

## **MESA 7 - Pensar al otro / pensar la nación**

**Erika Silvina Bauger, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales UNLP, CONICET.**

### **5 siglos igual: A 100 años de la masacre de Napalpí, desenterrando el genocidio y el etnocidio indígena en Argentina**

#### **Resumen:**

Reflexionar en el marco de una discusión profunda los diversos procesos de sometimiento e incorporación de los pueblos originarios en nuestro país en las regiones patagónica, pampeana y chaqueña, nos aproxima a los conceptos centrales de genocidio y etnocidio. Las complejas relaciones entre las ciencias, el Estado y la sociedad en América Latina a lo largo de los siglos XIX, XX y XXI en los campos de la sociología, la política, la antropología, la filosofía, la historia, y el derecho, nos conducen a desmontar las nociones de “indio”, “negro”, “mestizo”, “pueblo”, “elites”, “masas” y “Nación argentina”. El silencio y la naturalización del terrorismo y la violencia del Estado hacia los pueblos indígenas han sido determinantes de modos de pensar estas relaciones. ¿Cómo recuperar las voces y memorias más allá del discurso nacionalista hegemónico? ¿Cómo se construye el recuerdo individual y colectivo y cómo se conectan estos con los del Estado y las agencias genocidas? ¿Cómo interactúan estas construcciones con la de los académicos? Las investigaciones que se han suscitado con motivo del juzgamiento de la masacre de Napalpí ocurrida el 19 de julio de 1924, donde el Juzgado Federal N°1 de Resistencia condenó el 19 de mayo de 2022 al Estado argentino por planificar, ejecutar y encubrir el asesinato de más 500 personas de los pueblos Qom y Moqoit, -entre ellas mujeres, niños y ancianos-, y reducir a la servidumbre a ésta población, calificando los hechos como crímenes de lesa humanidad cometidos en el marco de un proceso de genocidio de los pueblos indígenas, nos permite reflexionar sobre una de las masacres de mayor magnitud cometida en nuestro país durante el siglo XX y que fue por muchos años silenciada y dejada de lado en los estudios sociales, políticos y jurídicos. En tanto investigadores/as, estamos directamente vinculados/as con nuestra historia y no podemos pensarnos por fuera de los procesos de clasificación que la constituyen. Es por eso que uno de los aspectos de este trabajo es otorgar fortaleza y entidad colectiva e individual al proceso histórico, reponiendo trayectorias, nombres, historias de vida y redes sociales de personas concretas.

#### **I. Introducción**

La calificación de estos hechos como crímenes de lesa humanidad en la sentencia dictada el 19 de mayo de 2022, no solo nos invita a reflexionar sobre una de las masacres más atroces de nuestro país en el siglo XX, sino que también pone de manifiesto el silencio que ha rodeado a estos eventos en los estudios sociales, políticos y jurídicos durante décadas.

Las complejas relaciones entre las ciencias, el Estado y la sociedad en América Latina y en nuestro país a lo largo de los siglos XIX, XX y XXI en los campos de la sociología, la política, la antropología, la filosofía, la historia, y el derecho, nos conducen a desmontar las nociones de “indio”, “negro”, “mestizo”, “pueblo”, “elites”, “masas” y “Nación argentina”. El silencio y la naturalización del terrorismo y la violencia del Estado hacia los pueblos indígenas han sido determinantes de modos de pensar estas relaciones y de delinear la percepción de la identidad colectiva y han influido en la configuración de las estructuras de poder, las normativas sociales y la construcción del Estado argentino.

El modo en que la sociedad civil participó de la concentración, deportación y distribución de indígenas auspiciado por las políticas estatales ocupa un lugar de relevancia en este análisis. ¿Cómo recuperar las voces y memorias más allá del discurso nacionalista hegemónico? ¿Cómo se construye el recuerdo individual y colectivo y cómo se conectan éstos con los del Estado y las agencias genocidas? ¿Cómo interactúan estas construcciones con la de los académicos?

Siguiendo a Foucault (1966), “Nada hay más vacilante, nada más empírico (cuando menos en apariencia) que la instauración de un orden de cosas” (p. 5).<sup>1</sup> Esta afirmación sobre la fragilidad y la naturaleza empírica de los órdenes establecidos nos invita a deliberar sobre las construcciones sociales que, bajo la apariencia de lo “natural”, perpetúan exclusiones y violencias. En este contexto, el presente trabajo tiene como propósito analizar la masacre de Napalpí, un acontecimiento trágico que ilustra de manera contundente las dinámicas de opresión y sufrimiento que han marcado la historia de los pueblos originarios en nuestro país.

Para llevar a cabo este análisis, se explorarán las categorías de genocidio, como la acuñada por Raphael Lemkin, etnocidio, según Pierre Clastres, y la situación colonial descrita por Georges Balandier. Estas teorías nos permitirán visibilizar las realidades de las comunidades indígenas afectadas y el impacto devastador que estas violencias han tenido en sus identidades y formas de vida.

## **II. El problema del “Otro”: usos de la diversidad cultural y sus impactos para los pueblos indígenas: Obliteraciones y Reconocimientos**

Partiendo de la premisa respecto a que no hay sociedad que no sea pluricultural<sup>2</sup>, las tensiones, enfrentamientos y sometimientos de los pueblos con culturas diferentes a la hegemónica han dado lugar a la transferencia o a la imposición de modelos culturales. Los procesos de colonización, la emancipación de los pueblos sometidos, la intensificación de los movimientos migratorios de las últimas décadas y el reforzamiento de las reivindicaciones de los derechos de los pueblos originarios, han renovado y acentuado las diferencias y los conflictos culturales. La globalización ha producido una cierta uniformidad, muchas veces superficial, de las pautas culturales. Dicha homogenización es clara en el ámbito técnico y científico, e importante, aunque discutida, en el ámbito de valores como la democracia y los Derechos Humanos (Bonilla, 2003).

---

<sup>1</sup> En *Las palabras y las cosas*, Foucault define “a priori histórico”: “Es lo que, en una época dada, recorta un campo posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso, reconocido como verdadero, sobre las cosas” (Foucault, 1966, p. 158).

<sup>2</sup> “Pluri” hace referencia a “muchos”. Desde el punto de vista sociológico el término hace alusión a la presencia de diversas tendencias ideológicas y grupos sociales en una misma unidad estatal. La pluriculturalidad implicaría la presencia simultánea de dos o más culturas en un posible territorio y su posible interrelación. Argentina reconoce derechos a la identidad étnica y cultural en la CN. Dos procedimientos garantizarían este derecho: a) reconocer la autonomía de las comunidades en sus prácticas culturales, incluido el aspecto jurídico; ese reconocimiento tiene sus límites en el respeto de los derechos humanos que emanan de las instituciones estatales; b) Aceptar las prácticas jurídicas que surgen en las culturas, e incorporarlas paulatinamente a la estructura jurídica estatal e institucional. Estos procedimientos que parten de las instituciones estatales se conocen como pluralismo jurídico interno. (Boaventura de Sousa Santos, 2002).

En países como el nuestro, si bien la situación se presenta por efecto de la inmigración proveniente principalmente de países limítrofes, el problema sustancial se refiere a la situación de las poblaciones originarias, las que, tras siglos de colonización y discriminación republicana, han mantenido formas culturales propias con raíces precolombinas, cuestionando la visión universalista y liberal de la ciudadanía (Bauger, 2021, 2023).

