la conexión entre los conceptos mencionados anteriormente y su impacto en el sujeto, introduciremos la concepción de *cultura* propuesta por GEERTZ (1973). Para el autor, la cultura es esa urdimbre o tejido social en el que están integrados los diversos aspectos de la vida humana, como el lenguaje, las normas sociales, los discursos, las creencias religiosas, las costumbres y las prácticas cotidianas (p. 20). Es un sistema complejo de significados compartidos, símbolos y prácticas que los individuos utilizan para interpretar e interactuar con el mundo que les rodea.

GEERTZ (1973, p. 24) nombra a la cultura como documento activo, como texto, como discurso social, ya que comunica algo, y también como pública ya que la significación lo es; en el sentido de que sus manifestaciones son observables y compartidas dentro de una sociedad determinada. Todas estas formas de expresión de significados no son individuales ni aisladas, sino que se comparten y construyen socialmente.

Entonces, entendemos a la cultura humana como acción simbólica, acción que significa y tiene intención de comunicación, por lo tanto, como entendimiento y recepción, en el sentido de que produce y reproduce efectos en la sociedad. En este marco, entendemos a los discursos que se reproducen en los medios de comunicación como una

clara expresión de significados, es decir como un ejemplo de acción simbólica dentro de la urdimbre cultural.

Para comenzar a entender por qué a ciertos medios de comunicación se los considera como “hegemónicos”, vamos a definir brevemente el concepto de *hegemonía* para GRAMSCI. Cabe mencionar que el autor fue un dirigente comunista prisionero en las cárceles del fascismo italiano. Allí reflexionó sobre la derrota de una revolución y los caminos que pueden conducir a la victoria de otra.

En este contexto, el concepto de *hegemonía* es clave para reflexionar sobre la complejidad y la especificidad de la dominación de la burguesía en Europa occidental. Es posible explorar, a través de este concepto, cómo las clases dominantes no solo mantienen su poder a través de la fuerza bruta, sino también de la ideológica.

Para GRAMSCI, la ideología refiere a las creencias, valores y concepciones del mundo que son difundidas por las clases dominantes para mantener su hegemonía sobre la sociedad. Sin embargo, aclara que, para él, la ideología no es simplemente un sistema de ideas que simplemente se imponen, sino que constituye un sistema integral, relacional y dinámico que se materializa a través de aparatos e instituciones y prácticas productoras de subjetividades en el proceso de transformación social. Dinámico, en el sentido de que puede ser disputado y transformado en el campo de la lucha política e intelectual.

Para el autor italiano, la ideología hegemónica dominante es internalizada por las clases subalternas, convirtiéndose en sentido común, lo cual contribuye a producir y reproducir un orden social existente. El análisis de este sirve para ver y comprender las dinámicas de poder que existen en una sociedad. Cabe aclarar que el sentido común hace referencia a la concepción del mundo absorbida acríticamente, es decir, se internaliza en el individuo un conjunto de elementos de diferentes cosmovisiones, estratos sociales, de una manera más pasiva o sin cuestionamiento.

Ya habiendo dicho esto, GIACAGLIA (2002), a partir de los aportes de Gramsci, va a definir a la *hegemonía* como el logro de un liderazgo moral, intelectual y político, mediante la difusión de un discurso que fija un significado particular alrededor de ciertos puntos de interés. Para mantener ese consenso se emplean ciertos mecanismos de control, una red ramificada de instituciones culturales como por ejemplo escuelas, iglesia, partidos, asociaciones, en el último tiempo podríamos agregar a los medios de comunicación, entre otros.

Siguiendo esta línea, coincidimos con ESPECHE en considerar a los medios de comunicación hegemónicos como procesos periodísticos. Este autor (2009) toma los aportes de Gramsci para hablar de los procesos periodísticos como instrumentos ideológicos para la disputa hegemónica. Estos son utilizados por las elites dirigentes para perpetuar su poder, son un instrumento ideológico, ya que construyen un sentido común, a través de, en palabras del autor, popularizar su propia filosofía, cultura y moral; de esta manera, incorpora al complejo entramado ideológico de la sociedad un conjunto de valores afines a sus intereses.

Los medios de comunicación masiva producen y reproducen discursos hegemónicos, imponen un estatus quo que responde a los intereses económicos y políticos de la clase dominante. Coincidiendo con esta idea, Espeche retoma las ideas de Mattelart para agregar que además de perpetuar el poder de la clase dominante, los medios de comunicación hegemónicos operan para:

la desmovilización de las clases subalternas. De este modo, neutraliza el accionar de dichas clases en tanto clases y, en cambio, afianza la solidaridad en torno a la clase dominante y sus intereses. los modelos de aspiraciones y de comportamientos que vehiculiza el periodismo hegemónico aíslan a los individuos, los atomiza (MATTELART citado por ESPECHE, 2009, p. 52).

Las clases dominantes producen y legitiman su sistema hegemónico mediante el uso de herramientas de control, tales como pueden ser la ciencia moderna, los organismos de seguridad, entre otros. Aquí nos interesa centrarnos en el control de los medios de comunicación, los cuales actúan discursivamente implantando un sentido común con un mecanismo implícito de dominación, dominación entendida dentro de una lógica colonial. Es por ello que, en el siguiente apartado, tomaremos los aportes de QUIJANO para situar desde donde entendemos la dominación.

Retomando todo lo expuesto anteriormente, es desde Foucault que entendemos a los medios de comunicación como una institución que produce, reproduce y controla subjetividades a través del discurso, y así funciona dentro de un orden mayor, el dispositivo. Este tiende una red entre diferentes elementos de una sociedad que opera con un fin particular, en una articulación de verdad/poder. Los medios de comunica-

ción hegemónicas, como los considera ESPECHE, sostienen una ideología acorde a los intereses y a la cosmovisión de la clase dominante.

Estos discursos se insertan en la cultura y funcionan como una ideología hegemónica que se reproduce en prácticas y discursos cotidianos de los sujetos con la forma de “sentido común”.

La presencia de la lógica colonial en los medios de comunicación hegemónicos

Coincidimos con ANÍBAL QUIJANO en que la colonialidad no se limita a una relación histórica del pasado entre colonizadores y colonizados, sino que también se entiende como una estructura de poder que sigue operando en la sociedad contemporánea. Es decir, se instaura en el momento de la expansión colonial, pero en la actualidad persiste y reconfigura las relaciones de dominación y subordinación operando a través de estructuras sociales, económicas, políticas, culturales y también, perpetuando así relaciones de poder asimétricas entre el Norte global y el Sur global.

QUIJANO (1992) insiste en que no se trata solamente de una subordinación de culturas con respecto a la europea, sino que también consiste en primer término en una colonización del imaginario de los dominados, es decir que esta actúa en la interioridad de este imaginario, es parte de.

Luego de la colonización sistemática y sangrienta (la que conocemos de la historia, del momento de colonización), el autor sostiene que la represión recayó principalmente sobre los modos de conocer y de producir conocimiento, perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, así como en los modos de asignar significados, y en cualquier forma de expresión que no fuera dentro de los patrones de expresión hegemónica. En el caso de América Latina, la represión cultural y la colonización del imaginario fueron acompañadas de un genocidio masivo de los pueblos indígenas. El exterminio fue tal que implicó no solo una despoblación, sino también la destrucción de sociedades y culturas enteras, dejando pueblos iletrados, despojados del acceso a expresiones de su propia identidad.

Es en este sentido que sostenemos que los modos de conocer y saber juegan un papel clave en el proceso colonial. El saber se consolidaba como un privilegio exclusivo al que solo la cultura dominante tenía acceso, adoptando la forma de un conocimiento cerrado y racista,

que crea procesos universales de poder. Asunto que abordaremos luego en profundidad a través del concepto de *epistemicidio*.

SOUSA SANTOS (2010) afirma que el pensamiento occidental moderno hegemónico es un pensamiento abismal y que este consiste en el establecimiento de un sistema de clasificaciones, jerarquías y exclusiones que divide el mundo como una dicotomía general: de un lado se encuentra lo visible y del otro lo invisible, y es lo invisible lo que estructura el fundamento de las visibles.

La distinción es radical, lo que se encuentra del lado de la línea visible, de herencia colonial, produce a quien está “del otro lado de la línea” como “no existente”, es decir no existe de ninguna forma relevante. Estar del otro lado de la línea abismal significa formar parte de una amplia gama de experiencias invisibilizadas e ignoradas por una epistemología racionalista y universal.

El autor lo explica a través de la metáfora del ojo hegemónico en la sociedad civil, este deja de mirar lo que se encuentra del otro lado, y así lo declara no existente. No solo “deja de mirar” para volver inexistente al *estado natural*, sino que el pensamiento abismal produce la idea de no contemporaneidad entre los lados de la línea, ya que el “estado natural” creado como *salvaje*, es disfrazado como pasado, un pasado irreparable, al cual “no queremos volver”.

Esto da la idea de “evolución” hacia un único futuro, homogéneo, el de una “sociedad civilizada”. Siguiendo al autor portugués, este modelo se basa en la producción simbólica de subhumanidad, es decir, retira la condición humana a ciertos grupos de individuos para legitimar su explotación y dominación. En la actualidad, la producción y negación del otro como no existente del otro lado de la línea son inherentes de los principios y de las prácticas hegemónicas.

El pensamiento abismal funciona operando sobre las líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano, en otras palabras, opera en las dicotomías, *visible-invisible*, *sujeto-objeto*, *civilización-barbarie*, *opresor-oprimido*, *productivo-improductivo*, *siempre* entendiéndose que el lado visible es configurado por los discursos hegemónicos en el mismo acto que produce ausencias de forma masiva a pueblos enteros. Esto último hace referencia al concepto explayado por SOUSA SANTOS (2010) de *epistemicidio*. Da a conocer la relación asimétrica entre saberes, por lo tanto, el autor sostiene también una relación asimétrica de poder. Esta dicotomía también es excluyente, declara la inexistencia de saber, y de la posibilidad de que sea un sujeto cognitivo

quien esté del otro lado de la línea. A esto, el autor le llama fascismo epistemológico, el cual existe en forma de epistemicidio. Su versión más clara y violenta es el colonialismo que suprime los conocimientos no occidentales.

Para ampliar esta idea, ANTONI AGUILÓ (2019) entiende el concepto de *epistemicidio* planteado por Sousa Santos como el acto de marginar, ocultar o suprimir saberes y experiencias alternativas, por parte de un régimen epistémico que actúa en nombre de la civilización, de la fe cristiana y la ciencia moderna, globalizando el poder hegemónico y el conocimiento del mundo europeo, produciendo así tanto el genocidio como el epistemicidio.

En conjunto, Quijano y Sousa Santos ofrecen un análisis profundo de cómo la colonialidad y el pensamiento abismal operan en la sociedad contemporánea, generando relaciones asimétricas de poder y perpetuando formas de violencia tanto física como epistémica. Y es desde estos aportes que entendemos que los discursos y prácticas hegemónicas reproducidas por los medios de comunicación, son también discursos colonialistas a partir de la producción del otro como enemigo del otro lado de la línea abismal. Como veremos en este caso, quien está del otro lado, el indio.

La construcción discursiva del indio desde el pensamiento abismal

Por último, en este apartado, vamos a utilizar fragmentos tomados del libro *Crímenes en sangre* (2013) de Pedro Jorge Solans, en el cual relata el genocidio ocurrido en Argentina de 1924, más precisamente en Chaco, y recopila citas de diarios de ese momento que dan cuenta del rol activo de los medios de comunicación hegemónicos en la construcción del indio.

Diarios como *La Nación* o *La Voz del Chaco*, describen actividades “depredadoras” realizadas por los aborígenes y afirman que eran desatadas debido a su alcoholismo y a las armas que les proporcionaban comerciantes a cambio de muy poco dinero.

El tiroteo y los ensordecedores aullidos de los salvajes, quienes acostumbra a proferir en los asaltos para causar más terror, hizo que fuera abandonada la casa, circuns-

tancia que aprovecharon los indios para saquearla. Diario La Nación (como se citó en SOLANS, 2013, p. 70).

Es importante detenerse en una de las noticias que dejan más clara la construcción maligna del indio. El mes anterior a la matanza de Napalpí, 9 de junio de 1924, *La Voz del Chaco* relataba la crónica sobre la muerte del Soria. La nota cuenta que [...] *los indios que no estaban en condiciones de acatar órdenes de autoridad alguna debido a los humos del alcohol se desacataron a mano armada al oficial, lo cual hizo que este tocara pitadas de auxilio, pero viéndose atacado seriamente, tuvo que hacer uso de su arma.* (SOLANS, 2013, p. 76), justificando así el comienzo de un tiroteo. El artículo refiere a la figura del indio como “villano y salvaje” y nos cuenta la intervención “heroica y serena” del subcomisario, encargado de hacer “justicia” en nombre de *la tranquilidad de las huestes laboriosas que de todos los puntos del país y del extranjero han venido a introducir la civilización y a impulsarla con el trabajo y sacrificio de toda la comunidad* (SOLANS, 2013, p. 76).

Los fragmentos de los diarios elegidos nos ayudan a ver la influencia de los discursos de los medios de comunicación en la construcción binaria de dos sujetos en contraposición, entendidos desde la perspectiva de la línea abismal. Los indios se encuentran del lado invisible de la línea, los saberes de los pueblos y sus formas de organización le son incomprensibles al pensamiento occidental, y es esta incomprensión la que lleva a la negación de la naturaleza humana de los indios, “son subhumanos y salvajes”.

El libro de Solans da cuenta de los procesos impulsados por el Estado en pos de eliminar al indio, pero no solo de la manera más evidente, matándolo, sino también planeando un proceso que lo “humaniza”. “Humanizar” en un sentido civilizatorio, es decir, transformando al indio “salvaje” en un ser humano civil. ¿De qué manera? Sometiéndolo a las lógicas coloniales de mercado.

Cuando el capitalismo comenzó a afianzarse en el territorio chaqueño, fue cuando surgió la “reducción” en Napalpí. El Estado se adecuó al mercado, cambiando “matanza” por “reducción”. Este consistió en un plan para domesticarlos. *Esta fue la única solución de vida que le dio el mercado a las etnias nativas, la esclavitud en todas sus formas. O en su defecto, la eliminación, el aniquilamiento, el olvido* (SOLANS, 2013, p. 45). Esta reducción, apoyada por el estado, y su mano derecha —la gendarmería—, no solo llevó un sometimiento material, sino también un

desarraigo espiritual. Despojando al indio de sus creencias, costumbres, y de su pasado. Fue parte del mismo proceso sistemático que se instaló en la conquista, y aún sigue vigente.

En Argentina, la construcción de un Estado-nación respondió al dispositivo hegemónico propuesto por la Europa occidental, es decir, al régimen capitalista. Los diarios cumplieron la función de trazar la línea que dejó al indio del lado salvaje y peligroso, en contraposición al nuevo ser nacional.

Es desde allí que afirmamos que los medios de comunicación hegemónicos en la masacre de Napalpí utilizaron como estrategia discursiva el pensamiento abismal para justificar el genocidio de un pueblo entero y sus saberes.

Conclusión

A lo largo del desarrollo, se buscó demostrar de qué manera los medios de comunicación hegemónicos utilizan como estrategia discursiva la lógica del pensamiento abismal. A través de lo trabajado en nuestros objetivos específicos, fuimos desentramando redes teóricas complejas para culminar en el caso de la masacre de Napalpí. A partir de la forma en la que los diarios de ese momento construyeron al indio del otro lado de la línea abismal, fue más sencillo comprender y analizar conceptos como el *epistemicidio*.

Teniendo en cuenta todo lo trabajado en el artículo hasta este punto, podemos afirmar que la lógica del pensamiento abismal opera a través de los discursos hegemónicos. A su vez, los medios de comunicación masivos, particularmente los <hegemónicos> son instituciones que han operado en pos de una reproducción y perpetuación de esta lógica, es decir, desde la forma que el pensamiento occidental moderno ha trazado líneas dicotómicas abismales.

Es a partir de la idea de que los medios no solo reproducen discursos —en un sentido de “repetición” de la palabra—, sino que también son una institución política y social, que funcionan dentro de un dispositivo hegemónico. Se encuentran insertos en la cultura, regulando y controlando las prácticas sociales, por lo tanto, influyen en el sujeto. En otras palabras, la ideología dominante es asumida por el sentido común de la clase subalterna al asumir la *naturalidad* del orden de las cosas.

Si bien lo ocurrido en Napalpí sucedió hace ya casi 100 años, nos resulta interesante poder a partir de todo lo trabajado en el artículo, pensar en horizontes de investigación que continúen esta línea de análisis para repensar y analizar casos similares que ocurren en la actualidad como, por ejemplo, la criminalización de la protesta indígena en Jujuy en contra de la constitución provincial, o la criminalización de la comunidad mapuche por su reclamo territorial.

Por otro lado, consideramos potente repensar a través de miradas contrahegemónicas que posibiliten, desde lugares no tan explorados, el posible rol de los medios de comunicación con un fin crítico y emancipador. Así, proponemos habilitar la idea de pensar en horizontes colectivos que no sigan reproduciendo las lógicas colonialistas y capitalistas.