En este contexto, Argentina se encuentra lejos de ser en los hechos un Estado plurinacional<sup>3</sup> que reconozca autonomía territorial y política a los pueblos indígenas; no obstante lo normado en el artículo 75 inciso 17 e inciso 22 de la Constitución Nacional y la obligatoriedad que imponen los sistemas internacional e interamericano de protección de Derechos Humanos.<sup>4</sup>

Siguiendo a Benedetti, la Constitución Nacional se inserta en el contexto de las reformas constitucionales que caracterizaron a América Latina en la última década del siglo XX; un período marcado por una notable expansión del discurso de los derechos humanos. A pesar de las críticas que ha suscitado (Benedetti, 2011), nuestra Carta Magna recoge de forma

---

<sup>3</sup> Estos son: el Estado Plurinacional de Bolivia, y Ecuador, que en la Constitución de 2008 se declara como un “Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico.

<sup>4</sup> Art. 75 inc. 17 de la CN: Art. 75 inc. 17 de la CN: “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; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”. TDDHH art. 75 inc. 22. Convención Americana de DDHH, Jurisprudencia y Opiniones consultivas de la CIDH. Convenio N° 169 de la OIT de 1989. Declaración de Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas y tribales de 2007 y Declaración americana de derechos de los pueblos indígenas de 2016. Ley 23.302 de Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes. INAI Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Adjudicación de Tierras. Planes de Educación, Salud y Vivienda (1985). Y Ley 26.160 de emergencia en materia de posesión y propiedad de los pueblos originarios de sus territorios tradicionalmente ocupados (2006). CCCN. Art. 9 derechos indígenas y propiedad comunitaria objeto de una ley especial. Art. 18: comunidades indígenas reconocidas tienen derecho a la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan y de aquellas otras aptas y suficientes para el desarrollo humano según lo establezca la ley, de conformidad con lo dispuesto por el artículo 75 inciso 17 de la CN. Ley 25517 y su Decreto reglamentario 701/2010: Estableció que deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen, los restos mortales de integrantes de pueblos, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas.

Ley 26602: La Ley de Educación Nacional incluyó en su Capítulo XI los artículos 52, 53 y 54 que consagraron la Educación Intercultural Bilingüe (EIB).

Decreto 700/2010: Creó la Comisión de Análisis e Instrumentación de la Propiedad Comunitaria Indígena.

Ley 26331 y su Decreto reglamentario 91/2009: Estableció los presupuestos mínimos de protección ambiental para el enriquecimiento, la restauración, conservación, aprovechamiento y manejo sostenible de los bosques nativos. Se mencionan a los pueblos originarios y sus comunidades en los siguientes segmentos: Capítulo I, artículos 1, 2, 3,4 y 5; Capítulo II, artículos 6, 7, 8 y 9; Capítulo III, artículos 10 y 11; Capítulo IV, artículo 12; Capítulo V, artículos 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20 y 21; Capítulo VI, artículos 22, 23, 24 y 25; Capítulo VII, artículo 26; Capítulo VIII, artículo 27; Capítulo IX, artículo 28; Capítulo X, artículo 29; Capítulo XI, artículos 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38 Y 39; Capítulo XII, artículos 40, 41, 42, 43 y 44.

Resolución 328/2010: Creó el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (Re.No.Pi.).

Resolución 4811/1996: Creó el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.Ci).

explícita al menos cuatro elementos fundamentales que reflejan la tendencia hacia un constitucionalismo inclusivo en la región durante la década de los noventa, en particular en su artículo más extenso (artículo 75).

El inciso 17 del artículo 75 reconoce la "preexistencia étnica y cultural" como un fundamento que desafía el paradigma monocultural y sienta las bases para un nuevo enfoque pluricultural (Benedetti, 2018). Este reconocimiento no solo visibiliza a los "pueblos indígenas" como sujetos colectivos, sino que también les otorga un estatus que supera su histórica condición de meros objetos de asimilación o integración, abriendo la puerta a su derecho a la libre determinación.

El segundo párrafo de este inciso enuncia un conjunto de derechos colectivos diferenciados y complementarios, tanto de naturaleza sustantiva como procedimental, que se agrupan en torno al respeto a la identidad de dichos pueblos. Estos derechos abordan diversas áreas y se consolidan en un marco que busca promover el reconocimiento y la protección efectiva de las particularidades culturales y sociales de los pueblos indígenas.

Asimismo, el inciso 22 establece un régimen diversificado de recepción y jerarquización del derecho internacional de los derechos humanos, integrando de manera dinámica y multinivel los derechos provenientes de fuentes nacionales e internacionales (Benedetti, 2018). Este enfoque relativiza la primacía de la norma nacional en favor de una perspectiva más integradora que favorezca el diálogo con los tratados y convenciones internacionales.

Siguiendo a Benedetti, desde la reforma constitucional argentina de 1994, hemos asistido a una evolución del inciso 17 del artículo 75 que, de ser un apartado aislado, se ha transformado en un núcleo normativo dinámico que establece un diálogo constante entre la normativa nacional y las fuentes internacionales. Este inciso se posiciona como un centro normativo, alrededor del cual se articula un bloque de constitucionalidad que incluye tanto derechos explícitos como normas de derecho internacional de los derechos humanos que, en virtud de su jerarquía, deben ser consideradas en la interpretación y aplicación de nuestros derechos (Benedetti, 2018).

La expansión de este marco normativo se ha visto reforzada por la ratificación y depósito, en junio de 2000, del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos indígenas y tribales en países independientes. Además, el reconocimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas se consagró formalmente en el voto a favor de Argentina de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP) en septiembre de 2007. Posteriormente, la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DADPI), aprobada por la Asamblea General de la OEA en junio de 2016, añadió un nuevo capítulo a este proceso (Benedetti, 2018).

El avance de este *corpus iuris* se refuerza con la jurisprudencia y las interpretaciones de organismos de monitoreo de Naciones Unidas, así como del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. En este último contexto, es destacable la labor de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), que, a pesar de los silencios de la Convención Americana de Derechos Humanos, ha desarrollado una jurisprudencia sólida en materia de derechos de los pueblos indígenas a partir de su actuación en casos contenciosos y consultivos.

Por último, aunque las constituciones provinciales han seguido un camino de subordinación normativa respecto a la Constitución Nacional, han dado pasos significativos en la protección de los derechos de los pueblos indígenas, especialmente tras la reforma de 1994, lo que contribuye aún más a la consolidación de un marco legal que favorece el reconocimiento y el respeto de las identidades culturales y los derechos colectivos.

Siguiendo a Benedetti (2018) para abordar este complejo bloque de constitucionalidad pluricultural (multinivel y progresivo), puede utilizarse “una caja de herramientas constitucionales”, que contribuya a su aplicación en nuestro país. En tal sentido, el “enfoque diferenciado participante”; la “indivisibilidad interna de los derechos indígenas” y el “principio pro-pueblo indígena”.

A pesar del amplio y complejo bloque de constitucionalidad pluricultural (multinivel y progresivo), experiencias como el caso “Comunidades indígenas miembros de la Asociación Lhaka Honhat”<sup>5</sup>, donde se condenó a nuestro país, en un reclamo que duró treinta y seis años y que finalmente fue resuelto por la Corte IDH, reconociendo la cultura y la titulación de tierras ancestrales en la Provincia de Salta a favor de comunidades indígenas, nos lleva a reflexionar sobre las políticas de reconocimiento cultural (Taylor, 1993) en nuestro país (Bauger, 2021).

La disolución del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) por el Decreto 696/2024 del Poder Ejecutivo Nacional, y la eliminación del Instituto de Agricultura Familiar, Campesina e Indígena y el Consejo Nacional de Agricultura Familiar, han motivado la presentación en abril de este año de un documento, en el marco de la vigésimo tercera sesión del Foro Permanente para Cuestiones Indígenas de la ONU. Allí, Nilo Cayuqueo, mapuche, asistente a este Foro desde su creación en 2002, leyó en nombre de unas 35 organizaciones de pueblos indígenas que habitan en la Argentina un documento en el que denuncian la situación de “extrema gravedad que

---

<sup>5</sup> Corte Interamericana de Derechos Humanos, “Caso Comunidades Indígenas Miembros de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) Vs. Argentina”, sentencia del 6 de febrero de 2020. Desde 1984 estas comunidades que reúnen más de diez mil personas, se vieron forzadas a modificar sus usos y costumbres por el asentamiento de familias criollas, el pastoreo en sus territorios, los alambrados y la tala ilegal. Ante la falta de respuesta del Estado argentino, en 1998 la Asociación Lhaka Honhat, hizo una denuncia en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. En 2012, la Comisión Interamericana dictó su informe de fondo, en el que declaró la violación de los derechos de las comunidades y dispuso las reparaciones correspondientes. El incumplimiento del Estado determinó que el caso fuera presentado en 2018 a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Es importante destacar que la sentencia de la Corte profundizó los estándares vinculados al artículo 26 de la Convención Americana, en particular los derechos a un medio ambiente sano, a la alimentación y a la identidad cultural. Delimitar, demarcar y otorgar un título colectivo de reconocimiento de propiedad en sus territorios en favor de 132 comunidades indígenas víctimas del caso sobre 400.000 HA. en el dpto. de Rivadavia (Salta). La Corte distingue «tierra» de «territorio». Establece una protección diferenciada del territorio mediante el art. 26 de la CADH. Dota de contenido por primera vez en caso contencioso a DESCAs: al medio ambiente sano, a la alimentación adecuada, al agua y a la participación en la vida cultural. Interdependencia de los 4 derechos. Refuerza la justiciabilidad autónoma de los DESCAs a partir de Acevedo Buendía y otros (“Cesantes y Jubilados de la Contraloría”) Vs. Perú (2009). «Lagos del Campo Vs. Perú» (2017). “Hernández Vs. Argentina” (2019). Disponible el fallo en [https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_400\\_esp.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_400_esp.pdf)

amenaza nuestra existencia misma como pueblos”. El documento reclama la visita a nuestro país del Relator de la ONU para los Pueblos Indígenas<sup>6</sup>.

Concordamos con Sousa Santos<sup>7</sup>, en asumir el desafío de trabajar desde una reconstrucción reflexiva que visibilice las tensiones y refuerce el potencial emancipatorio de los derechos humanos fuertemente condicionado en nuestras latitudes latinoamericanas ante los embates del neoliberalismo, que entroniza la idea de autonomía individual y de crecimiento infinito movilizado por un mercado planetario que se vale de procesos predatorios, neoextractivistas del cual nadie parece poder salirse (Sousa Santos, 2015)<sup>8</sup>.

El reconocimiento constitucional en nuestro país del enfoque pluricultural implica a la diversidad cultural como valor fundamental que enriquece la humanidad y permite la coexistencia armónica de diferentes formas de vida, cosmovisiones y tradiciones (UNESCO, 2001)<sup>9</sup>. Sin embargo, en el contexto de los pueblos indígenas, esta diversidad a menudo se convierte en un campo de batalla social, político y económico, donde el "otro" es simultáneamente objeto de fascinación y marginación (Todorov, 1987). La forma en que

---

<sup>6</sup> El documento expresa la preocupación sobre la propuesta del Ejecutivo de derogar la Ley 26160, aprobada por el Congreso de la Nación en 2006 y que recibió diversas prorrogas. “Esta Ley es de suma importancia para los pueblos indígenas del país, pues al mismo tiempo que impide se lleven adelante desalojos en comunidades indígenas, se propone realizar un relevamiento territorial de las tierras que ocupamos. Esta política de relevamiento no ha finalizado y se encuentra actual ente interrumpida y corre el riesgo de desaparecer, pues como lo vienen anunciando distintas voces del gobierno actual, su voluntad es dejar caer esta ley como la disolución del Instituto nacional de Asuntos Indígenas, INAI”. Se puede consultar el documento en [https://estatemnts.unmeetings.org/estatemnts/30.0290/20240422150000000/dIayeuAdYACv/JFxDh7sWVqK5\\_es.pdf](https://estatemnts.unmeetings.org/estatemnts/30.0290/20240422150000000/dIayeuAdYACv/JFxDh7sWVqK5_es.pdf)

<sup>7</sup> Quiero repudiar que recientemente varias mujeres denunciaron al sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos por "incesto académico", "extractivismo sexual" y "extractivismo intelectual". O lo que es lo mismo, aparte del abuso sexual, fue acusado de copiar, aprovecharse y no respetar la capacidad y las creaciones de sus compañeras. La universidad lo suspendió de sus funciones y ha iniciado una investigación. Se cita al autor con fines de historizar el tema. Se puede consultar: <https://www.publico.es/internacional/denunciante-boaventura-sousa-santos-investigacion-confirma-abusos-insuficiente.html#:~:text=No%20en%20vano%2C%20De%20Sousa,las%20creaciones%20de%20sus%20compa%C3%B1eras>.

<sup>8</sup> Panel de clausura "Un diálogo sobre los derechos humanos y la paz" a cargo de Boaventura de Sousa Santos [Portugal]. Profesor de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra; de la Facultad de Derecho de la Universidad de Wisconsin-Madison y en la Universidad de Warwick. Director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra; coordinador científico del Observatorio Permanente de la Justicia Portuguesa. Dirige actualmente el proyecto de investigación ALICE - Espejos extraños, lecciones imprevistas. VII Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales "Transformaciones democráticas, justicia social y procesos de paz", del 9 al 13 de noviembre de 2015 en Medellín, Colombia. Boaventura de Sousa Santos en la clausura de la VII Conferencia CLACSO 2015, Parte 5. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=L4UAyn1wVhY&feature=youtu.be>

<sup>9</sup> La Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural del 2 de noviembre de 2001, en su Artículo 1, define la diversidad cultural como patrimonio común de la humanidad. “La cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan a los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos. En este sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras”. Disponible en <https://www.unesco.org/es/legal-affairs/unesco-universal-declaration-cultural-diversity>

se utilizan, o más bien se instrumentalizan, las expresiones culturales de los pueblos indígenas pueden acarrear tanto obliteraciones como reconocimientos, dependiendo del marco en que se sitúen y de los actores involucrados.

Por un lado, la apropiación cultural y la fetichización de las prácticas indígenas han llevado a la descontextualización de sus significados y valores. A menudo, las expresiones culturales son reducidas a meras mercancías en el mercado global, despojadas de su carga histórica y emocional. Clastres (1996 [1974]), ejemplifica esta fetichización de la cultura en la historia de la constitución del Estado francés, donde el “afrancesamiento” aparece como etnocidio consumado: lenguas tradicionales acosadas como dialectos atrasados, vida pueblerina rebajada a espectáculo folklórico destinado al consumo turístico.

Este tipo de utilidades no solo ignora la rica complejidad de las culturas indígenas, sino que también perpetúa una narrativa de "otredad" que contribuye a la marginalización social y económica. La obliteración de las voces indígenas en los procesos de toma de decisiones que afectan a sus tierras y culturas provoca un vacío representativo que refuerza estructuras de poder desigual. Como afirma Bonfil Batalla (s/f) la definición de lo indio o lo indígena se presenta como un tópico importantísimo a abordar en tanto designa una categoría social. La forma en que se define dicha categoría social tiene a su vez implicancias directas “con aspectos teóricos y con problemas prácticos y políticos de enorme importancia para los países que cuentan con población indígena”. La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una relación particular entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte.

Esta categoría social y su definición produce un racismo sutil de implantación simbólica y discursiva con manifestaciones culturales epistémicas (Bauger, 2023). Como señala Segato (2012), el prejuicio racial, para existir, necesita y se alimenta de la diferencia, es decir, de la producción de “otredad” a partir de trazos visibles que puedan ser fijados como indicación de otras -supuestas- diferencias no visibles. En otras palabras, “el prejuicio se nutre de la constante otrificación del prójimo” (p. 44). La discriminación, por su parte, consiste en ofrecer oportunidades y tratamiento negativamente diferenciados a las personas sobre las cuales recae el prejuicio racial, lo que acaba por restringir su acceso al pleno usufructo de recursos, servicios y derechos.