Bibliografía

- AGUILÓ, A. (2019). *Hegemonía y colonialidad del saber: una lectura de Gramsci desde las epistemologías del sur*. En *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 58, 17. URL: <https://www.theoria.eu/nomadas/58.2019.2/antoni-aguilo.pdf>
- CASTRO, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Recuperado de https://campus.fahce.unlp.edu.ar/pluginfile.php?file=%2F327055%2Fmod_resource%2Fcontent%2F1%2FEdgar%20Castro%20El%20vocabulario%20de%20Michel%20Foucault.pdf
- ESPECHE, E. (2009). *Periodismo y hegemonía. Una mirada acerca de las prácticas comunicativas contemporáneas desde el pensamiento gramsciano*. En Centro Cultural de la Cooperación. Intencionalidad Editorial. El Sigilo y La Nocturnidad de Las Prácticas Periodísticas Hegemónicas. (pp. 37-58).
- FOUCAULT, M. (1976). *Defender la sociedad*. Recuperado de <https://www.uv.mx/tipmal/files/2016/10/M-FOUCAULT-DEFENDER-LA-SOCIEDAD.pdf>
- FOUCAULT, M. (1975). *Vigilar y castigar*. Recuperado de <https://www.ivanilich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>
- GEERTZ, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, S.A
- GIACAGLIA, M., (2002). *Hegemonía. Concepto clave para pensar la política*. En *Tópicos*, (10), (pp. 151-159). <https://www.redalyc.org/pdf/288/28801009.pdf> .

- LEÓN, E. Zemelman, H. (1997). *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Primera edición. Recuperado de https://www.researchgate.net/profile/Maria-Del-Carmen-De-La-Peza/publication/367351243_Medios_de_comunicacion_gobierno_de_la_poblacion_y_sujetos_En_Leon_Emma_Zemelman_Hugo_Coordinadores_Subjetividad_umbrales_del_pensamiento_social_AnthroposCRIM_Espana_1997_ISBN_84-7658-528-4/links/63cefc97d7e5841e0bf0289e/Medios-de-comunicacion-gobierno-de-la-poblacion-y-sujetos-En-Leon-Emma-Zemelman-Hugo-Coordinadores-Subjetividad-umbrales-del-pensamiento-social-Anthropos-CRIM-Espana-1997-ISBN-84-7658-528-4.pdf
- QUIJANO, A., (2019). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Espacio Abierto, 28(1), (pp. 255-301).
- SOLANS, P.J. (2013). *Crímenes en sangre: La verdad sobre la masacre de Napalpí*. Editorial Sudestada.
- SOUSA SANTOS, B. (2010) *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

El rol del colonialismo en la construcción del enemigo social: sobre las estrategias para justificar la muerte del otro

Páez, Enzo Damián

FOUCAULT explica, en su clase del 10 de enero de 1973 del curso “La sociedad punitiva” (2014), el concepto de *enemigo social*, tomando como referencia a HOBBS, quien argumenta que, en algún momento, la sociedad ha firmado tácitamente un pacto social, en el cual existe un compromiso entre el rey y sus súbditos, donde el rey tiene la voluntad absoluta de impartir justicia. Entonces, entendemos como enemigo social a quien rompe con este pacto, ocasionando una guerra civil, o una guerra de todos contra todos. Para el autor francés (1976), se trata entonces de una guerra de intereses; donde existen reclamos de conquista, de propiedad y de superioridad de raza por parte de los grupos colonialistas.

El fenómeno de la construcción del enemigo social ha sido utilizado por los grupos hegemónicos de la sociedad, es decir, aquellos que poseen el poder de los medios de comunicación, así como el manejo total de las instituciones, con el objetivo de justificar hechos aberrantes hacia comunidades indígenas, tal y como podemos apreciar en lo transcurrido durante la Masacre de Napalpí, donde centenares de aborígenes fueron torturados, asesinados y despojados de sus tierras. La información sobre este hecho, recolectada en el libro de SOLANS (2013), nos permite percatarnos sobre el imaginario que se fue instalando en la población acerca de las comunidades indígenas, que eran vistas como delincuentes, como enemigas del capitalismo, como personas que ocasionaban disturbios, quienes tenían como objetivo último, el romper con el orden social impuesto.

Recuperando a FANON (1961), consideramos que el sistema colonial ha ejercido una gran influencia sobre la inferiorización de ciertas razas, en parte porque siempre se ha impuesto con violencia, en pos de reafirmar la supremacía blanca; en parte, también por la fomentación constante que ha ejercido en cuanto a la existencia de tribus siempre desde una perspectiva maniqueísta. Por tanto, en este sistema, el

indígena es considerado el enemigo de los valores, el mal absoluto, el destructor de todo lo estético.

Para SOUSA SANTOS (2010), en los territorios coloniales se ha aplicado la dicotomía apropiación-violencia, a partir de la cual se han llevado a cabo procesos de asimilación, destrucción, prohibición de prácticas culturales, entre otras cuestiones; praxis que buscan instalar la idea de que el aborígen se encuentra ausente de humanidad. Además, desde FANON (1961), podemos apreciar cómo el colono, al hablar del colonizado, lo hace en un lenguaje zoológico aludiendo a las pestes, a los movimientos de reptil, a las gesticulaciones.

FOUCAULT (1976) argumenta que la muerte del otro, el considerado “anormal”, es vista desde aquel que le arrebató la vida como símbolo de prosperidad, de seguridad personal, pues piensa que la vida y el mundo en general, es más saludable de esta manera. De esta forma, se justifica la erradicación del distinto, del enemigo.

Por todo esto, resulta oportuno proseguir con la temática sobre la construcción del enemigo social, teniendo en cuenta que es la condición que se le ha concedido al indígena durante siglos, debido a las diferencias para con las sociedades dominantes, debido a su desventaja en cuanto a cantidad de individuos, y debido principalmente, a la lucha por intereses. Para profundizar sobre el estigma que han sufrido los indígenas, tomaremos los aportes tanto de FANON, F. en *Los condenados de la tierra* (1961), como de SOLANS, P. en *La verdad sobre la Masacre de Napalpí. Crímenes en sangre* (2013). Consideramos que el colonialismo ha sido un elemento central para que se llevara a cabo esta estigmatización, principalmente por su metodología maniqueísta. Expondremos sobre esto mediante las contribuciones que han hecho en la temática los autores BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS en *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal* (2010) y MICHEL FOUCAULT en *Defender la Sociedad* (1976).

Construcción del indígena como enemigo social

A partir de lo expuesto por SOLANS (2013), nos hemos percatado de que, cuando el indígena se interpone en los objetivos de las clases dominantes, estos pasan a ser considerados enemigos de la cultura hegemónica, es decir, enemigos del capitalismo.

Los aborígenes de la zona chaqueña vivían sin la necesidad de pertenecer al sistema capitalista. La violencia ejercida hacia ellos, por la vía política con la represión, y por la vía económica, tuvo como objetivo eliminar sus formas de producción, y convertirlos en sujetos sometidos al mercado [...] (IÑIGO, 1988, citado por SOLANS, 2013, p. 5).

Retomando a SOLANS (2013), cuando la comunidad qom decidió iniciar una huelga, luego de que sus derechos —tales como un sueldo digno y la adquisición de mejores condiciones de vida— se hayan visto fragilizados, el Gobierno nacional dispuso la necesidad de tomar represalias, mediante la tortura y el asesinato de sus poblados, en el Chaco argentino. Previamente, los indígenas ya habían comenzado a ser descriptos como violentos, ladrones, y asesinos, como se retrata en los diarios de la época, esto, con el objetivo de justificar las atrocidades de las que serían víctimas más adelante.

Para FANON (1961), la atribución de cualidades negativas a las comunidades aborígenes se logra al establecer una especie de común acuerdo en cuanto a su explotación y posterior exterminio. El indígena pasa a ser enemigo de los valores, es visto como impermeable a la ética, es el mal absoluto. Sus costumbres, tradiciones y mitos, son vistos como fuentes de depravación.

Al indígena se le han atribuido características al extremo denigrantes, especialmente a partir de argumentos biologicistas. FANON (1961) relata que, según la escuela de Argel, el indígena es crédulo, sugestionable y terco, además; se considera que cuenta con cierto puerilismo mental, se dice que es rebelde a los conceptos, y que casi no emite expresiones verbales. Sus gestos son siempre impulsivos y agresivos. Todo esto se debe a que supuestamente sus actividades están dominadas y coordinadas por el diencefalo, la parte del cerebro humano más primitiva; mientras que la corteza cerebral, encargada de funciones relacionadas al raciocinio, la inhibición y el comportamiento moral, estaría ejerciendo un poder mucho menor sobre sus acciones. Sus estructuras cerebrales explicarían entonces su pereza, su agresividad, e incapacidad intelectual. En este determinismo, lo biológico es considerado como lo inevitable, como aquello que no puede ser discutido, indica desviaciones de lo normal, por lo cual lo anormal debe ser tratado (LEWONTIN, 1987), y, en este caso particular, domesticado o exterminado.

FOUCAULT (1976) habla acerca de la inexistencia de la neutralidad en todo discurso. Argumenta que quien cuenta la historia está de un lado o del otro, tiene adversarios, trabaja para una meta determinada. A través de lo que dice, está reclamando sus derechos de propiedad, de conquista, y de victoria. Se trata de su derecho singular, del derecho de su familia, o de su raza, de su superioridad por sobre las demás.

Con lo previamente expuesto, queremos decir que los atributos con los que han sido relacionados los indígenas, especialmente desde la mirada del continente europeo y toda la cultura occidental, han sido un componente muy relevante a la hora de determinar qué acciones deberían llevarse a cabo para con estas comunidades. A partir del estigma que estas han sufrido, se determinó que debían ser desvalorizadas y explotadas sin límite, lo que significó una supremacía de las otras razas. Fue necesaria la enemización de las comunidades aborígenes, para posteriormente ejercer procesos de exclusión y exterminio sobre ellas.

Sobre el colonialismo y su metodología maniquea

A continuación, abordaremos el concepto de *colonialismo* desde la perspectiva de FANON (1961), quien caracteriza al mundo colonial como un mundo en compartimientos. Es un mundo dividido en dos, plagado de desigualdades, de realidades económicas totalmente distintas. Lo que divide al mundo es el hecho de pertenecer a una raza o a otra. Se trata de un sistema que fomenta la separación, la división en tribus, las cuales serán todas vistas como diferentes, pero principalmente, inferiores a la raza del colono. Esto es a lo que llamamos maniqueísmo. Es justamente la metodología maniquea, aquella que permite que pueda llevarse a cabo la domesticación del indígena, pues a través de la concepción de su inferioridad por parte del colono, se los incita a que sean pasivos; esto mediante golpes, o incendiando sus poblados entre otros actos relacionados con el arrebato de sus bienes y la fulminación de su cultura.

Consideramos de gran relevancia los aportes de SOUSA SANTOS (2010) en esta temática. El autor manifiesta que existe una distinción en particular, la cual es fundadora de otras, que cimienta todos los conflictos modernos. Hablamos de la distinción entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales. Desde este punto de vista, lo colonial es aquel “estado de naturaleza”, relacionado con lo salvaje, con lo pasado, con

aquello que ya no debe existir. De esta manera, y durante los últimos siglos, es que se fue construyendo una clara distinción entre lo civil y lo colonial.

Las teorías del contrato social de los siglos XVII y XVIII son tan importantes por lo que sostienen por lo que silencian. Lo que dicen es que los individuos modernos, los hombres metropolitanos, entran en el contrato social para abandonar el estado de naturaleza y formar la sociedad civil. Lo que no dicen es que de este modo está siendo creada una masiva región mundial de estado de naturaleza, un estado de naturaleza al cual millones de seres humanos son condenados y dejados sin alguna posibilidad de escapar vía la creación de una sociedad civil (SOUSA SANTOS, 2010, p. 36).

Entonces, dice SOUSA SANTOS (2010), entre lo civil y lo natural aparece el fenómeno de la no-contemporaneidad, es decir, no puede haber copresencia de ambas culturas. Relacionándolo con FANON (1961), es que justamente al colono no le interesa coexistir con el colonizado una vez que desaparece el contexto de subordinación.

En los territorios coloniales, se aplicó la dicotomía de apropiación-violencia. Con la primera, nos referimos a la incorporación y la asimilación; mientras que la violencia implica destrucción física, material y cultural. Consiste en la prohibición del uso de idiomas, como así también, permite todas las formas de discriminación racial. A partir de los hechos transcurridos en la masacre de Napalpí, podemos identificar estos actos aberrantes hacia las comunidades colonizadas: la destrucción de sus aldeas, la explotación laboral, la idea de que eran comunidades conformadas por personas vagas sin ninguna intención de trabajar, entre otros conceptos estigmatizantes sobre las mismas.

Podemos afirmar que lo colonial irrumpió en la sociedad metropolitana durante la masacre de Napalpí, es decir, se entrometió en los espacios que ya fueron demarcados hace varios siglos; hecho que ocurre con gran frecuencia últimamente, según comenta SOUSA SANTOS (2010). Ante esto, el colono reacciona reafirmando la dicotomía de apropiación y violencia sobre el colonizado, pues es la única forma de actuar que conoce.

El colonizador, de esta manera, decide sobre la vida y el destino del colonizado, pues es este quien tiene la última palabra en cuanto a la

entrega de recursos para su subsistencia, como así también, dispone de todos los medios para atacarlo.

Dice FOUCAULT (1976, p. 218) frente al poder: el súbdito, o en este caso, el colonizado, no está ni vivo ni muerto, sino que es neutro. Es el soberano quien decide la condición en la que se encuentra. Es él quien le concede el derecho de hacerlo morir o dejarlo vivir.

El colonizado se encuentra en una posición de poder muy inferior al colono, pues vive en un sistema donde las leyes no suelen avalar por su bienestar, ni tampoco le tienen permitido participar de las instituciones sociales, ni así de los medios de comunicación. Es lo que SOUSA SANTOS (2010) llama fascismo social. Podemos hablar asimismo de un fascismo contractual, donde el colonizado se rinde ante las condiciones impuestas por el colono, las cuales son extremadamente indignas, pues no tiene otra alternativa para escoger, pelagra su vida.

Por último, Sousa Santos introduce el concepto de *fascismo territorial*, cuya presencia podemos apreciar claramente en la masacre de Napalpí. Toma lugar cuando actores sociales que tienen a su disposición grandes capitales patrimoniales y militares, poseen a la vez control total sobre las tierras del Estado, así como sobre de los individuos que viven sobre ellas, ejerciendo así una regulación sobre estos, en contra de su voluntad.

La masacre hacia la comunidad qom tuvo lugar en un contexto donde las fuerzas nacionales decidieron invadir un territorio que en realidad no les pertenecía, sin embargo, debido a que estos pueblos atentaron contra los intereses económicos de gente poderosa, decidieron erradicarlos, para posteriormente ocupar esas tierras en pos de continuar ejerciendo el monopolio total sobre los territorios, como así también sobre la vida y la muerte de las personas.

El colonialismo es equivalente al racismo. FOUCAULT (1976, p. 230) lo define como *el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir*. Es la jerarquía de las razas, la calificación de algunas como buenas, y de otras como malas, se explaya en el concepto de *racismo* y comenta:

Es la relación bélica: “para vivir es ineludible que masacres a tus enemigos” [...] Por una parte, en efecto, el racismo permitirá establecer entre mi vida y la muerte del otro una relación que no es militar y guerrera de enfrentamiento sino de tipo biológico: “cuanto más tiendan a desaparecer las especies inferiores, mayor cantidad de individuos anormales

serán eliminados, menos degenerados habrá con respecto a la especie y yo [...] más viviré, más fuerte y vigoroso seré y más podré proliferar (FOUCAULT, 1976, p. 231).

La muerte del otro constituye así, lo que hace a la vida más sana y pura, pues se está eliminando lo considerado anormal, la impureza que impera en el mundo. El racismo hace aceptable la acción de dar muerte al otro, lo justifica. La expulsión, la exposición a riesgos de muerte, el rechazo, también son formas de dar muerte a lo visto como inferior.

Conclusión

Elucidar acerca de los métodos mediante los cuales se construye al enemigo social ha sido el objetivo que nos ha llevado a la redacción de este artículo, teniendo en cuenta que en muchos casos y durante siglos, ha sido el indígena quien ha ocupado ese lugar, desde la posición privilegiada de los grupos hegemónicos, quienes en el momento en que creen que su patrimonio físico, cultural, o económico se encuentra amenazado por otras comunidades, de inmediato comienzan a implementar procesos de exclusión y erradicación hacia aquellos quienes consideran como peligrosos. Estos procesos se manifiestan de una manera justificada, pues previamente ha sido construido un consenso en el imaginario social, que legitima las desigualdades socioeconómicas y políticas dadas en un determinado contexto.

En este sentido, reconocemos la gran influencia del colonialismo en la formación de este consenso social, pues a partir de sus métodos separatistas y maniqueos, se ha encargado de crear una imagen del indígena como sumamente inferior al europeo y occidental. Inferior en cuanto a su inteligencia, en cuanto a sus valores, en cuanto a sus capacidades cognitivas. Inferior en cuanto a su cultura. Todas estas concepciones no nacieron de la noche a la mañana, sino que fueron construyéndose e instalándose en el colectivo social, de tal forma que hoy en día resulta de suma importancia, generar conciencia acerca de que este discurso, carece de neutralidad, pues está relacionado con intereses de superioridad de raza. A partir de la superioridad de raza, se consigue un dominio total sobre los recursos de la tierra, así también como sobre la vida y la muerte de las personas que habitan en ese territorio. Por eso justamente decimos que el colonialismo se encuentra

estrechamente vinculado con el racismo, y es lo que pudimos apreciar, en lo estudiado por SOLANS (2013) en la masacre de Napalpí.