En este contexto, las demandas de reconocimiento cultural de los pueblos indígenas para reconocer el carácter pluricultural de las naciones, ha reabierto antiguos debates antropológicos en torno al relativismo cultural y al universalismo conceptual. Siguiendo a Hernández Castillo (2003), las visiones polarizadas dejan a los y las indígenas con pocas opciones para construir su futuro y repensar sus relaciones con los Estados nación. Por un lado, los sectores esencialistas parten de una concepción de la cultura como una entidad homogénea de valores y costumbres compartidas al margen de las relaciones de poder y plantean la necesidad de suspender cualquier juicio de valor con respecto a otra cultura y, en el ámbito político, idealizan las prácticas e instituciones de las culturas consideradas como no-occidentales haciendo eco del ideal roussoniano del “Buen Salvaje”, que Occidente sigue buscando en sus ex colonias<sup>10</sup>. En el otro extremo, se encuentran los

---

<sup>10</sup> La teoría del buen salvaje propuesta por Jean-Jacques Rousseau es una de las piezas de filosofía política que más han influido no sólo en nuestra concepción de lo que debe ser la política, sino también en lo que

sectores etnocéntricos que desde el liberalismo niegan el derecho a una cultura propia y, en el caso de América Latina, los derechos autonómicos de los pueblos indígenas, y justifican la aculturación y la integración a partir de una reivindicación de los valores republicanos y de un discurso igualitario de la ciudadanía, asumidos como valores universales (Hernández Castillo, 2003, p. 9).

Entendemos que no hay una cultura *per se* superior que pueda pretender universalidad *a priori* de sus postulados de dignidad humana. Y que todas las culturas son incompletas y tienen concepciones y tópicos de dignidad humana, pero también tiene puntos ciegos o debilidades en cuanto a sus concepciones de la dignidad humana. Por ello, es necesaria una hermenéutica pluritópica (Sousa Santos, 2010) entre tópicos de la dignidad humana que permita enriquecer estos conceptos y fundamentar los derechos humanos desde una concepción mucho más intercultural y pluralista y desde una metodología pre dialógica. Hablar de “universalismo” se refiere a un proceso siempre abierto. No de un punto de llegada, ni un punto de partida de una sola versión de la dignidad humana. Como señala Hountondji (1985): “la cultura occidental inventó el significante de los derechos humanos, pero a partir de entonces el discurso de los derechos humanos es un discurso público disponible que es re-enunciado desde distintas necesidades, subjetividades y contextos culturales, enriqueciendo y complejizando lo que entendemos por dignidad humana”.

En este sentido, el diálogo intercultural debe ser promovido como un mecanismo fundamental para fomentar el entendimiento mutuo y la cooperación (Walsh, 2009). La inclusión de los pueblos indígenas en la construcción de políticas públicas que les afecten es un paso esencial hacia el empoderamiento y la autoafirmación de sus identidades.

En definitiva, el problema del “otro” en el contexto de la diversidad cultural implica un examen de las dinámicas de poder y representaciones, desde una perspectiva crítica, dialógica e intercultural de los derechos humanos de los pueblos indígenas desde el Sur global, desde América Latina y desde Argentina, radicados en un contexto colonial y postcolonial latinoamericano y argentino que presenta grandes contradicciones entre el principio de libre autodeterminación de los pueblos y las realidades fácticas de heterodeterminación.

### III. La Masacre de Napalpí. La sentencia<sup>11</sup>

*“Previamente a la masacre en Napalpí los aborígenes se amontonaban para el reclamo. Les pagaban muy poco en el obraje, por los postes, por la leña y por la cosecha de algodón. No le daban plata. Sólo mercadería para la olla grande donde todos comían. Por eso se reunieron y reclamaron a los administradores y a los patrones. Y se enojaron los administradores y el Gobernador.”*

Melitona Enrique  
Sobreviviente de la masacre de  
Napalpí, 2008

Antes de analizar el caso, me parece valioso reconstruir la historia “en sentido contrario”. En líneas generales, por cada discurso o tratado sosteniendo una posición de exclusión, existió una (o)posición que defendió lo contrario (Bauger, 2020b). El problema como decía

---

creemos que es “natural” y “artificial” y las implicaciones que esta distinción tiene en nuestra vida. Rousseau, Jean Jacques (1755). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/rousseau/disc.pdf>

<sup>11</sup> Se puede acceder a los fundamentos de la sentencia en <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/sentencia-napalpi>



Benjamin es quién escribe la historia y qué discursos y relatos nos llegan. En concreto, “cepillar la historia a contrapelo” (Löwy, 2003, p. 85), nos permite comprenderla “desde el punto de vista de los vencidos” y visibilizar los límites de las teorías que han pasado el canon, para entender cómo se fueron construyendo las antinomias que colocan a los pueblos indígenas en un lugar de subordinación (Bauger, 2023).

La sentencia reconstruye la historia “en sentido contrario” y fortalece la memoria colectiva e individual al restituir las trayectorias, nombres, historias de vida y redes sociales de aquellas personas que sufrieron las consecuencias de esta masacre a través del gran trabajo del investigador Juan Chico<sup>12</sup> que fue el motor del juicio por la verdad.<sup>13</sup> Además permite en cierta forma “ser llamado por las palabras de otro” (Lear, 2004), y en términos de Fricker (2007) blanquear la “injusticia epistémica” que rodeó a estos atroces hechos.

En su parte dispositiva la sentencia expresa: “1. Declarar como hechos probados de la “Masacre de Napalpí” que: El sábado 19 de julio de 1924, en horas de la mañana, alrededor de un centenar de policías de territorios nacionales, gendarmes y algunos civiles armados, ayudados por logística aérea, llegaron a la zona de El Aguará, ubicada en el interior de la Reducción de Indios de Napalpí, donde aproximadamente 1000 personas, compuestas por familias Moqoit, Qom y algunos peones correntinos y santiagueños, estaban realizando una huelga concentrados en tolderías, a modo de campamentos, para reclamar por las condiciones a las que estaban sometidos. Llegaron montando caballos, se establecen a una distancia cercana del campamento y desde allí dispararon con sus fusiles y carabinas, todos a la vez y a mansalva por el espacio de una hora. De forma inmediata, por el impacto de la balacera, cayeron muertos estimativamente entre cuatrocientos y quinientos integrantes de las etnias Qom y Moqoit, entre ellos niñas y niños, mujeres, algunas de ellas embarazadas, varones, ancianos y ancianas. En algunos casos, perdieron la vida varios de los componentes de una misma familia. Los/as heridos/as que quedaron en el lugar y no pudieron escapar a tiempo fueron ultimados/as de las formas más crueles posibles. Se produjeron mutilaciones, exhibiciones y entierros en fosas comunes. Los/as sobrevivientes que pudieron escapar, atravesando los cardales, soportando el hambre, la sed, el frío, debieron esconderse durante mucho tiempo para evitar ser capturados/as y asesinados/as.

La perpetración de la Masacre, por su propia complejidad, requirió de la previa concepción de un plan, que supuso una exhaustiva coordinación, organización logística, distribución de roles, movilización de diversos contingentes de tropas, su traslado y concentración desde varios días antes, gran cantidad de armamento y municiones, su acampe y alimentación, además del apoyo de una avioneta que realizó por lo menos, tareas de inteligencia y observación

---

<sup>12</sup> Albino Juan Oscar Chico (Colonia Aborigin Napalpí, 1977-Resistencia, 2021) fue un escritor, poeta, investigador, historiador, director y productor de documentales y docente del pueblo qom (Toba) que fundó en 2015 la Fundación Napalpí, de la que fue presidente hasta su muerte por COVID-19 en Resistencia, en el año 2021. A través de la Fundación, Chico promovió a la búsqueda de la verdad acerca de la Masacre de Napalpí que llevó al juicio por la verdad culminado en mayo de 2022.

<sup>13</sup> En el juicio confluyeron las voces de los sobrevivientes y descendientes, docentes e investigadores indígenas y académico-científicos. Las primeras tres audiencias y la última se desarrollaron en La Casa de las Culturas de Resistencia (Chaco). La cuarta audiencia se llevó a cabo en Machagai (Chaco), con el propósito de acercarse a donde residían varios de los sobrevivientes que debían testimoniar y cuya avanzada edad impedía que se trasladaran a Resistencia. La quinta y sexta audiencia se realizaron en el Centro Cultural Haroldo Conti, ubicado en el Espacio Memoria y Derechos Humanos (Ex ESMA, Buenos Aires).

Tales hechos ocurrieron en el contexto de la Reducción de Indios de Napalpí, la cual fue creada por el Estado argentino bajo la dirección civil del Ministerio del Interior, con el objetivo de culminar el proceso de ocupación del territorio de las poblaciones indígenas y su sometimiento a la explotación laboral.

Sus condiciones de vida eran deplorables, vivían hacinados/as, sin vestimenta apropiada, con poca comida y de mala calidad, sin atención médica ni posibilidad de escolarizarse. Allí les cobraban por los elementos de trabajo, como así, por las bolsas de algodón y un impuesto del 15% sobre la cosecha y costosos fletes para su traslado, a los pocos que se les dio la posibilidad de hacerlo, siendo el resto obligados/as a trabajar extensas jornadas para la Reducción o vecinos hacendados, pagándoles con vales.

Asimismo, fue decretada su prohibición de salir del territorio y no podían elegir dónde y para quien trabajar. Las mujeres indígenas trabajaban intensamente y sin remuneración, eran frecuentes los abusos, es decir, en condiciones análogas a la esclavitud. Todo ello dio lugar a la protesta y reunión de alrededor de mil indígenas en la zona de El Aguará, en el interior de la Reducción, donde luego ocurrió el ataque.

Una vez producida la masacre, desde el Estado se llevó adelante una estrategia de construcción de una historia oficial, a los fines de negar y encubrir la matanza, siendo presentados los hechos como un supuesto enfrentamiento entre las etnias y posterior desbande, que habría tenido como consecuencia la muerte de cuatro indígenas, uno de ellos el importante dirigente Pedro Maidana.

La prensa oficialista reprodujo la versión brindada por los oficiales policiales y los funcionarios del gobierno del territorio, que luego avaló la justicia local, en un proceso en el que declararon solo los efectivos y civiles que participaron de la agresión, pero ningún indígena. En paralelo, el oficialismo en el Congreso de la Nación obstruyó la conformación de una Comisión Investigadora, a pesar de las aberrantes denuncias que se conocían y la existencia de testigos calificados que podían narrar aquella barbarie.

La masacre provocó graves consecuencias en los sobrevivientes y en sus descendientes. Producto de ello y de una sistemática opresión, las generaciones posteriores de los pueblos Moqoit y Qom sufrieron el trauma del terror, el desarraigo, la pérdida de su lengua y su cultura.

#### **IV. La situación colonial: entre el genocidio y el etnocidio. Algunas precisiones del contexto: caza de brujas, Estado nación, capitalismo, colonialidad**

Los acontecimientos ocurridos en la Europa medieval dieron origen a lo que en la actualidad se entiende como el sistema mundo moderno-colonial (Mignolo, 2007, p. 42), particularmente con la conquista de Abya Yala en el siglo XVI. Demás está aclarar que América no fue “descubierta”, sino que fue “inventada” (O’Gorman, 2006). En las civilizaciones de Tawantinsuyu, Anáhuac o Abya Yala, los términos “Indias Occidentales” y “América” eran completamente ajenos; tales denominaciones, que parecen evidentes para nosotros hoy, carecían de significado para aquellos pueblos. Mignolo (2007, p. 28) destaca que, una vez que el continente fue nombrado América en el siglo XVI y que el término América Latina se estableció en el siglo XIX, se creó la ilusión de que esos nombres habían existido siempre.

Silvia Federici (2010) da cuenta de este proceso en *Calibán y la bruja, V capítulo y último Colonización y cristianización. Calibán y las brujas del Nuevo Mundo*, en la que investiga las continuidades entre la caza de brujas europea y el dominio de las poblaciones del Nuevo Mundo, para mostrar el carácter global del desarrollo capitalista. Justifica así la inclusión del “salvaje” Calibán en el título de la obra, haciendo alusión a *La tempestad* de William Shakespeare.

Edwards John, líder indígena de la nación Tl’azt’én, ubicada en provincia canadiense de Columbia Británica, autor del documento que fuera tratado en el 13° período de sesiones del Foro Permanente de Cuestiones Indígena de la ONU, denunció los “efectos persistentes” y “devastadores” de la llamada “doctrina del descubrimiento de la era colonial, combinada con las doctrinas conexas de la conquista y la superioridad racial europea [como la “terra nullius”], la “fuerza impulsora de las atrocidades cometidas contra los pueblos indígenas a escala mundial, cuyas consecuencias siguen dejándose sentir” (John, 2014, p. 5); a pesar que ha sido rechazada por “órganos nacionales e internacionales”, “sigue teniendo vigencia. Su capacidad de resistencia se debe a su arraigo en las culturas colonizadoras” (John, 2014, p. 2).

La modernidad europea se inicia así, en un momento crucial, marcado por la instauración del “paradigma del descubrimiento”. A partir de este punto, como ha señalado Immanuel Wallerstein, se consolidó en el contexto del sistema-mundo moderno un discurso que ha sido secularmente reproducido y modulado. Este discurso ha evolucionado desde la “misión evangelizadora” del siglo XVI hasta la “labor civilizatoria” del siglo XIX, culminando en las ideologías del “desarrollo” y la “modernización” que emergieron en los siglos XX y XXI (Wallerstein, 2007). Es en este contexto donde comienza a articularse el “sistema-mundo moderno/colonial”, término acuñado por Walter Mignolo, el cual se sostiene en la construcción de un “imaginario atlántico” (Mignolo, 2003, p. 61). Esta articulación no solo refleja un proceso histórico, sino que también implica una serie de relaciones de poder y conocimiento que han configurado la experiencia contemporánea. Mignolo observa que operó (todavía lo hace) una “epistemología imperial” que, mediante mil dispositivos, se “inventó” al “otro” no-europeo como inferior. Hablamos, en suma, de una secular “violencia epistémica” (Castro-Gómez, 2007).

Siguiendo a John (2014), en todas sus manifestaciones, el descubrimiento ha sido utilizado como marco justificativo para deshumanizar, explotar, esclavizar y subyugar a los pueblos indígenas y despojarlos de sus derechos más básicos, sus leyes, su espiritualidad, cosmovisión y gobernanza, así como sus tierras y recursos. En última instancia, es el fundamento mismo del genocidio. El Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, James Anaya, llegó en su informe a la misma conclusión: “la doctrina del descubrimiento de la era colonial, combinada con las doctrinas conexas de la conquista y la superioridad racial europea, fue una fuerza impulsora de las atrocidades cometidas contra los pueblos indígenas a escala mundial, cuyas consecuencias siguen dejándose sentir” (véase A/HRC/21/47, párr. 5).