Bibliografía

- FANON, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1976). *Defender la sociedad*. Curso en el College de France (1975-1976). Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2014). *La sociedad punitiva*. Curso en el College de France (1972-1973). Fondo de Cultura Económica.
- IÑIGO, N. (1988). *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940*. CEAL.
- LEWONTIN, R., Rose, S., Kamin, L. (1984). *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. Booket.
- SOLANS, P. (2013). *Crímenes en sangre: La verdad sobre la masacre de Napalpí*. CORPRENS.
- SOUSA SANTOS, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. UBA Sociales Publicaciones. Prometeo. FFyL UBA. CLACSO.

El modelo de país argentino: la construcción de la identidad nacional frente a la diversidad cultural

Manzanelli Aris, Milagros

Partimos de un contexto histórico particular caracterizado por desequilibrios y estallidos a nivel social, político y económico. En este punto, cobra importancia la necesidad de un proyecto de país que establezca una identidad que defina el “ser nacional”. Comprendemos que el hombre crece en un contexto particular basado en interacciones con otros, su aparato psíquico se encuentra afectado por influencias del medio. Se produce el desarrollo del principio de realidad del “Yo”, que a la vez se encuentra involucrado en la satisfacción de los impulsos del “Ello”, además de la constitución del “Súper yo”, que evidencia lo moralmente aceptable. Atraviesa un proceso de aprendizaje que comienza en la infancia y se perpetúa durante toda su vida a través del cual se definen sus identidades, su calidad y estilo de vida, sus decisiones y el rol en la sociedad.

Por esta razón, nos proponemos como objetivo identificar al modelo de país, el Estado liberal oligárquico, como aniquilador de identidades. Es decir, nos preguntamos por las formas en las que la idea de un “modelo de país” produce y reproduce efectos en la integridad física e identitaria de otras culturas.

El primer apartado consiste en identificar la relevancia que cobra la noción de un “proyecto de país” desde diferentes autores, en el contexto histórico argentino partiendo de la definición de *identidad nacional*, para posteriormente analizar el papel de dispositivos como la educación y los medios de comunicación en el marco de los desarrollos de los autores como Sarmiento, Ricardo Rojas y José Ingenieros.

Los desarrollos teóricos de dichos autores cobran relevancia al desarrollar un modelo de país que delimite el camino hacia el progreso y que instale orden social, al mismo tiempo que establezca identidades que configuren, unifiquen y le den forma a la Nación argentina.

Por último, el segundo apartado del presente artículo tiene por objetivo identificar que la idea de un “proyecto de país” desde los autores

anteriormente trabajados presenta una contracara fuertemente excluyente para con otras culturas, partiendo de un análisis del rol de los dispositivos de poder en el aparato psíquico colectivo y de la relación de los postulados trabajados con los hechos ocurridos en Napalpí el 19 de julio de 1924.

Desde estos lineamientos, los medios de comunicación constituyen una escuela que está presente en la vida de las personas desde su nacimiento. La educación y los medios constituyen los mayores y mejores aliados del modelo de racionalidad occidental, de modo que, bajo la influencia de dicho entorno, por medio del placer, el entretenimiento para la distracción y la emocionalidad sin sustento racional, los individuos se vuelven cada vez más manipulables, cumpliendo su rol como ciudadanos ciegos al servicio del poder hegemónico.

Entendiendo la matanza de Napalpí como un puntapié para posteriores desarrollos y reflexiones, afirmamos:

el trabajo sutil realizado por el capitalismo en el pensamiento de los ciudadanos con buenas intenciones. A tal punto, que creyeron con firmeza que “lo bueno” para el indio era la pérdida de sus costumbres, el sometimiento; es decir, su inclusión en el mercado en carácter de “reducido” (SOLANS, 2016, p. 48).

En este contexto, el modelo de racionalidad imperante constituye el principio de realidad que se impone, difunde y reproduce.

El nacimiento de un proyecto de país

Nos encontramos frente a una compleja realidad caracterizada por relaciones de poder entre grupos e individuos impulsada por dispositivos como discursos e instituciones. Por esto mismo, en el contexto histórico argentino, el gran desafío consiste en pensar cómo llevar a cabo profundas transformaciones que permitan el nacimiento de un país moderno y capitalista. En este escenario, surge la necesidad de desarrollar un “proyecto de país” con una identidad nacional. Entendemos a la *identidad* como diferenciación al mismo tiempo que unidad y pertenencia, involucrando aspectos sociales, culturales, territoriales, históricos y personales. Es decir que los miembros de un territorio particular desa-

rollan una identidad que queda delimitada, por ejemplo, por prácticas culturales. Son esas mismas particularidades propias de una persona o de un grupo las que producen identificación y permiten la diferenciación con respecto a otros.

En pleno siglo XIX, el territorio atravesaba un clima de enfrentamientos y desequilibrios a nivel social y político como producto del fin del poder colonial español. Tras la Constitución de 1853, el triunfo de Buenos Aires en la batalla de Pavón marcó el camino hacia la organización de un Estado Nacional. Los revolucionarios de mayo, influenciados por el iluminismo europeo, se proponen el establecimiento de la razón ilustrada occidental en Buenos Aires.

PIGNA (s.f.) menciona que Sarmiento, uno de los máximos exponentes de la Generación del 37, muy influenciado por el modelo educativo que presentaba Estados Unidos y Europa, basó su proyecto de país en el conocimiento adquirido durante su viaje producto de su exilio en Chile. Los pilares de su modelo se basaron en políticas orientadas hacia las masas que posibilitaron el desarrollo de la educación primaria obligatoria para toda la población a una edad temprana.

Incentivó la inmigración, la construcción de líneas telegráficas, líneas férreas y caminos a modo de posibilitar la comunicación dentro del territorio y con el exterior. DRAJNER (2021) menciona que Sarmiento alentó el ingreso al país de 65 maestras provenientes de EE. UU. y la creación de “escuelas normales” destinadas a capacitar al futuro personal docente.

Las ideas sarmientinas impulsaron el involucramiento del Estado como garantizador del acceso a la educación pública de calidad, el desarrollo político y tecnológico con el fin de mantener el orden social, alcanzar el ansiado progreso y la inserción del país en el marco de relaciones internacionales capitalistas.

Siguiendo a PIGNA (s.f.), para Sarmiento, los medios periodísticos cobraban una importante relevancia. Fundó el diario *El Zonda* y escribió varios artículos a diferentes diarios con el fin de difundir toda una serie de políticas en materia de cultura y educación dirigidas a las masas, destinadas a imponer creencias y discursos que unificaran a todos los individuos dentro del territorio para formar un hombre civilizado y culto, el único camino al progreso.

Nos ubicamos a comienzos del siglo XX, LAGOS (2014) afirma que se trata de un contexto histórico caracterizado por la llegada de inmigrantes italianos, gallegos, polacos, judíos, rusos. Frente a este fenómeno, la

oligarquía argentina se ve sacudida por una preocupación común: la identidad nacional se está perdiendo.

La Restauración Nacionalista de RICARDO ROJAS (1909/2011) responde a este problema mediante un proyecto de nación basado en la recuperación del pasado tradicional a través de la educación secundaria, laica y en manos del Estado. Las ciudades estaban siendo invadidas por una ola de inmigrantes, en términos de Rojas, “predominaba el cosmopolitismo”. El único dispositivo más poderoso capaz de generar en los hijos de inmigrantes una sensación de pertenencia para con la Nación argentina, lo constituye la educación. El proyecto de Nación presentado por el autor se basaba en el reconocimiento e integración histórica de todos los sectores que hicieron posible el paso de un territorio a una Nación.

Por otra parte, a comienzos del siglo XX, José Ingenieros, muy influenciado por el auge del positivismo, promueve la búsqueda de la excelencia y el camino hacia el progreso dentro de lo que consideramos su modelo de país. En su obra *Las fuerzas morales*, INGENIEROS (1926) argumenta que la educación no es domesticar, la clave está en respetar las diferencias naturales de cada uno.

Cada individuo es el producto de dos factores: la herencia y la educación. La primera tiende a proveerle de los órganos y las funciones mentales que le transmiten las generaciones precedentes; la segunda es el resultado de las múltiples influencias del medio social en que el individuo está obligado a vivir (INGENIEROS, 1913, p. 33).

Coincidimos con INGENIEROS (1913) al afirmar que educar es capacitar a las personas para la vida social, respetando sus gustos e inclinaciones existentes. Debe ser integrativa, generalista, debe promover el ser críticos y el pensar con su propia cabeza, no con la cabeza de la sociedad. De no ser así, el hombre queda inmerso en la mediocridad, siendo un ser carente de personalidad, sin ideales ni pensamiento crítico. Este hombre no puede ser separado de la sociedad, ya que es el último quien piensa por ellos. Queda reflejada su evidente comodidad a la hora de tomar decisiones, siendo preso del placer, el entretenimiento y la emocionalidad sin sustento racional.

Para concluir, consideramos que el cambio en esta época era realmente necesario, la Argentina necesitaba soluciones ante los des-

contentos, los estallidos sociales políticos y económicos, debido a la retirada del poder español. Por esta razón, el interés de estos tres autores en un proyecto de país centrado en la educación laica, gratuita y en manos del Estado persigue un fin: el de proveerle una identidad a la sociedad para constituir una Nación. Se lograron importantes avances en relación con el reconocimiento del derecho al acceso a la educación y el desarrollo económico impulsado por el ingreso al mercado capitalista mundial mediante el modelo agroexportador.

Nos quedamos con una frase de José Ingenieros: “educar no es domesticar”, como modo de introducir el siguiente apartado. La presencia del Estado liberal oligárquico de la época es colonialista: el dominio colonial no desapareció con la Revolución de Mayo, simplemente cambió de gestión. Ahora lo constituye una minoría oligárquica que actúa en su propio beneficio y que se vio amenazada por el despertar de una clase subalterna (de tantas otras) excluida políticamente.

La exclusión y el ser nacional

Partimos de la certeza de que evidentemente existió un modelo de país necesario para marcar el camino y el renacer en un periodo histórico caótico. La retirada del poder colonial español inició la búsqueda de una identidad que le diera forma a la Nación. La preocupación de los diferentes autores frente a este escenario político culmina en un proyecto de país pensado desde y para la oligarquía argentina. En este sentido, el ingreso del país al mercado capitalista internacional estuvo orientado al desarrollo del sector agroindustrial; la necesidad del capital y la mano de obra llevó al incentivo de la inmigración. Argentina poseía grandes extensiones de tierra, que le fueron arrebatadas a los pueblos originarios hacia fines del siglo XIX.

Antes de introducir nuestra crítica, recuperamos una categoría: “la otredad”, que evoluciona en función de los acontecimientos. Diferenciarnos de los demás y tomar distancia de los otros es necesario para definir nuestra identidad. Es decir que debemos reconocer al otro para luego afirmar quiénes somos.

PIGNA (s.f.) afirma que, para Sarmiento, el “padre del aula”, el camino al progreso persigue el modelo norteamericano. En su obra, Facundo desarrolla una dicotomía fundamental para comprender su proyecto de país: la civilización y la barbarie, el gran problema de la Argentina. La educación primaria obligatoria para la población es

fundamental para combatir la barbarie, es decir, lo salvaje, el hombre primitivo, el indio, el gaucho, el campo, el atraso. Las maestras normales desempeñaban un rol fundamental al imponer a la población una identidad, la del hombre normal civilizado que vive en la ciudad. De este modo, triunfaría la civilización, con el exterminio no solo de su cultura, sino también del indio, del hombre en estado salvaje incapaz de alcanzar el progreso, incapaz de aprender. El bárbaro no piensa, es parte de la naturaleza salvaje no dominada que queda fuera de la vida civilizada en la ciudad.

Decía en un lenguaje ciertamente bárbaro: “Quisiéramos apartar de toda cuestión social americana a los salvajes por quienes sentimos sin poderlo remediar, una invencible repugnancia”. En una carta le aconsejaba a Mitre: “[...] no trate de economizar sangre de gaucho. Este es un abono que es preciso hacer útil al país. La sangre es lo único que tienen de seres humanos esos salvajes (PIGNA, s.f.).

La otredad en el proyecto de país sarmientino es la barbarie, el campo, el gaucho y los pueblos originarios masacrados en las campañas, cuyo objetivo es puramente político y económico. El otro es un enemigo interno que se debe eliminar como condición para alcanzar el progreso. El proyecto de país argentino del siglo XIX busca homogeneizar a la población, la Nación se veía amenazada por los ataques de los caudillos federales y la presencia de los pueblos indígenas en gran parte del territorio.

Al mismo tiempo que se consolidaba el nuevo Estado argentino bajo el ideal del progreso y de las ideas positivistas, el país comenzaba una nueva etapa de desarrollo económico: el llamado “modelo agro-exportador” que prevaleció desde 1880, bajo la presidencia de Julio A. Roca, hasta 1930. Dicho desarrollo estuvo orientado al sector agro-industrial, fuertemente vinculado a la expansión del capitalismo y el ingreso del país al mercado internacional. Este proceso implicó la necesidad de incorporar tierras y el incentivo a la inmigración ante la demanda de mano de obra por la escasez poblacional, lo cual implicó el dominio de una élite minoritaria en detrimento de la mayoría de la sociedad argentina.

La inminente oleada inmigratoria impulsada por los gobiernos de Sarmiento y Avellaneda afianzó la búsqueda de una identidad nacional.

Encontramos en el portal del Estado, argentina.gob.ar (s.f.), que en el año 1876 en la presidencia de Avellaneda, se promulgó la Ley N° 817 de Inmigración y Colonización con el objetivo de poblar la Argentina. Frente a este panorama había un problema, las tierras destinadas a los nuevos habitantes estaban ocupadas. Por esta razón, PIGNA (s.f.) menciona que en 1877, con Julio A. Roca como ministro de guerra, se llevó a cabo la “Conquista del Desierto”, campaña de carácter represivo que, con ayuda de la fuerza militar, obligó a los indígenas a retirarse hacia el sur del Río Negro.

En este punto de la historia, consideramos necesario aclarar que hacia 1890, para los ojos de la oligarquía argentina, la llegada de los inmigrantes fue una decepción, ya que se esperaba el arribo de la civilización (alemanes e ingleses). LAGOS (2014) afirma que representaban a una otredad invasiva que impulsó medios de expresión políticos de clases sociales excluidas a través del partido socialista y el anarquismo.

La amenazante otredad en su conjunto respondía a la difícil situación económica que atravesaban tanto los caudillos federales, como los pueblos indígenas y luego los inmigrantes. Este grupo vivía en un contexto que los excluía de la escena política y económica, su accionar perseguía la búsqueda de mejores condiciones de vida.

Para RICARDO ROJAS (1990/2011), la clave ante el avanzado cosmopolitismo de la ciudad consiste en la educación secundaria para la población y la recuperación de las raíces tradicionales. LAGOS (2014) retoma a Rojas, quien propone recuperar las raíces históricas, tomando la heterogeneidad del territorio y generando la unidad e integración de todas sus partes. El encuentro entre lo propio y lo extraño, entre el indianismo y el exotismo, es lo que define la identidad. Afirma que lo importante es la transformación que experimentaron los grupos, que es esto lo que caracteriza y diferencia a la identidad argentina.

No preconiza el autor de este libro una restauración de las costumbres gauchas que el progreso suprime por necesidades políticas y económicas, sino la restauración del espíritu indígena que la civilización debe salvar en todos los países por razones estéticas y religiosas. No puede tampoco, en regresión absurda, la hostilidad a lo extranjero. (ROJAS, R., 1909/2011, p. 222).

El modelo de país de ROJAS (1909/2011) propone recuperar el pasado tradicional para lograr unidad y forjar la identidad Nacional a través de la educación secundaria, laica y gratuita para toda la población. LAGOS (2014) afirma que el indianismo y el exotismo son categorías que implican encuentro e influencia mutua entre culturas, en oposición a la civilización y la barbarie en tanto dicotomía antagónica que niega la condición de ser humano del “otro cultural”.

Sin embargo, no debemos caer en el error de respaldar la pérdida de identidades y las masacres de los pueblos indígenas y los gauchos en condición de desventaja bajo la excusa de un supuesto respeto por las culturas, que termina justificando acciones criticables. Es cierto que los hechos históricos sucedidos caracterizan a la Nación argentina de una forma muy particular y que las culturas no son entidades aisladas e independientes una de la otra, pero también es cierto que el accionar de la “civilización” negó la condición humana de la llamada “barbarie” en todas sus formas. Por esta razón, es necesario mirar al otro cultural desde su propia óptica, de esta manera lograremos un nivel de comprensión y de aceptación de la diversidad en la unidad.

En el contexto histórico, la gran preocupación del autor propone un accionar que no beneficia a la mal llamada “barbarie”, pretende recuperar el espíritu indígena de modo que la gran oleada extranjera no acabe con la influencia que ejercen las clases dominantes.

Siguiendo con el proyecto de país argentino, el autor José Ingenieros también valora la educación. Sin embargo, el pensamiento del autor positivista presenta una contracara racista. Su criterio de clasificación es de carácter intelectual:

El examen de los caracteres físicos, fisiológicos y psicológicos, minuciosamente realizados, demuestra la inferioridad física e intelectual de los hombres pertenecientes a las clases sociales inferiores [...] Resulta que el grado de civilización de las clases pobres, étnicamente considerado, equivale al de los pueblos primitivos. En ellas encuentra Nicéforo las primitivas formas violentas de criminalidad, el animismo, el culto de los fantasmas, (etc.) [...] Las manifestaciones estéticas de las clases pobres recuerdan los sentimientos similares de los primitivos, los salvajes y los niños (RODRÍGUEZ KAUTH, 2001, s.p.).