## **V. La definición de etnocidio de Clastres y la situación colonial de Balandier**

Según Pierre Clastres (1996 [1974]), el término “etnocidio” es la destrucción sistemática de los modos de vida y pensamiento de gentes diferentes a las que imponen la destrucción. El etnocidio se ejerce “por el bien del salvaje”. Si el genocidio liquida los cuerpos, el etnocidio

mata el espíritu (p. 56). El antropólogo francés explica que el término fue creado por Robert Jaulin como una necesidad de crear una palabra nueva para definir un concepto distinto al de genocidio, creado en 1946 durante el proceso de Nuremberg.

El autor señala que el genocidio nace como concepto de la primera manifestación debidamente registrada de una criminalidad: “exterminio sistemático de los judíos europeos por los nazis alemanes” (p. 55). El delito hunde sus raíces en el racismo. “un racismo que se desarrolla libremente, como fue el caso de la Alemania nazi, no puede conducir sino al genocidio” (p. 56). El autor destaca que la historia de la expansión occidental del siglo XIX, de la constitución de los imperios coloniales por las grandes potencias europeas, está jalonado de masacres metódicas de las poblaciones autóctonas. El genocidio de los indígenas americanos fue el que más llamó la atención por la amplitud de la caída demográfica que provocó desde el descubrimiento de América en 1492 que puso en marcha una máquina de destrucción de indios que continúa en la actualidad en masacres en Brasil, Colombia, Paraguay y las denuncias han sido en vano.

Clastres postula diferencias y similitudes entre etnocidio y genocidio. Señala que a partir de la experiencia americana de los etnólogos y particularmente Robert Jaulin, se vieron llevados a crear el concepto de etnocidio y esta idea surge a partir de las experiencias en América del Sur. El autor señala que las poblaciones indígenas del continente son víctimas simultáneamente tanto de genocidio como de etnocidio. Diferencia ambos conceptos: el genocidio remite a la idea de “raza” y a la voluntad de exterminar a una minoría racial; el etnocidio se refiere no ya a la destrucción física sino a la de su cultura. El genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en el espíritu. Tanto en uno como en otro se trata de la muerte, pero se trata de muertes diferentes: la supresión física inmediata y la opresión cultural difiere largo tiempo sus efectos según la capacidad de resistencia de la minoría oprimida.

En cuanto a las similitudes, el autor señala que genocidio y etnocidio comparten una visión idéntica del “Otro”: el “Otro” es lo diferente, ciertamente, pero sobre todo la diferencia es perniciosa. Estas actitudes se separan en la clase de tratamiento que reservan a la diferencia. El espíritu genocida quiere pura y simplemente negarla; se extermina a los “Otros” porque son absolutamente malos. El etnocidio, por el contrario, admite la relatividad del mal en la diferencia: los “otros” son malos, pero puede mejorárselos, obligándoles a transformarse hasta que, si es posible, sean idénticos al modelo que se les impone. “Se podría oponer el genocidio y el etnocidio como las dos formas perversas del pesimismo y el optimismo” (Clastres, 1996 [1974]), p. 57). En diálogo con estas ideas, Georges Balandier (1970), entiende por “situación colonial” aquella situación impuesta por una minoría extranjera racial y culturalmente diferente, que actúa en nombre de una superioridad racial o étnica y cultural, afirmada dogmáticamente. Dicha minoría se impone a una población autóctona que constituye una mayoría numérica, pero que es inferior al grupo dominante desde el punto de vista material.

Balandier y Clastres concuerdan en que en América del Sur los asesinos de indios llevan al colmo la posición del “Otro” como diferencia: el indio salvaje no es un ser humano sino un simple animal. La muerte de un indio no es un acto criminal; incluso el racismo ha desaparecido, ya que requiere el reconocimiento de una mínima humanidad en el Otro. Clastres detalla que los misioneros propagadores militantes de la fe cristiana se esfuerzan en

sustituir las creencias bárbaras de los paganos por la religión de Occidente. La actitud etnocida es optimista porque se le reconoce al Otro que, desde un principio es malo, los medios para elevarse por identificación a la perfección representada por el cristianismo. Conducir al indígena por el camino de la verdadera fe, del salvajismo a la civilización. El etnocidio se ejerce por el bien del Salvaje. La ética del humanismo es la espiritualidad del etnocidio.

Clastres denomina etnocentrismo al modelo que se basa en dos axiomas. El primero proclama la jerarquía de las culturas donde hay inferiores y superiores. La segunda confirma la superioridad absoluta de la cultura occidental. Este modelo no puede mantenerse con los “Otros” y en particular, con las culturas primitivas más que en una relación de negación positiva en tanto quiere suprimir al inferior para elevarlo a nivel superior. En la perspectiva de sus agentes, el etnocidio es una empresa positiva y no destructiva, es una tarea necesaria exigida por el humanismo inscrito en el corazón de la cultura occidental. Esta vocación de medir las diferencias con la vara de la propia cultura se llama, para el autor, etnocentrismo. Si bien toda cultura es etnocéntrica ya que se afirma como representación de lo humano por excelencia y los otros, que participan mínimamente de la humanidad (los Ava, Aché, Yanomani, Inuit: que significa “Hombres”), sólo la cultura occidental es etnocida para Clastres.

Es decir, que la práctica etnocida no se articula necesariamente con la convicción etnocéntrica. ¿Qué es lo que hace que la civilización occidental sea etnocida?, se pregunta el antropólogo francés. Sostiene que el etnocidio implica más allá de una denuncia de los hechos, una interrogación sobre la naturaleza históricamente determinada de nuestro mundo cultural y por ello es necesario volverse hacia la historia. Se pregunta: ¿No será que la civilización occidental es etnocida hacia fuera, es decir con otras formaciones culturales porque es etnocida en principio respecto de sí misma? ¿Pueden legítimamente ponerse en perspectiva dos propiedades de Occidente, cultura etnocida y sociedad con Estado? Si así fuese, se comprendería, para el autor, por qué las sociedades primitivas pueden ser etnocéntricas sin ser etnocidas, puesto que son precisamente, sociedades sin Estado.

En esta línea de pensamiento, Balandier destaca algunas medidas para abordar el problema de lo que denomina “situación colonial” a partir de un abordaje conjunto desde el historiador, el economista, el político, el administrador, el sociólogo y el psicólogo. Examina la “situación colonial” como el conjunto de condiciones que define teniendo en cuenta las más visibles y generales: dominación impuesta por una minoría extranjera, racial y culturalmente diferente, en nombre de una superioridad racial o étnica y cultural dogmáticamente afirmada, a una mayoría autóctona materialmente inferior; la puesta en contacto de civilizaciones heterogéneas: una civilización de tipo maquinista, con poderosa economía, de ritmo rápido y de origen cristiano, imponiéndose a civilizaciones carentes de técnicas complejas con economía retardada, de ritmo lento y radicalmente no-cristianas; el carácter antagónico de las relaciones entre ambas sociedades, explicable por el papel de instrumento al que se condena a la sociedad dominada; necesidad para mantener el dominio de recurrir no sólo a la “fuerza” sino también a un conjunto de pseudojustificaciones y comportamientos estereotipados. La situación colonial en tanto sistema y totalidad reconoce “grupos” componentes de una “sociedad global” (la colonia) como representaciones colectivas propias a cada uno de ellos. Pero la situación colonial se ha ido

modificando a un ritmo más cada vez más acelerado, lo que exige captarlo históricamente, fechándola y examinándola hasta el momento de su supresión (p. 48).