Su proyecto de país se erige sobre una base de orden biológica que profundiza la categorización social de la población en grupos inferiores y superiores. CAAMAÑO (2020) retoma a Ingenieros para afirmar que el evolucionismo presente en la lucha por la supervivencia ubica a la nacionalidad argentina con predominio de la raza blanca que llegó a América y la oleada de inmigrantes, dicha constitución es un hecho inevitable.

A diferencia de la propuesta en materia educativa de Sarmiento, según la cual la educación constituye un medio para la formación del individuo en tanto ciudadano civilizado desde los primeros años de vida, consideramos que la mediocridad a la que tanto se opone Ingenieros es la idea de maestras normales de Sarmiento, agentes del cambio en la sociedad. En este sentido, cabe preguntarnos: ¿qué es la normalidad? ¿Acaso la normalidad es una imposición? ¿Nos cuestionamos la normalidad? ¿Cuál es aquel parámetro clasificador que define a la normalidad? ¿Podemos asociar a la moral con lo normal? Ingenieros considera que el pensamiento crítico consiste en pensar con nuestra propia cabeza y no con la cabeza de la sociedad, entonces las maestras normales, como dueñas y agentes del cambio, constituyen una sociedad normal. Lo normal para Sarmiento es la imposición, su línea de pensamiento está enmarcada en un colonialismo que tiene como modelo a lo extranjero. El énfasis en la diversidad demarca opuestos: para Sarmiento, la normalidad es el hombre intelectual y culto europeo, el único camino hacia una civilización que progresa mientras que Ingenieros sobre una base biologicista valora, respeta e impulsa la riqueza de las desigualdades individuales hasta cierto punto.

Dentro del modelo de país de Ingenieros, la negación del mestizaje es comprensible si tomamos en cuenta la marcada influencia del positivismo de Comte caracterizado por un marcado etnocentrismo europeo. De modo que dicha influencia no hace más que perseguir un ideal de orden y progreso que impulsa el dominio de las clases superiores. Esta filosofía justifica el predominio del modelo de racionalidad imperante, de modo que no se contemplan transformaciones. Es el progreso de una única clase social, de un único orden social y económico.

En síntesis, el objetivo del presente escrito es reconocer que tanto Sarmiento como Rojas e Ingenieros desarrollaron un modelo de país. Los tres autores enfatizan en la educación como herramienta constitutiva de la identidad argentina. Lo que nos interesa de sus propuestas es el

paradójico tratamiento excluyente que se le ha dado a la diversidad cultural en una época en la que el mayor interrogante fue cómo construir el ser nacional.

En el modelo de país argentino, la “otredad cultural” constituye invisibles sin participación política que obstaculizan el desarrollo económico. La barbarie toma diferentes formas según el momento histórico en el que nos posicionemos: durante la conquista de América fueron los pueblos originarios, a lo largo del siglo XIX, eran los caudillos y los pueblos indígenas, hasta que, en un giro de los acontecimientos, la otredad la constituía la llegada de inmigrantes italianos, gallegos, rusos.

Hasta ese momento, en materia indígena regía el artículo 67 inciso 15 de la Constitución Nacional de 1853, que establecía que le correspondía al Congreso Nacional “Proveer la seguridad de las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo (Argentina.gob.ar, 2018).

Las comunidades indígenas todavía no eran reconocidas como sujetos de derechos. Estaban inmersos en un país cuyos representantes, en vez de velar por el bienestar colectivo, respondían en base a sus propios intereses.

Un hecho poco conocido que refleja la respuesta del Estado a la ocupación de las tierras: son los acontecimientos sucedidos el año 1924 en Chaco, Napalpí. La población indígena que vivía en Chaco no formaba parte del régimen capitalista. Siguiendo a GÓMEZ (1995), los Guaycurúes conformaban un gran grupo de pueblos indígenas de origen patagónico, que habitaron la porción Este y Sur de la región del Chaco. Las distintas familias se organizaban en bandas de unas cien personas, dirigidas por un cacique. En muchos casos, las distintas bandas respondían a un cacique que era ayudado por un consejo de ancianos, quienes representaban a las diferentes bandas. El cacique no ejercía poderes totales, únicamente podía dar órdenes en caso de guerra. En el caso de los tobas, contaba con un gran prestigio, pero no se marcaban grandes diferencias con los otros miembros de la comunidad.

Los chicos eran educados desde muy pequeños en las tareas que deberían desempeñar de adultos. Su principal actividad era la recolección de frutos silvestres, los tobas dominaban las técnicas de cultivo de zapallitos, sandías, maíz, porotos y algodón. Sus armas eran el arco y la flecha, la lanza, la macana, los arpones con un gancho asegurado a una sogá y, para protegerse el cuerpo, usaban chaquetas con capas dobles de cuero. Las tácticas de guerra de los Guaycurúes se

basaban en la sorpresa, atacaban para pasmar al enemigo. Además, la religión estaba dominada por el animismo (animales u objetos animados por espíritus que habitan en ellos) y la magia (poder de curar por medio de palabras o toque de manos y también el de efectuar sortilegios con animales o plantas).

La llegada de innovadora tecnología industrial no significó en sí misma el éxito de la cosecha, los problemas de comercialización y la falta de mano de obra representaron un problema real, por consiguiente, se impulsó la incorporación de los aborígenes al capitalismo como mano de obra barata. Siguiendo a SOLANS (2016), el 2 de noviembre de 1911, durante la presidencia de Roque Sáenz Peña, se llevó a cabo la reducción de Napalpí. El proyecto, fundado por el humanista Enrique Lynch Arribálzaga, se presentaba como una alternativa frente al exterminio e implicaba la imposición de una cultura sobre la otra.

Este hecho los deshumanizó completamente, quebrando su subjetividad, despojándolos de su identidad y eliminando sus costumbres, sus creencias, su lengua y su pasado. Ingresaron a la economía mundial como mano de obra barata en la producción algodonera. Cansados, con frío y con hambre tanto hombres, como mujeres y niños fueron explotados en los algodones.

En busca de mejores salarios y condiciones de vida, los pobladores dejaron de trabajar en los algodones y comenzaron a emigrar a Salta y Jujuy, provincias en las que el salario y el trato que se recibía eran mucho mejores. Los productores algodoneros manifestaron su preocupación por la falta de mano de obra al gobernador Fernando Centeno, quien le prohibió la salida del territorio del Chaco a la población colonizada. Ante la negativa de los rebeldes, el 19 de julio de 1924 bajo la presidencia de Marcelo T. de Alvear, y por orden de Centeno, se produjo la matanza de más de dos centenares de peones rurales tobas y mocovíes.

El etnocentrismo imperante en el pensamiento de aquellos que quisieron materializar el ideal de un proyecto de país con una identidad que defina el ser nacional se impuso en la sociedad a través de dispositivos de poder controlados por una minoría poderosa, superior a nivel intelectual y con mayor poder adquisitivo. Los ideales de la Nación fueron impartidos en la sociedad a través de la educación y los medios de comunicación, ahora constituyen el principio de realidad y definen el parámetro de lo considerado moralmente aceptable. Los dispositivos de poder, bajo el monopolio del Estado, construyeron un sentido común que

justificó y legitimó la violencia ejercida hacia la otredad. Ante los ojos de la sociedad, lo mejor para la población toba y mocoví era el saqueo de sus tierras, el sometimiento al régimen capitalista y el olvido.

El proyecto de país de las clases dominantes sometió a los “bárbaros” a un proceso sistemático de invisibilización. El régimen capitalista-colonialista condenó a la población qom-moqoit a formar parte del sinsentido, de lo irracional, del estado de naturaleza, de la barbarie, de lo colonial, de lo olvidado, de lo no existente.

Para cerrar, nos enfrentamos a un desafío: recuperar el modelo de país extraviado. Un proyecto que sea verdaderamente inclusivo, con un plan de desarrollo económico pensado a largo plazo, con una división de poderes que garantice la descentralización del poder y que le devuelva a la educación el rol fundamental como constitutivo del ser nacional en base al respeto por la diversidad cultural.

El presente escrito no trata de desacreditar los importantes avances e iniciativas en materia educativa de los autores anteriormente trabajados. Reconocemos el trabajo realizado y cada logro alcanzado por los agentes sociales como maestros, maestras y docentes. Reiteramos que la única manera de lograr la unidad en la diversidad es a través de educación gratuita, obligatoria e intercultural. La clave es educar a partir del reconocimiento del otro, y así proveerle a la totalidad de la población herramientas que garanticen la convivencia cultural y mejoren su calidad de vida. En síntesis, un verdadero gobierno representativo, republicano y federal.

El peronismo fue un movimiento social y político que impulsó una transformación de las relaciones entre las clases sociales, el Estado y las organizaciones representativas. Este movimiento, con la intención de ser inclusivo, garantizó el reconocimiento de los derechos de algunos sectores históricamente excluidos. Sin embargo, destacamos el intento fallido del peronismo de ser un país inclusivo tomando a LARRAQUY (2021), quien da a conocer la matanza de los pilagás. Este pueblo originario residente de Formosa fue víctima de los medios de comunicación masiva y de quienes tenían la tarea de proteger al pueblo argentino, habiendo sido acorralados en los márgenes de la escena de poder y allí mismo, aniquilados y olvidados.

Retomando al portal del Estado, argentina.gob.ar (2018), ubicamos recién en 1994 un avance en materia de derechos indígenas con la reforma del artículo 67 inciso 15 aprobada por unanimidad, el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional establece que corresponde al

Congreso reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural así como también, reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan. Cabe resaltar que más allá de los reconocimientos, desconocemos la existencia de acciones transformadoras del orden social que verdaderamente incluyan y contemplen a las diferentes culturas.

Conclusión

En pleno siglo XIX, la retirada del poder colonial español obligó al territorio argentino a trazar el camino para la construcción de un modelo de país independiente. Frente a este sinuoso escenario histórico, autores como Domingo Faustino Sarmiento, Ricardo Rojas y José Ingenieros responden a dicha necesidad. Más allá de las diferencias existentes en sus respectivos proyectos de país, todos comparten dos cuestiones: la necesidad de la educación para la población y el tratamiento excluyente para con otras culturas.

Si la comunidad qom-moqit tenía su propia cultura, su propia lengua, sus propias costumbres e incluso su propio sistema económico, ¿entonces a quién beneficiaba su inclusión al mercado capitalista? Así como la matanza de Napalpí, la Campaña del Desierto o incluso la matanza de Rincón Bomba constituyen hechos que reflejan a la perfección la respuesta por parte de las autoridades al problema de la otredad cultural, y la posición que ocupa esta última en la escena política, social y económica.

Estos otros quedan definidos como enemigos sociales aislados en los márgenes de la sociedad, debido a que ponen en peligro el orden y el progreso, y que por lo tanto se deben aniquilar y condenar al olvido. Esto es posible gracias al accionar de los dispositivos de poder bajo el monopolio de este sistema colonial-capitalista imperante en el que se ve inmerso la Argentina. Tales dispositivos son los discursos que reproducen los medios de comunicación que constituyen la realidad y los fines perseguidos por la educación al producir cuerpos dóciles y útiles al servicio del capitalismo.

En base a lo mencionado anteriormente, destacamos la necesidad de rescatar el modelo de país extraviado para transformarlo y hacerlo más inclusivo. Es un error pensar a la diversidad como amenaza y motivo

de desintegración del ser nacional. Es justamente lo diverso aquello que nos une y nos hace tan únicos.

Convoquemos a pensar conjuntamente un modelo de país con la fortaleza de la pluralidad de la mano de agentes sociales que impulsen la educación obligatoria de calidad y, por consiguiente, el pensamiento crítico.

Bibliografía

- argentina.gob.ar (11 de agosto de 2018). La Constitución Nacional incorpora el Artículo 75 Inc.17.
<https://www.argentina.gob.ar/noticias/la-constitucion-nacional-incorpora-el-articulo-75-inc-17#:~:text=A%20partir%20de%20ese%20d%C3%ADa,una%20educaci%C3%B3n%20biling%C3%BCe%20e%20intercultural>.
- argentina.gob.ar (s.f.). La Legislación Migratoria.
<https://www.argentina.gob.ar/interior/migraciones/museo/el-estado-y-la-inmigracion/la-legislacion-migratoria>
- CAAMAÑO, F. (2020). *Tradición y raza en José Ingenieros. Intereses intelectuales y valores no epistémicos en la Psicología argentina del siglo xx*. *Revista anuario temas en Psicología*, 5 (1), (pp. 50-55).
<https://revistas.unlp.edu.ar/AnuarioPsicologia/article/view/9686/8534>
- DRAJNER, T. (2021). *Las maestras que fundaron la educación argentina*. Infobae.
<https://www.infobae.com/educacion/2021/09/10/las-maestras-que-fundaron-la-educacion-argentina/>
- El historiador. Sarmiento entre su civilización y su barbarie. (s.f.).
<https://www.elhistoriador.com.ar/sarmiento-entre-su-civilizacion-y-su-barbarie/>
- El historiador. Síntesis de la Historia Argentina. (s.f.).
<https://elhistoriador.com.ar/sintesis-de-la-historia-argentina/>
- El historiador. La conquista del desierto. (s.f.).
<https://elhistoriador.com.ar/la-conquista-del-desierto/>
- GÓMEZ, S. R. (1995). *Los Guaycurúes. En Nuestras culturas indígenas*. Grupo Clasa, (pp. 70-81).
- INGENIEROS, J. (1913) *El Hombre Mediocre*. Madrid y Bs. As. Editorial Renacimiento.
- INGENIEROS, J. (1926) *Las fuerzas morales*. Editorial TOR S.R.L.

- LAGOS, G. (2014). *El nacionalismo de Ricardo Rojas en tiempos del centenario (1900-1916)*. Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy, (45), (pp. 211-225).
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-81042014000100012&lng=es&tlng=es
- LARRAQUY, M. (2021). *Rincón Bomba: el silencio de Perón y la masacre étnica en Formosa que fue ocultada durante más de medio siglo*. Infobae.
<https://www.infobae.com/sociedad/2021/11/28/rincon-bomba-el-silencio-de-peron-y-la-masacre-etnica-en-formosa-que-fue-ocultada-durante-mas-de-medio-siglo/>
- ROJAS, R. (1909/2011). *La Restauración Nacionalista*. UNIPE
- RODRÍGUEZ KAUTH, A. (2001). *El racismo en el Pensamiento de José Ingenieros*. Revista Digital Universitaria, (2).
<https://www.revista.unam.mx/vol.2/num3/art2/index.html>
- SOLANS, P. J. (2016) *Crímenes en sangre: La verdad sobre la masacre de Napalpí*. Editorial Sudestada.

Conclusión

Prof. Marghetti, Santiago
Re, Lucía

La Masacre de Napalpí no puede pensarse como un suceso oscuro pero aislado de nuestra historia nacional, sino que está dentro de una urdimbre que refleja el pensamiento de una época y cómo se materializó en este hecho. Argentina se constituyó como Estado Nación definitivamente en 1880 con la nacionalización de Buenos Aires y la consolidación del gobierno de Julio Argentino Roca (quien, recordemos, fue el comandante del genocidio cometido durante la Campaña del Desierto), pero las ideas racistas, epistemicidas y clasistas burguesas tuvieron su objetivación años antes.

Ya Sarmiento, en su obra *Facundo* (1845/2018), sostenía que el gran mal que aquejaba al país era su extensión. Un gran desierto “deshabitado” que rodeaba las ciudades y no permitía el crecimiento nacional. Esta idea de desierto debe vincularse, como bien planteó CAVALLETTI (2010), a que las políticas se anclan a un territorio físico para que se reproduzcan las relaciones de poder. Considerar y construir discursivamente un espacio como un desierto habilita a la gubernamentalidad y clases con capacidad de ejercer su poder a invadir ese espacio y volverlo una zona productiva. El desierto se vuelve ese espacio supuestamente vacío que se puede atacar, el gran problema es que ese espacio nunca estuvo deshabitado y la gubernamentalidad actuó allí haciendo un genocidio.

Para SARMIENTO (1845/2018, p. 58), Argentina estuvo habitada por dos clases de hombres. Primero, la población justa y letrada que vivía en la ciudad, que se vestía como ciudadano europeo, demostró ser medianamente ilustrada y vivía bajo el imperio de las leyes, instituciones y sobre todo del progreso. El interior estaba poblado por salvajes, sin desarrollo de las capacidades intelectuales y que vivía vagabundeando y de sus vicios. Sarmiento es solo un exponente de la intelectualidad argentina, debemos sumar (como se hizo en un artículo dentro de esta obra) a Ingenieros y Rojas, sin olvidar a Mitre que creó una historiografía nacional resaltando esta historia oficial.

De esta manera, en nuestro país, las élites económicas-políticas construyeron un discurso racista, clasista y epistemicida que se materializó en un genocidio sistemático de la población indígena que llega hasta nuestros días.

La ocupación de los territorios indígenas, su persecución, ser reducidos a mano de obra barata y las matanzas de las que fueron víctimas son la materialización de ese discurso, nada inocente, que se construyó en los albores del Estado Nacional argentino. Los pueblos originarios tuvieron que luchar largamente para evitar su aniquilación, buscando ser reconocidos como naciones con identidad propia, habitantes originarios del territorio. Lucharon durante años para obtener el reconocimiento de su condición de sujetos con pleno derecho.

Retomando a SARTRE (1961/2023), podemos pensar que el discurso de la élite argentina utilizó el racismo como una forma de particularizar y crear monstruos para justificar su masacre. El trabajo forzoso y matar a un Otro siempre necesitan de la opresión ya que es necesario construirlo como un Otro inferior, rechazando todo universalismo, porque si ese Otro es un igual no se lo puede explotar. Así, con FOUCAULT (2013/2014), el enemigo social se construye como aquel que rompió el contrato social y que atenta contra el orden y el progreso del sistema económico. En Argentina, el indígena fue construido como un enemigo que saqueaba, era vago y no podía ser pensado como una población justa por lo que su eliminación fue el objeto de la gubernamentalidad.

Por ello, creemos que lo planteado por SARTRE (1961/2023, p. 18) cuando sostuvo que aquel que coloniza deja de ser persona y se vuelve látigo y fusil es una imagen clara de lo que sucedió en Napalpí. Las élites locales chaqueñas, que reproducían el discurso epistemicida, encarnaron el brazo armado de la colonización y atacaron a los indígenas de Napalpí hasta masacrarlos. Para FANON (1961/2023, p. 34), la colonización nunca pasa inadvertida ya que afecta al ser, lo modifica fundamentalmente al transformarlo en individuos aplastados, y Napalpí es un claro ejemplo. Ahora bien, no podemos pensar que esta táctopolítica y visión de la Argentina dicotómica se superó; hasta hoy en día, los indígenas sufren la opresión y el asesinato.

En la legislatura de nuestro país, existen numerosas leyes destinadas a proteger sus derechos adquiridos, sin embargo, la implementación efectiva tiende a ser un proceso largo y complicado. Los resultados

suelen ser insatisfactorios, ya sea debido al tiempo requerido para llevar a cabo los procedimientos o por la calidad de los resultados obtenidos.

Por su parte, en la Constitución argentina, en el capítulo IV, artículo 75, inciso 17, establece:

[...] reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizando el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconociendo la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan. Regula la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano y establece que ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegura su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias deben ejercer concurrentemente estas obligaciones.

Particularmente, en la provincia de Chaco, se promulgó la Ley del Aborigen Chaqueño, la cual en su artículo 1° declara el objetivo principal:

[...] el mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades indígenas, mediante su acceso a la propiedad de la tierra y la asignación de los recursos necesarios para reactivar sus economías, la preservación, defensa y revalorización de su patrimonio cultural, su desarrollo social y su efectiva participación en el quehacer Provincial y Nacional.

Por lo que la Ley reconoce y respeta su cultura, idioma y tradiciones. Afirma que tienen derecho a estudiar en todos los niveles educativos, brindando estos una educación bilingüe, como así también el derecho a la salud.

Entonces, estamos hablando de que el Estado argentino, y en específico la provincia de Chaco, aseguran los derechos de los indígenas, sin embargo, habitualmente son quebrantados tanto por el mismo Estado, como por otros ciudadanos del país.

Es decir, a menudo enfrentan discriminación, marginación, y constantes discursos de odio que terminan difundiendo estereotipos negativos, promoviendo la hostilidad o incitando a la violencia contra estas comunidades. Recuperando a FANON (1961/2023, pp. 41 y 78) debemos tener en cuenta que el colonialismo siempre se caracteriza por defender y crear dicotomías, su estructura es separatista y regionalista, establece quién es el enemigo y esa realidad socioeconómica-política aún se mantiene en Argentina.

Esto se ve reflejado en la falta de acceso a servicios de salud, educación, empleo, vivienda y otros recursos necesarios para una vida digna. Por lo que frecuentemente enfrentan desventajas socioeconómicas significativas, lo que culmina en una inequidad en términos de calidad de vida. Un claro ejemplo son los tobas, quienes habitan en la región del Chaco en condiciones sumamente precarias, sin disponibilidad de recursos.

Es aquí donde se manifiesta el genocidio actual al que se enfrentan estos pueblos quienes son marginados, ignorando su existencia, sus saberes, un asesinato cultural que muchas veces termina en muerte física, como en el caso de la Patagonia actualmente. Es así como el Estado se presenta como el mayor autor de esta aniquilación silenciosa y oculta, quien descuida intencionalmente los aspectos mencionados anteriormente.

Esto nos revela una clara disociación entre aquello escrito y su implementación. Por un lado, porque hay una falta de armonización entre las normativas legales y la experiencia concreta de las comunidades indígenas (aquello que es de su interés). Es decir, hay una falta de consultas y participación de los pueblos en la formulación de políticas y proyectos que los afectan directamente. Esto socava su capacidad para proteger sus intereses y preservar sus formas de vida y cosmovisión. Los indígenas son considerados como sujetos pasivos y se les quita la capacidad de agencia activa para decidir aquello que los afecta.

Por otro lado, aunque existan dichas leyes, la escasez de recursos, capacidad y voluntad política obstaculiza su aplicación efectiva. Así es que divisamos una brecha existente entre la realidad y la norma.

Ahora bien, los hechos ocurridos en Napalpí fueron llevados a juicio en el año 2022. Por supuesto, fue un juicio por la verdad, dado que los culpables ya fallecieron y no hay posibilidades de dictar sentencias hacia ellos. Por su objetivo principal fue investigar el hecho para esclarecer las circunstancias de modo, tiempo y lugar en que fue cometido.

En el juicio³ (2022) se ha demostrado que el 19 de julio de 1924 tuvo lugar una masacre masiva de aproximadamente 400 o 500 personas que residían en la Reducción de Indios Napalpí. Esta acción fue planificada, llevada a cabo y encubierta con la participación del Estado Nacional y perpetrada por policías y ciudadanos chaqueños (SOLANS, 2013).

Además, se ha confirmado la existencia de la logística necesaria para llevar a cabo la matanza, el tipo de armamento utilizado e incluso la participación de un avión en el proceso. El ataque se realizó desde una distancia segura, por lo que los culpables no sufrieron bajas, además de que las comunidades atacadas estaban desarmadas. Los heridos que quedaron moribundos en el lugar fueron rematados brutalmente con machetes o cuchillos, y se llevaron a cabo mutilaciones, violaciones, empalamientos. Además, se prendió fuego a los cadáveres y a las personas moribundas, quienes fueron enterrados en una fosa común.

La masacre continuó con una persecución que duró varios días, para intentar capturar a los indígenas que escaparon hacia los montes, sin mostrar piedad alguna hacia ellos.

El juicio (2022, p. 168) concluye:

Las partes en sus alegatos finales encuadraron las conductas en las figuras penales de Homicidio agravado por ensañamiento y con impulso de perversidad brutal (art. 80, inc. 2 del C.P –según redacción 1921–), en concurso real (Art. 55 C.P.) con reducción a la servidumbre (Art. 140 C.P.).

A partir de esto, se solicitaron una serie de medidas de reparación en relación con los hechos probados. Algunas de ellas fueron tomar medidas eficaces para conseguir que no continúen las violaciones, la verificación de los hechos y la revelación pública y completa de la verdad, la búsqueda de los cadáveres de las personas asesinadas y la ayuda para recuperarlos, identificarlos y volver a inhumarlos según el deseo explícito o presunto de la víctima o las prácticas culturales de su familia y comunidad.

³ FRE 9846/2019, caratulado “Masacre de Napalpí s/ Juicio por la Verdad”, a fin de exponer los fundamentos de la sentencia dictada el día 19 de mayo del año 2022. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2023/03/sentencia_napalpi-fundamentos-30-06-2022.pdf

Sin embargo, en el año 2023, el máximo tribunal revocó el fallo que había dictado la Cámara de Apelaciones de Resistencia para resarcir los fusilamientos de miembros del pueblo qom ocurridos en Chaco en 1924 (Multivisión federal, 2023). No le reconoció legitimidad a la asociación que promovió la demanda y consiguió la histórica sentencia. Por lo que, una y otra vez, se repite la misma historia de desconocimiento. Retomando a MOFFAT (1974, p. 9), el negar este reconocimiento es imposibilitar salir de la opresión y recuperar la salud mental. Esta se vincula con el rescate de la identidad personal y con recuperarla de la negación sufrida por lo que es una obligación, si pensamos crítica y democráticamente, rescatar la identidad histórica y cultural de los pueblos indígenas para superar la opresión; hoy estamos lejos de lograrlo, tal parece.

Debemos destacar que el juicio otorga cierta veracidad solo a la toma de mano de obra barata de los indígenas, su masacre y lo ocurrido en días posteriores. Pero no tiene en cuenta cada pequeño hecho anterior que poco a poco fue llevando a la matanza propiamente dicha. Es decir, no se termina de tomar consciencia de que el genocidio no comienza ahí, como un acto de violencia aislado, sino que hay un camino previo muchas veces normalizado o desestimado, el epistemicidio, que conduce inevitablemente al exterminio.

Por último, queremos hacer énfasis en que el genocidio actual no queda solo en cosas complejas como lo son la educación y la salud, sino que apunta hacia cosas más sencillas, que se hallan en nuestra cotidianidad, pero que se encuentran invisibilizadas.

En este caso, nos referimos a la indiferencia que se presenta frente al uso de los nombres de genocidas en calles, barrios y ciudades, y ni hablar de la existencia de monumentos que les hacen homenaje.

La manera en que una sociedad elige conmemorar y honrar a figuras históricas, especialmente aquellas implicadas en eventos como genocidios, tiene un profundo impacto en la construcción del modelo de país y en la identidad nacional.

Queda más que claro que, si se elige el nombre de un conquistador, los valores y principios que se intentan comunicar se refieren a ese progreso tan anhelado y al rechazo a toda cultura "inferior", como la indígena. Se trata de una afirmación del Estado argentino que prioriza los intereses y la historia de la sociedad dominante, ignorando o minimizando las experiencias de los indígenas.

Además, es una forma directa de perpetuar una visión hegemónica de la historia que omite o distorsiona las experiencias de los pueblos originarios, sumado a que hay una amplia resistencia al cambio y a la reevaluación crítica del pasado. El Estado y la población tienen la posibilidad de transformar esta situación, sin embargo, eligen posicionarse desde la indiferencia.

Al glorificar a figuras que representan la opresión y el sufrimiento de ciertos grupos, se envía un mensaje de exclusión hacia esas comunidades, y crea una narrativa que justifica la subordinación de estas. Es increíble que después de todo lo sucedido, luego de que se den a conocer los hechos tal como fueron, aún se sigue elogiando a estas figuras racistas.

Se debe buscar la reivindicación de la justicia del pueblo oprimido para aspirar a su liberación. En Argentina, siguiendo a MOFFAT (1974, p. 10), se necesita superar el dualismo entre civilización y barbarie porque es el molde de la colonización ideológica que niega y reprime la cultura e identidad histórica del oprimido.

Conocer la Masacre de Napalpí, entender que fue parte de un modelo de país racista y epistemicida amparado en la dicotomía entre civilización y barbarie, que no fue un hecho aislado, sino que es parte de una urdimbre que llega hasta hoy en día es la manera de luchar por un país más justo. Si no oímos los fantasmas de Napalpí que exigen justicia y quieren darle voz a todes les reprimides, no se puede aspirar a un modelo diferente. Esta negación del Otro y la reproducción de una lógica epistemicida afecta la salud mental al negarlo y rebajarlo a ser un sujeto oprimido pasivo.

El fin de este libro es hacer un llamado a la reflexión, abandonar el pensamiento hegemónico y criticar las relaciones de poder que llevan a innumerables Napalpís diarios y escuchar las voces que reclaman justicia en aras de recuperar su identidad. Este libro aparece justamente cuando se cumplen 100 años del genocidio, podríamos caer en la fantasía de que el tiempo todo lo cura y de que la realidad actual es diferente, pero como bien lo demostramos, esto no es así. Seguimos viviendo en una lógica capitalista opresiva y racista donde los marginados y excluidos se multiplican. La Psicología tiene mucho para aportar en esto, la pregunta es si va a escuchar el llamado y dejar de ser un discurso que reproduce la dicotomía o va a ser una ciencia cuyo norte sea realmente la salud mental colectiva desde una política de respeto y reconocimiento.

Bibliografía

- CAVALLETTI, A. (2010). *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Editorial Adriana Hidalgo.
- FANON, F. (1961/2023). *Los Condenados de la Tierra*. Biblioteca Popular. FRE 9846/2019, caratulado “Masacre de Napalpí s/ Juicio por la Verdad”, a fin de exponer los fundamentos de la sentencia dictada el día 19 de mayo del año 2022.
https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2023/03/sentencia_napalpi_fundamentos-30-06-2022.pdf
- FOUCAULT, M. (2013/2014). *La sociedad punitiva. Curso en el College de France (1972-1973)*. Fondo de Cultura Económica.
- Ley 3258. Normas p/comunidades aborígenes. CREATI.D.A.CH.
<https://colonizacion.chaco.gov.ar/ley-3258-ley-del-aborigen/>
- MOFFAT, A. (1974). *Psicoterapia del Oprimido. Ideología y técnica de la psiquiatría popular*. Librería ECRO.
- Multivisión Federal (@multivisionfederal). (6 de noviembre de 2023). Negaron la reparación económica al pueblo qom. Instagram (fotografía).
https://www.instagram.com/p/CzTdjwuL3DI/?utm_source=ig_web_copy_link
- SARMIENTO, D. F. (1845/2018). *Facundo o Civilización y Barbarie*. Biblioteca del Congreso de la Nación.
- SARTRE, J. P. (1961/2023). *Prólogo. Colonialismo y Neocolonialismo*. En Fanon, *Los Condenados de la Tierra*. Biblioteca Popular.

Entrevista a Pedro Jorge Solans

Leticia Minhot: —*Queríamos agradecerte por aceptar escribir el Prólogo, para nosotros es muy importante. Los chicos han trabajado mucho. Yo soy la profesora de la cátedra, pero el trabajo del libro lo han hecho ellos y el mérito también es de ellos. Fue muy buena la experiencia de poner tu libro y que se conozca la historia. Te queremos agradecer por el libro y por todo tu trabajo de investigación que realmente nos impactó a todos. Los chicos querían conocerte y se van a presentar.*

Jorge Pedro Solans: —*Perfecto, me voy a presentar así ellos continúan. Soy Pedro Solans, escritor y periodista, vivo en Carlos Paz, pero nací en Chaco. Viví toda mi infancia en ese ambiente donde todavía estaba muy fresco lo de Napalpí, pero también otros episodios que marcaron muy fuerte la sociedad chaqueña. Por ejemplo, los Bandidos Rurales, que también fue consecuencia de la explotación grandilocuente —si me permiten la palabra—, pero que hicieron creer que iba a ser la panacea de la sociedad la explotación del algodón. Después vine a estudiar a Córdoba y me quedé hasta hoy en día. Sigo trabajando en estos temas, trabajando en prensa. Hace dos años dejé la dirección del diario de Carlos Paz, que hoy en día lo sigue mi hijo Santiago Solans y eso me da tiempo para seguir militando y estar comprometido con lo que expuse en Crímenes en Sangre.*

Además, escribí sobre la contaminación más fuerte que hubo, se tiraron sustancias químicas en un caudal de aguas dulces, acá en Córdoba, en el Lago San Roque. En 1985, explotaron las minas de uranio de una forma malísima porque la concesión la tuvo una empresa vial, se pueden imaginar, pasaron de hacer caminos a explotar uranio y ocurrió una tragedia que fue excelentemente tapada por la sociedad cordobesa.

También escribí sobre el Sur Negro, sobre la experiencia actual que implica preguntarnos: ¿qué tenemos los blancos, los amarillos, los aborígenes y los negros de las costumbres negras? Consumimos esas costumbres, las practicamos todos los días y no sabemos que es la gran batalla cultural, la única batalla que ganaron los esclavos africanos que llegaron a América.

En los últimos años, volví al principio, a escribir poesía. En febrero de este año (2024), salió el último libro de poesía en España y estoy en

eso. Pero hoy tengo la gran suerte de que jóvenes como ustedes y una docente, que ya veo que es de esas docentes que necesitamos en nuestro país, hayan ido por este libro, más allá de que lo haya escrito, es un libro que generó muchos debates, dilemas con la historia oficial. Sobre todo, generó lo que para mí fue un gran premio, que fue que un Estado provincial, el primero que pidió perdón a los pueblos originarios por el genocidio y la matanza que sufrieron en estas tierras. No hay un antecedente, aún hoy, en América, que supere lo que hizo el gobierno de Chaco en 2008, con el gobierno de Capitanich, quien, en la plaza principal del pueblo de Machagai, frente a la última sobreviviente, Melitona Enrique, pidió en nombre del pueblo chaqueño perdón por la masacre.

Esta sería mi breve presentación, pero me gustaría escucharlos a ustedes.