En esta línea de pensamiento, Clastres explica que, si se admite que el etnocidio es la supresión de las diferencias culturales juzgadas inferiores y perniciosas, la puesta en marcha de un proceso de identificación y un proyecto de reducción del Otro a lo mismo (indio amazónico suprimido como otro y reducido a lo mismo como ciudadano brasileño). El etnocidio pretende la disolución de lo múltiple en lo Uno. El Estado es esencialmente la puesta en juego de una fuerza centrípeta que tiende a aplastar las fuerzas centrífugas inversas. El Estado se autoproclama como centro de la sociedad, el todo del cuerpo social, el señor absoluto de los diversos órganos del cuerpo. El autor comprueba que la práctica etnocida y la máquina del Estado funcionan de la misma manera y producen los mismos efectos: en la civilización occidental y el Estado se descubre siempre la voluntad de reducción de la diferencia y la alteridad, el sentido y el gusto por lo idéntico y lo Uno.

Podemos afirmar con Juan Chico (2016) que los conceptos de “etnocidio”, “situación colonial” y “genocidio” al que se refieren Clastres, Balandier y Lemkin, sin duda alguna, no sólo ocurrieron en la masacre de Napalpí, sino que “además esos hechos venían sucediendo con los indígenas mucho antes de lo sucedido el 19 de julio de 1924, y lo ocurrido ese día fue más que una continuación de esas masacres que el Estado argentino venía practicando con los pueblos indígenas” (p. 82).

## **VI. Reflexiones finales**

El recorrido de nuestro trabajo nos ha llevado a reconocer las políticas de Estado que se han implementado en relación con los pueblos indígenas, un fenómeno que revela complejas dinámicas de poder en la construcción de un conocimiento legitimado, así como en la producción de verdades históricas, memorias colectivas y representaciones sociales. Es fundamental entender que conceptos como “genocidio” (Lemkin, 1943), “situación colonial” (Balandier, 1970), “etnocidio”, tal como lo definiera Clastres (1974), constituyen no solo una forma de describir la intención de eliminación cultural, sino que también se entrelazan con nociones de guerra (Delrio, et. al., 2017). Esto incluye tanto las narrativas históricas que emergieron en su momento, como la guerra de la civilización contra la barbarie, defendida por figuras como Estanislao Zeballos, así como interpretaciones contemporáneas que han sido enmarcadas en términos de guerra social (Vezub, 2012).

Sin embargo, la simple aplicación de estas categorías no es suficiente para captar la complejidad de los eventos que han definido la historia de los pueblos indígenas<sup>14</sup>. Más bien, estas terminologías pueden convertirse en herramientas de invisibilización, no solo de las prácticas de exterminio físico, sino también de claves interpretativas fundamentales para comprender la experiencia de estos pueblos. Es innegable que el uso del término genocidio, así como la identificación de sus perpetradores, sigue siendo una fuente de incomodidad y controversia en diversos sectores de nuestra sociedad. Esta tensión revela, en cierto modo, el poder performativo de las imágenes hegemónicas que han definido un orden social

---

<sup>14</sup> Clase Abierta: “La masacre de Napalpí”, 18 de junio de 2024, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de La Plata. Disponible en:

[https://www.instagram.com/tallerliterariointerculgenddhh/reel/C8aBHJdPT\\_M/](https://www.instagram.com/tallerliterariointerculgenddhh/reel/C8aBHJdPT_M/)

particular, basado en una intrincada interrelación de intereses económicos y políticos (Lenton, 2024)<sup>15</sup>.

Siguiendo a Musante (2013, 2024) aún hoy la presencia masiva de pueblos originarios en el espacio público sigue resultando molesta para el imaginario social construido de esa Argentina blanca. No son soportables. Ni para las diversas instancias estatales (nacional, provinciales, municipales), ni para sectores de la sociedad civil. Lo indígena, lo negro, debe ser quitado del medio. ¿Será que esos indígenas manifestándose en grupos proyectan en el espejo que no somos tan blancos como se pretende que seamos? ¿Será que por eso molestan?

Ahí radica uno de los objetivos implícitos de las masacres. De Napalpí, de La Bomba y de El Zapallar. La represión no busca solamente el asesinato masivo. No busca el desalojo efectivo. Busca disciplinar, amenazar, mostrar al resto lo que puede pasar.

A cien años de la masacre de Napalpí, es imperativo que reflexionemos y promovamos un debate en torno a uno de los episodios más trágicos y de mayor envergadura en la historia de nuestro país durante el siglo XX. Este evento, que durante décadas fue silenciado y relegado en los estudios sociales, políticos y jurídicos, nos recuerda la urgencia de confrontar los hechos históricos que han marcado a nuestro pueblo.

La búsqueda de justicia y la condena del Estado argentino nos brindan la oportunidad de recuperar la memoria colectiva sobre el genocidio y etnocidio sufrido por nuestros pueblos. Reconocer y visibilizar lo acontecido en Napalpí no solo es un acto de justicia, sino también un paso fundamental hacia la reparación y el reconocimiento de nuestras identidades. Es esencial que esta reflexión no se limite a una conmemoración, sino que se traduzca en un compromiso sólido con la verdad, la memoria y la justicia. Solo así podremos contribuir a la construcción de una sociedad más equitativa y respetuosa, honrando la memoria de las víctimas y fortaleciendo el tejido social de nuestra nación.

## **Bibliografía**

ANAYA, James, Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas sobre la situación de los pueblos indígenas en Argentina, (A/HRC/21/XX/add.Y), julio de 2012, pp.1-35.

ANAYA, James, “Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el acervo más amplio de fuentes internacionales pertinentes”, “Mecanismos para hacer efectivos los derechos proclamados en la declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas”, en primer Informe (al Consejo de Derechos Humanos) en calidad de Relator Especial de Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los Indígenas, 11 agosto 2008 (A/HRC/9/9), secc. III: párrs.18-43; secc. IV: párrs.44-84, V. Conclusiones: párrs.85-89, (pp.6-25).

BALANDIER, Georges, “El concepto de ‘situación’ colonial”, *Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca*, Editorial José de Pineda Ibarra, 1970, pp. 7-52.

---

<sup>15</sup> Conversatorio: “A 100 AÑOS DE LA MASACRE DE NAPALPÍ” en el Colegio de la Abogacía de La Plata, 12 de julio de 2024. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=B7BcOVNxaUI>

BALANDIER, Georges, *Teoría de la descolonización*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo. Introducción y Primera Parte, 1973.

BARTOLOME, Miguel Alberto. “Los pobladores del "Desierto" genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”. Cuad. antropol. soc. [online]. 2003, n.17 [citado 2024-09-25], pp.162-189.

BAUGER, Erika S. “Feminismos jurídicos y pluriculturalidad: ensayando una visión en tiempo de pandemia”. *Derechos En Acción*, núm. 16, 16, 437, 2020, (pp. 625-677). <https://doi.org/10.24215/25251678e437>

BAUGER, Erika. S. “El amparo colectivo para garantizar el derecho de igualdad laboral y no discriminación en razón del género”. *Anales De La Facultad De Ciencias Jurídicas Y Sociales De La Universidad Nacional De La Plata*, núm. 50, 049, 2020, (pp. 357-388). <https://doi.org/10.24215/25916386e049>

BAUGER, Erika. S. “Feminismo interseccional en Argentina: Pluriculturalidad y derechos humanos de las mujeres indígenas”. *Revista de la Facultad de Derecho de México*. Vol. 71, No 281-2 (pp. 415-456), 2021. <https://doi.org/10.22201/fder.24488933e.2021.281-2.81074> <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rfdm/article/view/81074>

BAUGER, Erika S. “Pluriculturalidad, feminismos y derechos humanos en la Constitución Argentina: enseñando derecho desde las ausencias”. En Marina Lanfranco Vazquez [et al.]; compilación de Marisa Adriana Miranda; Abril Quintana Thea; Alejandro Batista; coordinación general de Marina Lanfranco Vazquez, dirigido por Manuela Graciela González; Daniela Zaikoski Biscay. Libro de Ponencias XXII Congreso Nacional y XII Latinoamericano de Sociología Jurídica: la Sociología Jurídica entre la vida cotidiana y el acontecimiento (pp. 393- 401). 1ª ed., La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, 2023. Archivo y descarga digital ISBN 978-950-34-2255-7. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/166183>

BENEDETTI, Miguel Ángel, “Tres ‘herramientas’ para (re)leer y aplicar el bloque de constitucionalidad pluricultural”, en M.A. Benedetti, “Herramientas constitucionales para la efectividad de los derechos de los pueblos indígenas en tiempo de su libre determinación”, parte II, pp.9-28 (en Julio C. García – Rosario Augé (Coordinadores) *Derecho Constitucional indígena*. Territorios, Resistencia, ConTextos Libros, año 2018, pp. 51-76).