Santiago Marghetti: —*Buenos días, Pedro. Soy Santiago, soy profesor de Historia recibido de la UNC y no conocía tu texto. Recién en 2022, cuando comencé a estudiar Psicología, gracias a Leticia y a la cátedra, pudimos trabajar tu libro para la monografía final de la materia. Me habría encantado abordarlo desde la Escuela de Historia, pero no sucedió; creo que es una deuda pendiente de la Escuela trabajar estas problemáticas porque se centran mucho en las décadas de los '50 y '60, pero los años '20 y '30 quedan como secundarias. Quería agradecerte por tu libro y por la buena predisposición.*

Martina Villasuso: —*Buenos días, Pedro. Soy Martina, estoy cursando la carrera de Licenciatura en Psicología en la UNC. También cursé en la cátedra de Epistemología en 2022 con Leticia y mis compañeros y tuve la oportunidad de conocer sobre este hecho. La verdad es que no había tenido la oportunidad de conocerlo y siento que me abrió la cabeza en un montón de aspectos y estoy agradecida con la cátedra por su mirada para abordar ciertas cuestiones que enriquecen la formación profesional que tenemos. Gracias por su tiempo.*

Jorge Pedro Solans: —*Por favor, soy yo el agradecido y yo tengo que darles todo el tiempo que pueda a todos ustedes, soy yo quien tiene que servir en lo que pueda a ustedes. Así que las gracias van de mí hacia ustedes y no de ustedes a mí.*

Azul Ramirez: —*Yo también soy estudiante de la carrera de Licenciatura en Psicología y, al igual que mis compañeros, empecé a cursar en 2022. Para mí, fue algo muy lindo porque yo soy de Chaco y viví ahí toda mi vida y si bien tenía cierta noción de la masacre, era algo mínimo. Venir a Córdoba y escuchar que una profesora estaba hablando de algo que sucedió en mi provincia fue algo que no estaba en mis planes, y menos aún, que sucediera en primer año. Ya trabajarlo en la monografía final fue como un viaje, conocí tu libro, conocí una parte de la historia con la que no había tenido contacto o, al menos, no de esa manera. Y, como dijo Martina, son esas cosas que permiten abrir la cabeza y ver las cosas de otra manera y prestar quizás un poco más de atención a una historia que sucedió en mi provincia y de la que no tenía conocimiento. Gracias a vos, tanto por tu trabajo, como por escribir el libro y por tu tiempo, que es muy valioso para todos.*

Enzo Damián Páez: —*Buenos días, Pedro. Y, a todos, gracias por estar con nosotros. Soy Enzo, estudiante de la Licenciatura en Psicología y de la Tecnicatura en Acompañamiento Terapéutico. Cursé la materia Problemas Epistemológicos de la Psicología con Leticia y mis compañeros en el año 2022. La verdad es que me gustó mucho leer tu libro, es una historia que todos deberíamos conocer, al menos una parte. Me parece una locura que sea tan poco conocida, en general, y particularmente en el ámbito académico. Es admirable que vos hayas escrito este libro. Te agradezco y felicito.*

Magalí Ferrero: —*Buenos días, Pedro. Muchísimas gracias por aceptar esta propuesta y gracias por la obra que elaboraste y por el trabajo que hiciste. Fue impactante leer y más aun sabiendo que hoy en día siguen, lamentablemente, existiendo estos tipos de violencia. Agradecerte este tiempo dedicado y agradecer a la profesora por habernos dado esta hermosa propuesta.*

Leticia Minhot: —*Podríamos ir haciendo las preguntas y ahí se presentan quienes faltan.*

Lucía Re: —*Buenos días a todos, mi nombre es Lucía y comencé en 2021 la carrera de Psicología y trabajar con este texto fue una forma muy interesante de bajar todos los conceptos y una especie de balde de*

agua fría cuando me enteré de que casi nadie sabe de todo lo que sucedió. Cuando hablo con personas, no conocen el suceso.

La pregunta que me gustaría hacerte no es tan teórica, sino más bien en relación con que usted se ha criado en Chaco, nació allá y desde pequeño le han contado esta historia oficial que está muy alejada de lo que sucedió realmente. Quería saber cómo fue ese proceso de darse cuenta de que esa historia que le contaron durante su vida no era la verdadera. Cómo fue ese proceso de introspección porque, supongo yo, no ha sido algo tan sencillo el deshacerse de todo aquello que le han contado; cómo cambió usted sus pensamientos y lo que le contaron y cambiarlos por esta verdad. Supongo que no fue un proceso rápido.

Jorge Pedro Solans: *—Una pregunta muy interesante y para romper el hielo muy fuerte porque yo nací en Chaco, en una familia que era parte de la sociedad de Quitilipi. Hay dos pueblos de Chaco muy involucrados, si bien toda la sociedad chaqueña estuvo involucrada en este episodio, hubo dos ciudades que fueron la punta de lanza: Quitilipi y Machagai porque estaban muy cercanas a lo que había creado el Estado, que eran las Reducciones de indios.*

Fueron la idea de un socialista que se llamaba Lynch Arribálzaga que había traído una modificación de lo que habían hecho los Jesuitas en Misiones. Él quiso crear en el Chaco algo similar para que la sociedad chaqueña no vea al indio como un animal porque hasta que Lynch Arribálzaga trae esta propuesta de reducción en el Chaco y Formosa, que eran territorios nacionales, había comisiones de protección de animales y de aborígenes, es decir que el aborigen estaba en grado de animal. Cuando se proponen las reducciones, coincide con un momento histórico mundial donde la producción textil era la insignia de la época. Por supuesto que la industria textil hizo poderosa, como todas las cosas, a Gran Bretaña. Toda la hilandería y la ropa del mundo la fabricaban los ingleses. Éstos eran, a su vez, receptores de la materia prima de la hilandería, que era el algodón, de la India y Estados Unidos, que eran colonias todavía.

Se produce, a fines del siglo XIX, la Guerra de Secesión de Estados Unidos, y en la India toda su producción de algodón cae en manos de la plaga del Picudo algodonero, que se expandió por todos lados. El Imperio Británico empezó a recorrer el mundo y encontraron en América del Sur, en zonas como Paraguay, Norte y Litoral Chaqueño (Chaco, Formosa, Corrientes, norte de Santa Fe), sur de Bolivia y sur de Brasil, las

condiciones climáticas adecuadas para que sean el sustituto de los grandes proveedores de algodón.

Esto coincide con la idea del socialista Lynch Arribálzaga de intentar, de "buena fe", sacar a los indios de la categoría animal e insertarlos en el sistema capitalista como trabajadores.

Ahora bien, esta idea se reprodujo hasta cuando yo era chico en la sociedad de Quitilipi y Machagai, donde todavía la concepción de que el aborigen era un animal o una persona de raza inferior o eran criminales o vagos o la lacra social era normal. Estas ideas las mamé yo desde chiquito, como lo mamamos todos los jóvenes y la sociedad chaqueña y esto sigue hasta hoy, aunque solapado con diferentes adjetivos, calificativos o grados sociales, se repite "si son argentinos, son provincianos, pero son indios de mierda, indios vagos". Esa simbología, todo ese factor simbólico, imaginario, lo seguimos teniendo hoy y esa es una realidad, sobre todo en Chaco, pero creo que es en todo el país, aunque ahora hablemos de Chaco.

En 1924, yo no vivía, pero el estigma de lo que sucedió, que fue tan horrendo en Napalpí, quedó en todas las familias de Quitilipi y de Machagai, una cosa subyacente, algo que se volvió un secreto de familia porque fue tan fuerte la presión de hacerles creer a nuestros dirigentes de ese momento, donde el presidente de Argentina era el radical Marcelo Torcuato de Alvear, y le hicieron creer que era el semen de la grandeza nacional: la producción de algodón nos iba a hacer potencia mundial, a ver si eso les es familiar, siempre nos hacen creer que tenemos la posición para ser de los grandes.

Entonces ¿qué hizo nuestro presidente Torcuato de Alvear?, ayudado por Estados Unidos, que quería ser intermediario del gobierno y ayudado por Gran Bretaña, pusieron todo el esfuerzo posible para que Argentina produzca en poco tiempo la cantidad de algodón que ellos necesitaban. Eso no sucedió, como nunca sucede, los espejitos de colores que nos quieren vender. Pero sí sufrimos esto, ¿cómo lo sufrimos? Mientras, en el Sur, la Campaña del Desierto, con el asesino Roca, se comía extensiones de la Patagonia para después regalarlas o venderlas por nada pese a la riqueza de la Patagonia; por el lado del Norte, teníamos la Campaña de Pacificación porque los aborígenes del Norte y el Litoral eran mucho más belicosos que los del Sur, a pesar de lo que nos cuentan. Entonces, se conoce mucho a Roca por la Patagonia, pero se conoce muy poco de los generales que han hecho la misma matanza en el Norte: General Victorica, los hermanos Obligados y todos

los grandes próceres que uno ve cuando recorre el Norte y el Litoral chaqueño y formoseño.

Una anécdota: el salón principal de la casa de Gobierno de Chaco se llama Obligado.

Las personas de la élite argentina, que se paseaban por las grandes avenidas de Francia, enamorados de Europa y que transitaban como generales en la época de bonanza de Argentina, eran genocidas.

Volvamos a mi infancia. Yo me crié en esa familia, en esa escuela, me enseñaron una historia y me negaron, como a ustedes, la real. Yo era parte de una familia de clase media acomodada, con abuelos comerciantes y que tenían campo, donde se explotaba el algodón. Así que pueden figurarse cuál fue mi formación. Yo iba a una escuela primaria donde no asistía ni un solo niño aborigen, pese a que, en Quitilipi, había barrios de tobas mocovíes. En la Reducción, o Colonia Aborigen Chaco, Napalpí, después hubo escuela para ellos, pero con docentes blancos que le enseñaban nuestra cultura desechando la de ellos.

Quienes me enseñaron defendían el statu quo social, no eran maestras que querían abrir la cabeza, como la docente que tienen ustedes. No me iban a mostrar el Napalpí de las víctimas, me mostraron el Napalpí de los ganadores, de los que lograron que los indios “vagos” dejen su tierra para que nosotros, los colonos prósperos, produzcamos la grandeza del país. Todo eso es una novela ficticia, una ficción.

Yo me fui a estudiar a la ciudad de Santa Fe a los 12 años. Hice la secundaria allí. Ese desarraigo fue muy importante para mí. Era muy chico y los cambios fueron muy fuertes. Desde pasar de un pueblo pequeño de monte a una ciudad capital como Santa Fe hasta el desarrollo propio de la adolescencia. Pero volviendo a la historia de Napalpí, claro, no fue lineal y tuvo tropiezos, preguntas sin responder, familiares que no sabían o que decían no saber, era un “tema tabú” para casi todas las familias de esos pueblos. Si se me permite, la frase popular, “Napalpí era el muerto en el placard de todo el pueblo”. No fue fácil, ni social, ni histórica, ni periodística, ni emocionalmente en mi caso.

Después tuve algunos episodios de vida donde quedé huérfano y me vine a estudiar a Córdoba con una madre sola de 40 años. Tras la ruptura con la familia, en ese momento, tenía a mi abuelo como protector, como era usual en esa sociedad, que tenía la idea de tener que proteger a la familia, esa unidad: familia, pueblo, estatus, la idea de que las hijas no podían casarse con forasteros, toda esa costumbre que posiblemente ustedes lo hayan estudiado o vivido de alguna u otra forma. Viene mi

abuelo un día, yo tenía 14 años, y me dice en mi casa, una siesta acá en Villa Carlos Paz: “te traje a vos por ser mi primer nieto rubio y de ojos celestes la herencia de mi vida. Yo fui héroe de Quitilipi. Yo he vivido 30, 45, 60 días arriba de los techos de nuestras casas para defendernos de los malones, de los indios de mierda que querían saquear, quemar todo y llevarse a las mujeres”.

Esa mentalidad de mi abuelo es la mentalidad que le propuso el gobierno nacional a través de las presiones de los medios de prensa como La Nación, La Prensa, La Razón. Clarín no estaba todavía, pero La Nación, como fuerte vocero de los intereses agropecuarios, agroexportadores, terratenientes, se leía en estas provincias e influía. A veces, en los territorios nacionales, como Chaco y Formosa, había pequeños reproductores de esa propuesta. La Voz del Chaco, por ejemplo. Eran periódicos que reproducían lo que decían La Nación, La Prensa y La Razón en Buenos Aires.

Bueno, mi abuelo me sentó a mí, a su nieto, que yo no era el primero. Tenía un nieto mayor, pero morocho, que lo odiaba. Me sienta a mí, se tomó un mate, y me dice “Vos sos mi primer nieto mayor de ojos celestes y sos el que tenés que seguir la carrera militar porque yo soy héroe de haber salvado la comunidad de Quitilipi de estos indios de mierda que venían a saquear y romper la ciudad. Y para eso te voy a dar un símbolo”. El ejército argentino en 1924, tres meses antes de la horrenda masacre, proveyó a todos los jóvenes y hombres de Quitilipi y Machagai de armas para defenderse. Y me dijo mi abuelo: “Acá está el Mauser 1909 con el cual yo defendí Quitilipi desde el techo de nuestra casa”.

Yo tenía 14 años, yo me fui de Chaco con esa idea, pero con el tiempo me di cuenta de que los malones y los ataques de los aborígenes en Chaco eran casi inexistentes porque los mocovíes y los qom son nómades y se peleaban entre ellos. Son nómades, nunca te va a pelear un qom de esa época por un pedazo de tierra ni te iba a atacar. Te atacaban porque los blancos les vendían bebidas alcohólicas, se emborrachaban y se mataban entre sí.

Empecé con esa investigación y como yo me divorcié del Chaco por 10 o 15 años, no quise ir más por otros problemas; cuando volví, atraído por un compañero que me contó que le había hablado la editorial Librería Paz, que quería que yo presente el libro La herida abierta de Napalpí de Vidal Mario, y yo no sabía por qué querían que sea yo. Pero yo presento el libro y me doy cuenta de que, en mi primer poema, yo escribí sobre Napalpí y me generó, creanme, un quilombo emocional, un

quilombo terrible y dije “¿qué mierda me está pasando?”. Esa noche terminamos la presentación y fuimos a cenar y le digo: “Vidal, ¿por qué no hiciste hablar a las únicas dos sobrevivientes que quedaban en Napalpí?” que eran Melitona Enrique y Rosa Achaga. El tipo, tan wacho, me dice que Rosa murió y que Melitona Enrique me estaba esperando. No entendí por qué me lo dijo, por qué me iba a estar esperando a mí, si no me conocía. Me lo dijo para salir de paso en una reunión social, pero como yo estaba con la herida en el alma, me pegó un sopapo en el corazón.

En ese momento, mi agenda me llevaba a Perú, porque estaba trabajando sobre unos temas de allá y, antes de irme, le hablé a Vidal para que me ayude en lo que él me había metido. Le pedí que me averigüe dónde la podía ver y si me iba a recibir. Como él trabajaba en El diario del Norte, tenía un corresponsal en Machagai y este hombre hizo el trabajo. Fue y se conectó con los hijos de Melitona, cuando ella ya tenía 105 o 106 años, y me dijo que estaba muy enferma, que vivía en su rancho en Aguara y que ni los médicos ni los hijos saben por qué esa mujer todavía está viva. Estaba desnutrida, con tuberculosis, viejita y postrada. Nadie sabía por qué estaba viva, pero creían que quería decir algo antes de morir.

Imagínense que te digan eso, en 2007, cuando no había internet, que hablábamos con un celular que era un zapato, una cosa gigante. Me vine, la verdad no recuerdo cómo crucé desde Cuzco hasta Chaco. Llegué a Córdoba, preparé todo, me contacté con quien me iba a esperar en Machagai. Era la Semana Santa de 2007, en Chaco, como es una sociedad hipócrita, pareciera que en Semana Santa se redime de todo: se cierra todo, hay ayuno, misa y es una cosa increíble. Llegué al hotel de Machagai y me esperaba el dueño y me quedé en una pieza. Me vino a ver Rosa, la hija de Rosa Achaga y me dijo que no podía ir porque era Semana Santa y no podíamos ir a Aguara, eran 20 kilómetros, pero llovía a cántaros y había 10 kilómetros imposibles de andar, pero yo no me iba a ir de Machagai sin ver a Melitona Enrique.

Se hicieron gestiones y el intendente de Machagai, en ese momento Lito Vega, vino a conocer a un loco que en Semana Santa quería ir a Aguara bajo un diluvio. Lo convencí para que me lleve al Aguara, pero no sabía cómo; para él, era imposible. Había una sola forma, el tractor, pero como era Jueves Santo nadie iba a trabajar, pero me dio una opción: si pagaba un plus, él hablaba con el hombre que recogía la basura de Machagai con un tractor y una volanta, que era un

carro con gomas. Cuando él termine, la manguerea y ustedes suben y se van con él en tractor y acepté.

A las 10 de la mañana, sube el camarógrafo que había contactado Vidal Mario, subo yo, sube mi hijo, que estaba dando sus primeros pasos en fotografía, sube mi hija que había cortado su viaje de 15 años a Perú, sube mi mujer de ese momento y sube Rosa Achaga que me iba a hacer la traducción porque Melitona y sus hijos hablaban en qom. Ese viaje por el Guadal, entre la ruta 16 y el campo de los Irigoyen, que eran los hijos de Melitona Enrique. Fue un viaje iniciático para mí y disculpenme quienes no creen en cosas del alma por lo que contaré. El guadal, para quienes no lo sepan, es un barro común, son centímetros y centímetros de tierra floja mezclada con arcilla (con la cual también se hacía el arte aborigen) y con arena. Si ustedes entran ahí cuando hay agua, no salen por un mes. Mientras el tractor iba por la huella, nosotros atrás en la volanta íbamos de cuneta en cuneta, en un vaivén y con un paragüitas que no tapaba nada. Tapamos la cámara (que en esa época era un VHS 7), los grabadores y nos mojamos.

En eso, cuando todos íbamos prendidos para no caernos, nos bañábamos en lodo porque en ese vaivén nos salpicaba el barro. En ese momento, mi mente, mi espíritu y mi emoción estaban en una relación que no se puede llamar ni conflictiva, ni de rivalidad, ni de competencia. Se iba generando en mí una situación que superaba a la de un escritor, que superaba a la de un periodista que iba a investigar un hecho. Yo me había preparado con toda la bibliografía que había hasta ese momento, con todos los documentos oficiales que habían dicho por 75 años que eso había sido la sofocación de un malón, todo eso llevaba en la cabeza, llevaba el rostro de mi abuelo dándome su arma (que ahora pertenece al museo de Napalpí, que presenté en el juicio y ahora va a estar en ese museo como símbolo de la criminalidad de la sociedad argentina que vivimos hasta estos tiempos), con todo eso iba en mi cabeza.

Yo no sabía cómo me iba a recibir esa mujer y, es más, me habían dicho que no sabían si me iba a recibir porque ella todavía desconfiaba de la policía, de los blancos, de los escritores y de los periodistas porque nunca habían dicho la verdad. Llegamos después de un par de horas, entramos por la tranquera, había un rancho como todos conocemos, me tuvieron en un alero con animales en pleno Aguara mientras Rosa Achalá y los hijos de ella parlamentaban para ver si ella estaba en condiciones de recibirme. Lo hablaron en qom y a mí me lo pasaban en español, venía Rosa y me decía "la abuela dice..." y yo le prometí a la abuela que tenía

mi compromiso de que lo que ella me contara sería difundido y transcrito como tal, de la forma en que me salga y que yo iba a difundir y militar su verdad y la verdad de su pueblo hasta que me muera.

Fue Rosa, con Mario Irigoyen y un sobrino que la cuidaba, y me hizo entrar después de dos horas de viajar y dos horas de estar esperando y ¿saben qué fue lo que sentí durante esas dos horas mientras ellos parlamentaban, Leticia y chicos?, sentí que me estaba enseñando lo que era la paciencia, el silencio, la contemplación con la que viven ellos y con la que no vivimos los blancos. Me estaba quitando el apuro, la soberbia del “listo, listo; vamos, vamos”, toda esa locura me estaba sacando sin saber en esas dos horas.

Cuando yo cruzo el umbral y la veo, nos vimos de una forma que jamás en mi vida me voy a olvidar, le di la mano, la besé, nos sentamos y la presenté a todos los que me estaban acompañando y le di la garantía frente a toda mi familia. Ella lagrimeaba mucho, ya veía poco y hubo un silencio porque yo no fui a apurar nada, nos dimos el tiempo o más bien ella me enseñó a darme el tiempo. Tuvimos una charla donde ella recordaba cómo fue, yo le preguntaba en castellano y ella me respondía en qom, los hijos estaban como guardianes de ese secreto y ahí ella me dijo que rompía el silencio para morir en paz.

Salimos de ahí, yo estaba en otro mundo, le conté lo de mi abuelo, ella me contó de lo que sufrió cuando escapó, porque después de la masacre inhumana y de la vergüenza humana, de lesa humanidad, porque jugaron al tiro al blanco con chiquitos y eso es ir más allá de un ataque o guerra. Eso es lo que dice Ana Frank, ellos no eran lobos, eran seres humanos mostrando la miseria, lo peor que tenemos como seres humanos. La masacre de Napalpí mostró todo lo malo de la humanidad porque eso se repitió con los judíos, con nuestra dictadura militar, eso se muestra en todo momento donde el hombre es posicionado como lobo; no somos lobos, los que mataron eran seres humanos. Ana Frank mostró que no eran monstruos y por eso murió, eran seres humanos como nosotros, perversos, pero seres humanos.

Ella cuenta cómo escapó siendo una chica de 24 años, era fuerte y se mimetizó para sobrevivir con tres premisas: olvidar, mimetizarse con el blanco y no reclamar más nada en la vida. Trabajó en carbonería, obrajes, en chacras lejanísimas de Napalpí para que no piensen que ella era una sobreviviente de Napalpí, porque la iban a matar. Se fue a trabajar a Pampa de Indio, Pampa del Infierno, trabajó quemando carbón en Quitilipi. Cuando lo creyó necesario, volvió a su rancho en Aguara,

que está a pocos kilómetros de donde fue la masacre de Napalpí, pero ese era su lugar.

Por eso también me enseñó el arraigo, la paciencia, la sabiduría y sobre todo me contó que cuando estaba quedando sola porque su familia fue masacrada, un tío era colaborador de uno de los chamanes que murieron. Fueron tres chamanes que murieron ese día, uno de ellos era el famoso Maidana, eran de diferentes etnias porque en Napalpí murieron mocovíes, qom, entre otros. Napalpí no fue solo una masacre de indios, los mataron por no querer cosechar, ellos también eran obreros. A ellos los redujeron, a partir del socialista Lynch Arribálzaga, para meterlos al capitalismo y tener mano de obra barata que necesitaban para cosechar y mandar el algodón a Inglaterra de forma barata y competitiva. No los mataron solo por aborígenes, los mataron por ser indios y obreros rurales. Napalpí fue una de las primeras huelgas organizadas por obreros rurales de etnias aborígenes. Lo mismo que en la Patagonia que mataron migrantes, acá mataron aborígenes, pero se los mató porque exigían que se les pague, porque pedían vivir. Por eso yo tengo una visión diferente de aquellas asociaciones aborígenes que toman que fueron asesinados por aborígenes. La muerte por ser aborigen terminó con la Campaña de Pacificación, porque ahí los masacraron por la tierra, en Napalpí los masacraron cuando quisieron meter a los aborígenes como esclavos para tener producción barata y cuando se revelaron, ahí los mataron.

Melitona me cuenta que el tío le dijo que ella era la encargada de contar la verdad y ella se mimetizó de carbonera, de pescadora, de empleada doméstica, de hachera, de cualquier cosa y cuando ella me vio, me dijo en su idioma qom, que no tiene palabras agresivas ni violentas y ahí me dijo que iba a esperar el tiempo que sea necesario para decir la verdad y que me la iba a decir a mí. Tengo una foto de ella al tiempo, en Machagai porque ya el gobierno había politizado, le hicieron la casa en Machagai, le dieron asistencia médica y una indemnización que me pareció fabuloso, pero siempre tarde. En esa foto, está ella sentada con todos los hijos mirando el libro, mirándose y tocándose porque nunca se había visto en un espejo. Cuando vio eso y se dio el homenaje en Plaza San Martín con todas las autoridades, y le pusieron Melitona a una calle, a los tres meses, a pesar de la atención médica, fallece. Yo la fui a visitar, me había llamado el médico, ella falleció el 17 de noviembre y yo fui en octubre. Había mucha gente, ya se había hecho hasta turístico, lamentablemente, yo esperé porque no quería entrar con gente y el hijo mayor me dijo que Melitona me quería ver, yo esperé y en

un momento sacaron a las personas de su pieza, que era chica, había una comadrona y muchas personas, como pasa en estos casos. Entré, me miró, me agarró la mano y se despidió mirándome a los ojos de la misma manera que cuando me recibió, sin palabras, me agarró la mano, yo la besé y ella sonrió y lo único con lo que se despidió fue con la mirada. En silencio. Ella me hizo valorar el silencio, la paciencia y la espera.

Y yo hice lo que hay que hacer, militar y comprometerme, llevarlo a todas partes del mundo, porque más allá del compromiso con ella, creo que la estructura de lo que pasó en la Masacre de Napalpí sigue hoy y está vigente, porque continúa la conquista del hombre por el hombre, de la producción. Siempre el que tiene el patrimonio que es interés de las potencias sufre de una u otra manera la masacre de Napalpí, ésta es un gran ejemplo. A algunos los sacan con violencia, a otros con ninguneo, o con humillación, o metiéndolos en un tren y les degradan la vida, aún votándolos o aun afectándolos. Porque Alvear creyó que la grandeza nacional iba a venir por el algodón, pero creyó y no fue que pasó, eso sí gracias a eso vivió la gran vida de los Alvear, pero la vida de los argentinos no mejoró, la comunidad en nada se favoreció.

Y lo que está sucediendo, es que este pueblo se está extinguiendo. Con una Napalpí olvidada, pero hoy no necesitan balear, ellos hoy están tirados y les dan un bolsón, pero sin medicamentos, sin comida, sin monte, que para ellos era medicina, alimento, lo era todo; les quitaron el monte y les dieron lo que creían que necesitaban. Lo que estamos haciendo es matarlos. Muchos lo hicieron de manera hipócrita, pero otros lo hacen de forma concreta. Los viejos, los que no sirven para la economía, los aborígenes, los negros, los villeros tienen que morir. Qué mejor que matarlos a estos que están metidos en el Impenetrable que le dan para un mes comida que les hace mal. Les dan picadillo, ellos no aguantan la harina y los inflan, les dan harina y grasa para que hagan torta frita, que los hincha pero no los desnutre. Les dan polenta con bichos o no, les dan azúcar.

El compromiso que tomé es solo el de un escritor y periodista, además de que llevo estos libros a los lugares que me inviten voy; en los lugares en que tengo que hablar, hablo. Estuve en la feria del libro en Buenos Aires hace poco, me sorprendió la cantidad de gente interesada, muchos docentes y alumnos como ustedes, sobre todo de los municipios de La Matanza. Se acercaron a la gente, hicimos un muy buen coloquio y este año lanzaron una edición de especial por el centenario. ¡A mí me acaban de... ah! Porque el 19 de julio de este año se cumplen cien años

de la masacre, ese es un dato muy importante. Éste es el que lanzaron en Buenos Aires en la Paz. Es una edición por especial por los cien años de Napalpí, porque el 19 de julio de este año, de 2024 se cumplen precisamente cien años, y en el juicio por la verdad, la histórica y la moral, se ha condenado al Estado para que difunda, para que los chicos que me decían que no puede ser que en varias carreras no se toque el tema, justamente la Justicia ordenó que esté en las currículas, que se difunda por los medios públicos. Ustedes saben que, con el gobierno de Fernández (porque eso fue hace dos años) se hizo muy poco, y creo que con el gobierno de este señor, no se va a hacer nada, al contrario, va a ser peor.

Entonces, un grupo de escritores, de músicos, iniciamos desde la Feria del Libro de Buenos Aires, la tarea de ir por todos lados, hablando, difundiendo, cantando. Hay una cantata del músico chaquetón Lucas Segovia, sobre Crímenes en Sangre. Yo ya les dije a ustedes que para mí este tema, este libro, no es solamente un libro más de un escritor, de un periodista, un investigador, es un libro que a mí me... fue iniciático. Y fue, en cierta medida, sanador en la parte conflictiva, en mí se dio el choque de dos culturas, la cultura avasalladora, que también tiene como para analizarlo, porque Argentina es eso también, y también esta mujer, estos hijos, los que yo viajo, me dan elementos para comprender otro mundo. Yo contaba que en Chaco les llevan esa bolsa que es veneno, pero a su vez, el 90% de la comunidad de mocovíes y qom son tuberculosos, son leprosos, están desnutridos y, generalmente, los medicamentos no llegan a tiempo, ni en la cantidad necesaria, en muchos parajes no hay médico, hay pequeños dispensarios solamente, van voluntarios o enfermeros que no resisten, porque no les pagan, porque no pueden, porque no tienen elementos y encima son castigados por la justicia por mala praxis, por esto. Entonces es muy difícil que esta gente tenga verdadera contención. Y el Estado se hace el loco, porque le conviene que cada vez haya menos aborígenes en nuestra patria. ¿Por qué? Porque son bolsones humanos residuales, cuanto menos aborígenes haya, menos problemas de conflicto de tierras, menos conflictos sociales y desgaste ¡Escuchen lo que digo! Desgaste de poder mantener a pueblos a los que les hemos sacado, les hemos robado el alma, no la tierra, el monte, ni su vida, entonces los dejamos morir lejos, que no se enteren, que se entere poca gente que en Chaco se están muriendo, en Formosa, en Salta, déjenlos. Mejor. Más tierra, más soja, más producción, más fumigación y eso es lo que está pasando. La

República, lamentablemente, les tengo que decir, que nunca tuvo solución para los verdaderos dueños de nuestra tierra. ¿Saben por qué? Porque la verdadera solución para esta tierra es devolverle sus propiedades, que tanto hablamos de la intocable propiedad privada, un derecho de la propiedad privada, de los extranjeros, de los terratenientes, nuestras propiedades privadas son inmaculadas, intocables, porque es un derecho jurídico, ustedes están cansados de escuchar eso. Pero, en realidad, nuestra república fue fundada en el saqueo, y cuando ustedes escuchen a Martínez, Obligado, Roca y todos los que ustedes saben, todos esos son ultra millonarios gracias al saqueo de estos pobres pueblos argentinos que están muriéndose de una forma inhumana. Ahora sí, si hay tiempo, escucho preguntas.

Magalí Ferrero Alonso: —*¿Cómo nació la idea de llevar a cabo el libro? ¿El acceso a los archivos fue irrestricto o hubo algún inconveniente? Los archivos históricos tienden a tener restricciones y cierto control sobre qué se produce desde sus documentos, ¿escribir sobre Napalpí encontró resistencias?*

Jorge Pedro Solans: —*La idea de escribir Crímenes en sangre surgió cuando pude hilvanar los testimonios orales de mi abuelo, su gesto de darme como herencia el arma Carabina Mauser 1909 que le había provisto el Ejército Argentino “para defenderse del ataque de los malones de los indios de Napalpí”; con la aparición del historiador Vidal, Mario, quien había escrito Napalpí, la herida abierta y con el hecho de que sin conocerme quisiera que se lo presentara yo. Luego, vino la pregunta iniciática. Le pregunté si quedaba algún sobreviviente y él me respondió que creía que quedaban una o dos mujeres. Entonces, le recriminé por qué no las había entrevistado y él con una seguridad inusual, me respondió: “porque eso le corresponde a usted”. Así fue como entrevisté a Melitona Enrique después de atravesar un sinuoso camino para llegar a ella.*

Muriel Moreno: —*Hola, ¿cómo estás? Acá estamos, somos Muri y Vico. Nosotras vimos que, en la entrevista del 2021, en el Diario de Carlos Paz, nombraste tres hitos que trascienden al libro en sí mismo como literatura, ¿podrías contarnos, detallarnos y explicar por qué consideras que los trascienden?*

María Victoria Segretin: —*Habías dicho que el primero fue esa vez acompañaste a Melitona a romper el silencio, y el segundo, cuando intentaste poner nombre y apellido a las víctimas. El tercero fue que diste el testimonio del victimario, yo supongo cuando contás esto, que fue en relación con tu abuelo. Pero queríamos saber si podrías profundizar un poco más en esto que vos pensás que fueron hitos que trascendieron el libro.*

Jorge Pedro Solans: —*En realidad, no lo recuerdo, y vos no me lo mencionás en la pregunta, los tres hitos. Pero creo que puedo responderte. En principio: 1- Es el único libro donde están las dos voces: la del victimario y la de la víctima. 2- Echó por tierra la falsa noticia, el falso argumento de que la masacre fue una sofocación de un malón. Es decir, cambió la historia oficial. 3- Fue el libro que generó el único pedido de perdón de un Estado por una masacre a un pueblo originario en América Latina. Esto es de suma importancia, porque si bien la masacre se produjo en Territorio Nacional Chaco, el gesto político de un gobernador ostentando su derecho democrático de asumir como jefe de estado provincial y admitir la masacre y, pedir perdón, queda como antecedente histórico en el continente.*

Yo creo que trascendió al libro, por eso es por lo que el planteo que yo hago es que esta masacre tiene más connotaciones que la de exterminar pueblos originarios. También tuvo, como ejemplo, la de desfragmentar a los trabajadores y que los trabajadores no reclamen más nada, que trabajen y que lleguen a un estado de explotación, de ser explotados y, en tercer lugar, que la sociedad que no se haga la distraída, porque victimarios como mi abuelo fueron casi todos los integrantes de la sociedad civil de Quitilipi y Machagai; sobre todo, los hombres jóvenes como era él, que trabajaban en desmontadoras, en toda la escala de producción y elaboración de algodón, acopiadores, colonos. Porque acá, en realidad, no vino un inglés a matarlos, fue la policía de acá, un inglés nunca fue al Chaco a ver el algodón, para eso estaban los colonos, una escala de gente que somos nosotros que nos brindamos a los conquistadores. Eso pasó ayer y pasa hoy.

Muriel Moreno: —*¿Podrías profundizar un poco más sobre el hito de lo que significa ponerles nombre y apellido a las víctimas? ¿Podrías decir algo más al respecto?*

Jorge Pedro Solans: —*Sí, fue muy difícil, porque imagínate cuánto nos está costando, después de tantos años, recuperar las víctimas de dictadura militar; imagínense en 1924, cuando todo era silencio, cajoneado, callado, que nada se hablaba de esto. Yo recuperé alrededor de 200, por apellido y por datos que fuimos recuperando por los que salían en los sumarios policiales como delincuentes, que no eran. Fuimos recuperando, a través de Melitona y sus hijos, las familias que fueron, y fuimos haciendo un trabajo de campo y de testimonio. Yo como periodista creo mucho en el testimonio, creo mucho en esto, en estas preguntas y respuestas cara a cara. Y por supuesto que tengo mis diferencias y ellos las tienen conmigo, con los escritores que son documentalistas, que creen que lo que está documentado es válido y, a veces es válido y, a veces no. Porque si fuese tan válido, hoy no estaríamos hablando de "héroes" que nos salvaron de los malones, ni habría calles General Roca en las ciudades del país, en Córdoba. En realidad fue un saqueador, asesino y expropiador de tierras. Entonces, el documento ¿hasta cuándo vale? ¿Se puede poner un valor? Yo hablé con víctimas y tuve la suerte de hablar con un victimario, yo creo que ellos me ayudaron también en algunos documentos. Lo tengo que decir: también investigué en la justicia de Chaco, en los archivos del Congreso de la Nación. Hubo unos socialistas que querían investigar lo que había pasado en el Chaco, que fueron por supuesto cajoneados.*

Santiago Marghetti: —*Con relación a eso, Pedro, te quería preguntar cómo fue el acceso a los archivos, porque muchas veces, muchos archivos históricos incluso te preguntan cuál va a ser tu línea de investigación, cómo la vas a abordar, son bastante restrictivos muchas veces. Y también en relación con eso, si encontraste alguna resistencia al investigar Napalpí y cuando lo publicaste, cuál fue el impacto que tuvo. También tuvo un contraargumento, se atacó tu libro en sí al atacar una versión oficial, ¿cómo fue ese proceso de elaborar el libro y una vez elaborado, como fue la repercusión que tuvo en el público?*

Jorge Pedro Solans: —*Muy buena pregunta. La pasé muy mal. A ver, ahí hay dos cosas, a la investigación, como al indio, como al aborigen, como al paisano, se le tiene poco respeto todavía. Vos entrás al archivo de la historia o de la justicia en Chaco y es una cosa vieja, no hay una conciencia social, histórica o profesional de lo que significaba Napalpí, yo creo que nos hemos sorprendido, en una palabra. En el*

Congreso, fue un poquito más fácil porque nos ayudó un diputado que ya ha fallecido, llamado Claudio Mendoza, que fue el que rescató lo poco que quedaba en el Congreso, cuando avanzamos la investigación y nos fuimos a los testimonios. Los medios de prensa oportunistas empezaron a ver que eso "garpaba", nos empezó a dar plafón y ahí empezó el problema, y ¿con quién? Con tus familiares, con tus amigos, el poder, editoriales; andá a publicar en Córdoba o Buenos Aires, acá en Chaco no, no te metas en esto.