BONFIL BATALLA, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de Antropología* 9:105-124 (disponible en: <http://descendantofgods.tripod.com/id145.html> ).

BONILLA, Daniel, “Los derechos fundamentales y la diferencia cultural. Análisis del caso colombiano”, en VV.AA. *Los derechos fundamentales*, SELA 2001, Editores del Puerto, Buenos Aires, 2003, pp.141-165.

CASTRO-GOMEZ, Santiago y Ramón GROSGOQUEL (Comp.), “El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global”, Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.



CLASTRES, Pierre, “Sobre etnocidio”, en P. Clastres, *Investigaciones en Antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1996 [1974], Cap.4, pp.55-64.

CLAVERO, Bartolomé, “Delito de Genocidio y Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional”, en Alejandro Parellada y María de Lourdes Beldi (Editores) *Los Aché del Paraguay: discusión de un Genocidio*. IWGIA, Copenhague, 2008, pp.23-42.

CHICO, Juan, *Las voces de Napalpí*, Resistencia: ConTexto Libros, 2016.

DELRIO, Walter, ESCOLAR, Diego, LENTON, Diana, MALVESTITTI, Marisa (Comp.) (2017). *En el país de no me acuerdo. Archivos y Memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870- 1950*, Dirección de Publicaciones-Editorial de la UNRN.

FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973.

FEDERICI, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

FEIERSTEIN, Daniel, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Bs. As. Fondo de Cultura Económica, 2007.

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, Bs. As., 1966.

FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, 1978.

FRICKER, Miranda, *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*, Herder Editorial, Barcelona, [2007] 2017

GEERTZ, Clifford, *Los usos de la diversidad*. Paidós, Barcelona, 1996.

HERNÁNDEZ CASTILLO, R. Aída, “Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad”. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, núm. 18, diciembre, 2003, pp. 9-39. Universidad de Guadalajara, México. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88401803>

HIDALGO, Cecilia, “El desafío científico-político de co-producir y proveer ‘servicios climáticos’ en el sudeste de Sudamérica”. En Martini M. A. (Comp.) *Pasajes y paisajes: reflexiones sobre la práctica científica*, (pp. 29-52). Buenos Aires: Universidad de Moreno, 2016.

HOUNTONDJI, Paulin, "Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos", *Observaciones sobre el problema de los derechos humanos en África*, Barcelona: Ediciones del Serval/ UNESCO, 1985.

JOHN, Edward, “Estudio sobre las consecuencias de la doctrina del descubrimiento para los pueblos indígenas, incluidos los mecanismos, procesos e instrumentos de reparación”, 20 febrero 2014, presentado ante Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, 13º período de sesiones, Nueva York, 12 a 23 mayo 2014. E/C.19/2014/3, pp.1-13.

KAMBEL, Ellen-Rose, *Guía sobre los derechos de la mujer indígena bajo la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*,

Forest Peoples Programme, 2004, pp.1-5; 10- 12; 32-34; 68-77. Disponible en: [http://www.forestpeoples.org/documents/law\\_hr/cedaw\\_guide\\_jan04\\_sp.pdf](http://www.forestpeoples.org/documents/law_hr/cedaw_guide_jan04_sp.pdf)

KYMLICKA, Will, Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Paidós, Barcelona, 1996.

LEAR, Jonathan, “Ser llamado por las palabras de otro”, traducción del cap. En *The Humanities and Public Life*, Peter Brooks & Hillary Jewett (ed), New York, Fordham University Press, 2004, pp.1-6.

LOWY, Michael, *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “sobre el concepto de historia”*. (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

MACKAY, Fergus, Guía sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Comité de de las Naciones Unidas para la Eliminación de la Discriminación Racial, Forest Peoples Programme 2007, pp.1-15; 21-40.

MIGNOLO, Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

MOORE, Henrietta, Cap. 1 “Antropología y feminismo” y Cap. 6 “Antropología feminista”, en H. Moore, *Antropología y feminismo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1991, pp. 13-25 y 217-228.

MUSANTE, Marcelo. “Las reducciones estatales indígenas ¿Espacios concentracionarios o avance del proyecto civilizatorio?”, *Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2013.

O’GORMAN, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

RAMIREZ, Silvina, *Matriz constitucional, Estado intercultural y derechos de los pueblos indígenas*, Ad-Hoc, Buenos Aires, 2015.

RAMOS, Alcida Rita, “El indio hiperreal”, *Serie Antropología*, Brasilia, traducción, pp.1-18, 1992 (disponible en pdf de esta Cátedra Virtual, Ejercicio 1: Diálogo de autores).

RIBEIRO, Darcy, “Los indios y nosotros”, en D. Ribeiro, *Indianidades y venutopias*, Ediciones del Sol –Serie Antropológica–, Buenos Aires, 1988, pp.101-119.

SAHLINS, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, FCE, México, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa, “La refundación de Estado: las venas cerradas”, en B. de Sousa Santos. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, RELAJU, Lima, 2010, pp. 69-101.

SANTOS, Boaventura de Sousa, Santos, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, en Boaventura De Sousa, S., *Toward a new common sense, Law, science and politics in the paradigmatic transition*. Routledge. Nueva York (1995). Traducción de Libardo José Ariza. [http://www.uba.ar/archivos\\_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf](http://www.uba.ar/archivos_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf)

SEGATO, Rita Laura, “Racismo, discriminación y acciones afirmativas. Herramientas conceptuales”, Observatório da Jurisdição Constitucional. Ano 5, 2011/2012. Disponible en <http://ijdh.unla.edu.ar/advf/documentos/2018/03/5aba58eda4b63.pd>

SIERRA, María Teresa, “Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas”. Alteridades, 1997, 7 (14), pp.131-143.

STAVENHAGEN, Rodolfo, “El ‘problema indígena’ y los derechos humanos”, en R. Stavenhagen, Los Pueblos Originarios: el debate necesario (compilado por Norma Fernández), 1ª ed., Buenos Aires: CTA Ediciones, CLACSO, 2010, pp.11-30.

TAMAGNO, Liliana (Coord.), Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política. Editorial Biblos, colección Culturalia, Buenos Aires, 2009.

TAULI CORPUZ, Victoria, primer Informe (al Consejo de Derechos Humanos) en calidad de Relatora Especial de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos Indígenas, 11 agosto 2014 (A/HRC/27/52), pp.1-20.

TAYLOR, Charles, “La política del reconocimiento”, en El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”, FCE, México D.F., 1993, pp.43-107.

TODOROV, Tzvetan, “La conquista de América. El problema del otro”, México, Siglo XXI, 9ª ed., [1982] 1998.

VEZUB, Julio, ¿La rendición de Saygüequé? Las campañas de expansión soberana en la Patagonia como guerra social (1878-1899), xii Jornadas de Historia Conquistas americanas: territorios, poblaciones y violencias, Universidad Torcuato Di Tella, 2012.

WALLERSTEIN, Immanuel, *Universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI, 2007.

WALSH, Catherine, “Estado plurinacional e intercultural. Complementariedad y complicidad hacia el ‘Buen vivir’”, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.), Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad, 1ª ed., Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009, pp.161-184.