Acá habló del cielo, de lo bueno que está el obelisco, no te metas con esto, esto no garpa, entonces los conflictos sociales fueron más grandes que los conflictos documentales. Después hubo, sí, y hay que reconocer, hubo una, como querer ningunear y quitarle valor, ¿de qué forma? Cuando se publicó, la política del momento pide perdón y eso resalta en el mundo entero, empezaron la oposición hasta los propios del peronismo, del radicalismo, de sembrar sobrevivientes. De la nada, aparecen 50 sobrevivientes, y vos cuando veás la fecha de nacimiento... ¿Dónde? ¿Cómo? Y que repetían lo que había dicho Melitona en mi libro, o sea, pero esto es una cantata. Le llevan a Cristina Kirchner a una sobreviviente de Napalpí inexistente, la vieja pobre no fue, y si estuvo, tenía un mes la criatura. ¿Qué puede saber una criatura de un mes si alcanzó a escaparse? En caso de que no hayan fraguado la fecha de nacimiento. Y otra cosa, un mes, ¿qué puede decir? ¿Qué te puede dar? ¿Qué testimonio te puede dar y por qué apareció ahora? Si todo el mundo sabía que estábamos trabajando... pero se enteró el Chaco y nos íbamos hasta el último rincón.

Y sobre la última pregunta que hiciste, yo fui amenazado por mi propia familia. Y tuve restricción y tuve que hacer una denuncia a la fiscal; por tres años no pude entrar a Chaco. Sobre la documentación, es muy variada, siempre y cuando la mires con ojos críticos y nunca descartes los testimonios, porque los testimonios, no todos son válidos. Te puede dar la pista para que encuentres lo que buscás, porque también te pone a sentir. El testimonio también te puede dar datos precisos, es la cosmovisión, es como entrar al documento. En el caso mío, tuve un privilegio, que el testimonio no me apareció, me fui a otros documentos, otros testimonios. Por eso es que me impactó tanto, un volcán anímico y emocional, y te podría decir que mi vida cambió después de ese encuentro: he cambiado de visión, como escritor... Pesa tanto el libro, no como un libro experto en literatura, en poesía, no. El libro salió como la emoción genuina de un investigador que fue superado por la realidad,

me pueden criticar que no estuve a la altura de las circunstancias como escritor, lo que no me pueden criticar nunca es que ese libro es un libro escrito bajo un efecto emocional, no de autoayuda, justamente.

La obra fue un boom, el gobierno del Chaco, dirigido por Jorge Capitanich en ese momento, lo tomó como emblema, y gracias a ese libro el Estado del Chaco le pidió perdón por la masacre al pueblo qom en nombre de Melitona Enrique.

Sí, por otro lado, hubo discursos negacionistas, críticos, detractores, etc., etc., todo lo que ocurre siempre en estos casos.

No sé si hubo tiempo de crear conciencia histórica, pero sí hubo una gran difusión. Conciencia histórica no sé, porque la sociedad chaqueña se niega a debatir estos temas que aún son de actualidad, a pesar de los cien años que se van a cumplir.

Si hay otra pregunta, estoy.

Milagros Manzanelli Aris: —*Teniendo en cuenta el contexto histórico argentino, ¿qué piensa acerca de la producción sociohistórica de la memoria colectiva? Es decir, qué se recuerda, cómo se recuerda, quienes recuerdan, con qué fines se recuerda, etc.*

Jorge Pedro Solans: —*Es interesante la pregunta. Desde mi perspectiva, estamos lejos de lograr una memoria colectiva vigorosa que nos lleve a tener un imaginario identitario apto para enfrentar las olas dominantes que nos arrasan, que nos degradan a enclaves coloniales, que nos quitan nuestros símbolos, que no nos dejan crecer como sociedad.*

Azul Ramírez Murggia: —*¿Considera que, en la actualidad, en las escuelas y colegios de la provincia de Chaco se cuenta la historia verdadera de la masacre? En mi caso, cuando iba al secundario la mención de la masacre era poca, tirando a nula, y si bien había profesores que a veces daban alguna actividad referida al tema, era algo muy general.*

Jorge Pedro Solans: —*Azul, estamos lejos, muy lejos, de cumplir con los objetivos que necesitamos para sentirnos “nosotros” soberanos de alma y cuerpo patrio.*

Martina Villasuso Migliore: —*¿Considera que la masacre de Napalpí se encuentra lo suficientemente visibilizada? En caso contrario, ¿qué factores cree que contribuyen a esta falta de reconocimiento?*

Jorge Pedro Solans: —*No. No está suficientemente visibilizada, a pesar de que hubo un juicio federal por la verdad. Y nunca va a estar, sino lo hacemos nosotros, porque al poder fáctico no les interesa, al contrario, lo lastima, porque en realidad, fueron ellos los que provocaron la masacre.*

Magalí Ferrero Alonso: —*¿Qué relación puede establecer entre la masacre ocurrida en Chaco y el eurocentrismo? ¿A qué cree que se debe la prevalencia de esos ideales?*

Jorge Pedro Solans: —*La relación es estrecha. La masacre se produce para que la ecuación económica que sustenta el eurocentrismo de ganancias les cierre, en detrimento de la riqueza y la esclavitud de los pueblos emergentes.*

Santiago Marghetti: —*Teniendo en cuenta que actualmente los discursos de odio no han cesado, ¿Qué considera necesario para transformarnos en agentes sociales del cambio?*

Jorge Pedro Solans: —*El discurso de odio no va a cesar porque es una herramienta tan vieja como la comunicación y lo maneja el poder para que las poblaciones mal formadas o vaciadas de contenido cultural lo usen sin saber para qué lo usan.*

Milagros Manzanelli Aris: —*¿Considerando el contexto y las políticas actuales, cree que es posible la gestación de un progreso en términos inclusivos sin luchas por el reconocimiento de derechos?*

Jorge Pedro Solans: —*Sin lucha, no se consigue nada. Solo que la lucha ya no es un cúmulo anárquico de voluntades. Ni tampoco se puede luchar con las armas de propiedad del adversario. Hay que estar atento para no confundirnos. Aquí, permítanme citar a Miguel de Unamuno, que, a fines del siglo XIX, cuando España era un caos, y también, había una realidad virtual y otra real, dijo a sus alumnos que debían comprometerse, pero ni con una ni con otra, sino con ser buenos,*

excelentes en lo que hacen. Excelentes profesores, excelentes alumnos, excelentes médicos, excelentes mecánicos, excelentes psicólogos, de esa manera, podríamos restaurar una sociedad desquiciada.

Enzo Damián Páez: —*¿Cómo logró contactarse con Melitona? ¿Qué sentimientos afloraron en usted al momento de entrevistarla? ¿Cómo podría describirla? ¿Conoce algo acerca de que hizo con su vida aparte de lo narrado en el libro? Nos interesa saber más sobre ella.*

Jorge Pedro Solans: —*Fue un episodio iniciático. Tuve que romper la soberbia del hombre blanco que todos tenemos cuando iniciamos una relación con los aborígenes, luego, tuve que saber algo más de silencios, de tiempos, de confianza, de energías y de valores que tienen las palabras, los gestos. En fin, no es fácil explicar. Ella, a los pocos meses de verse en la tapa del libro, murió en Machagai, en la casa que le construyó el Gobierno de la Provincia del Chaco.*

Lucía Re: —*Repetidas veces has hecho alusión a que Melitona Enrique apeló al silencio para sobrevivir, ¿podrías profundizar a partir de tu diálogo con ella acerca del porqué de esta elección y cómo se relaciona con el olvido?*

Jorge Pedro Solans: —*A menudo, el silencio no es necesariamente olvido. No fue una elección. Ella apeló al silencio y se mimetizó para sobrevivir y cumplir con una misión —yo creo—, de poder contar la verdad de lo sufrido por su gente. Ella nunca olvidó lo sucedido, de ninguna manera.*

Muriel Moreno: —*¿De qué manera influyó el patriarcado en la masacre de Napalpi? ¿De qué modo, en particular, las mujeres víctimas de la matanza, sufrieron las consecuencias de ser mujer?*

Jorge Pedro Solans: —*Esto es obvio. Distinguir a cobardes, asesinos, machistas por masacrar inocentes es una muestra más que se exacerbó al machismo imperante en esa sociedad donde solo valía la ley de la selva, y, por otro lado, del lado de las víctimas, las mujeres fueron las que más vejámenes soportaron. Violaciones, extirpaciones, empalamientos, etc., etc., etc.*

María Victoria Segretin: —Sabemos que los medios de comunicación tienen un rol importante en la transmisión de la historia. Has mencionado que hubo un medio de prensa en particular, El Heraldo del Norte, que contó la verdad, lo que trajo como consecuencia el exilio de su propietario. ¿Cómo crees que se vincula con la legitimación de la masacre?

Jorge Pedro Solans: —Fue el único medio de prensa que osó describir la historia de la víctima, pero fue callado de la forma que conocemos. Exilio y cierre del periódico.

Enzo Damián Páez: —En base al álbum de Lucas Segovia, "Melitona, Crímenes en sangre", nos surge preguntarte ¿qué sabés acerca de cómo y cuáles fueron las producciones culturales durante 1924?

Jorge Pedro Solans: —En 1924, no había producciones culturales como entendemos hoy. Todo giraba en torno al trabajo. Cosecha, obraje, carbón, ganadería, y la música y los juegos de entretenimiento no salían de ese mundo.

Santiago Marghetti: —En un momento, lo habías dicho un poco, es en el contexto actual que vos justamente dijiste que cada vez es más complejo, ¿cómo crees que hoy se está dando la producción socio-histórica desde la memoria colectiva?, ¿qué recuerdan?, ¿quiénes recuerdan? Y ¿cómo lo vincularías con el contexto puntualmente actual?, ¿no? En donde hay un avance nuevamente a la derecha, a negar derechos, obviamente un ataque sistemático hacia las comunidades indígenas. ¿Cómo ves vos hoy el contexto actual?

Pedro Jorge Solans: —Te voy a ser muy crudo. Mi posición ante lo que estamos viviendo es muy pesimista, creo que no se van a caer solamente los aborígenes, nos vamos a caer o se va a caer una gran capa de la sociedad argentina, estamos volviendo, precisamente, o nos quieren hacer volver, a años en que se han generado estas masacres. Estas masacres se crearon en los años que en Argentina también decían que era la quinta, sexta potencia mundial, que nunca lo fuimos y que fue una falacia, porque lo único que hicimos fue un país saqueado de sus riquezas en donde la mayoría de sus pueblos la pasó muy mal, no

solamente los aborígenes. En los años 1910, 1920, el 5% de los argentinos eran los que paseaban por París, Londres, esa famosa frase de "tirar manteca al techo". Y acá había un 95% en estado de indigencia; y en ese 95%, no solo estaban los indígenas, también estaban negros, mestizos, inmigrantes, porque no todos los inmigrantes fueron saqueados: las nuevas oleadas de españoles, italianos hambrientos, ucranianos y toda la parte de Oriente y eso lo refleja no solo la historia, sino que el arte también.

En ese panorama, se produjeron las peores masacres. Napalpí, Rincón bomba, Patagonia rebelde, la década infame, fue terrible, una cosa terrorífica. Una cosa eran los cinco tipos que vivían en las mejores calles y hoteles, y, por otro lado, el 95% acá. Tengo una historia muy interesante que me gustaría que conozcan. En el año 1910, estos gobiernos iban a festejar el centenario de nuestra Revolución de Mayo, y alrededor del microcentro de Buenos Aires, muy cerca de la Casa de Gobierno, había una carpa de circo, en esa carpa actuaban los mejores payadores de nuestra historia, porque los payadores fueron las expresiones artísticas entre el folclore campestre y el tango, el tango y la milonga nacen con la payada. En ese circo, actuaba el negro Gabino García, el mejor payador de Oriente, de la parte uruguaya, ¿saben lo que hicieron los organizadores del centenario de la patria millonaria? Quemaron el circo, porque daba mal aspecto a sus invitados de lujo que venían a festejar sus 100 años de estancia argentina, porque ellos venían a sus estancias, y nuestros lacayos tenían a recibirlos y presentar a la ciudad como la más bella, como una ciudad europea más.

Lo mismo sucedió en el mundial del '78, cuando en Córdoba limpiaron todos los carritos, donde taxistas y estudiantes íbamos a comer panchito y una coca por un peso, limpiaron todo porque daba mal aspecto a la gente que venía a ver el mundial. Nada cambió, chicos, nada cambió, solamente creo en la generación de ustedes, creo que ustedes tienen que conocer todo esto para decir que esto es siempre lo mismo. Acabemos con esto, tomemos el poder; la gente que debe tomar el poder, y no los insanos que deberían estar en un neuropsiquiátrico y no en la Casa Rosada.

Leticia Minhot: —*Muchísimas gracias, Pedro.*

¿Quiénes somos?

Santiago Marghetti. santiago.marghetti@mi.unc.edu.ar
<https://orcid.org/0009-0003-1703-2471>

Profesor en Historia recibido en 2020 en la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Estudiante avanzado de la Licenciatura en Historia en la misma casa de estudios y de la Especialización en docencia Universitaria en la Universidad Católica de Salta, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y Universidad Católica de Santiago del Estero. Estudiante de tercer año de la Licenciatura en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba. Profesor adscripto en las materias "Epistemología de las Ciencias Sociales" e "Historia de la Cultura", Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Ayudante alumno en la materia "Problemas Epistemológicos de la Psicología-Cátedra B", Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba. Equipo de coordinación de la revista *Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur*.

Lucia Solfanelli Arrigoni. lucia.Solfanelli.arrigoni@mi.unc.edu.ar

Estudiante de cuarto año de la Licenciatura en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba y Tecnicatura universitaria en Acompañamiento Terapéutico. Formación en compromiso social estudiantil: "Barrios con identidad" (2023). Participación en ONGs: MURUPUE y CONECTADAS.

Milagros Manzanelli Aris. milagros.manzanelli@mi.unc.edu.ar

Estudiante de tercer año de la carrera Licenciatura en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

Martina Villasuso Migliore. martinavillasuso@mi.unc.edu.ar

Estudiante de tercer año de la Licenciatura en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba. Ayudante alumna de la Cátedra B de Problemas Epistemológicos de la Psicología, desde 2023. Miembro del Comité Organizador y Coordinadora de mesa en el Conversatorio "Sobre la Salud Mental desde un retorno a Marie Langer: psicoanálisis y política", noviembre 2023.

Magali Ferrero Alonso. magali.ferreroalonso@mi.unc.edu.ar

Estudiante de tercer año de la Licenciatura y el Profesorado en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

Enzo Damián Páez. enzo.paez.168@mi.unc.edu.ar

Estudiante de tercer año de la Licenciatura y el Profesorado en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba. Estudiante del 2° año de la Tecnicatura en Acompañamiento Terapéutico de la misma casa de estudio. Ayudante de cátedra de Técnicas Psicométricas A, desde 2024.

María Victoria Segretin Loyo. victoria.segretin@mi.unc.edu.ar

Estudiante de tercer año de la Licenciatura en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

Muriel Moreno. muriel.moreno@mi.unc.edu.ar

Estudiante de tercer año de la Licenciatura en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba. Ayudante alumna en la cátedra B de Problemas Epistemológicos de la Psicología, UNC. Equipo de coordinación de la revista *Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur*. Participante del grupo de lecturas de Donna Haraway.

Lucía Re. lucia.re@mi.unc.edu.ar

Estudiante del cuarto año de la Licenciatura en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

Azul Fiorela Ramirez Murggia. azul.ramirez.murggia@mi.unc.edu.ar

Estudiante del tercer año de la Licenciatura en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

Ana Sol Steigerwald. sol.steigerwald@mi.unc.edu.ar

Estudiante de tercer año de la Licenciatura en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba. Participante del grupo de lecturas de Donna Haraway.

Victoria Remedi. vremedi@mi.unc.edu.ar

Estudiante de tercer año de la Licenciatura en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

