

LAS MASACRES DEL OLVIDO. NAPALPÍ Y RINCÓN BOMBA EN LA GENEALOGÍA DEL GENOCIDIO Y EL RACISMO DE ESTADO EN LA ARGENTINA

*Héctor Hugo Trincheró**

Resumen

El objetivo del artículo es intentar trazar una genealogía de algunas prácticas genocidas en la Argentina y, de esta manera, poder comprender las formas recurrentes de masacres sobre población indígena y no indígena producidas por el Estado nacional argentino en su proceso de formación neo-colonial. Específicamente, se detendrá en dos casos que sucedieron ya bien entrado el siglo pasado, es decir, muy a posteriori de la pretendida solución final del General Roca en el sur y las campañas de exterminio desarrolladas por el ejército argentino en el norte y muy anteriores al genocidio de la última dictadura militar. Se trata de la masacre de Napalpí, llevada a cabo en el año 1924 en la provincia de Chaco, y la masacre denominada "Rincón Bomba", perpetrada en el año 1947 en la provincia de Formosa. Ambas masacres de pueblos originarios están siendo revisadas recientemente como un necesario ejercicio de la verdad y la memoria.

Palabras clave: Genocidio, Pueblos originarios, Racismo de Estado, Memoria, Estado de excepción

THE MASSACRES OF THE OBLIVION. NAPALPÍ AND RINCÓN BOMBA IN THE GENEALOGY OF THE GENOCIDE AND RACISM OF STATE IN ARGENTINE

Abstract

The aim of this article is to draw up a genealogy of certain genocide practices in Argentina and, thus, understand the recurrent massacres of native and non-native populations produced by the Argentinean national State in its neo-colonial formation process. Specifically, it will examine two cases which occurred in the past century, long after General Roca's "final solution" in south Argentina and the extermination campaigns carried out by the Argentinean army in the north, and prior to the genocide of the last military dictatorship. These cases are the massacre of Napalpí, which took place in 1924 in Chaco province, and the "Rincón Bomba" massacre of 1947 in Formosa province. Both massacres of indigenous peoples have recently come under review as part of a necessary exercise for truth and memory.

Key words: Genocide, Indigenous People, State Racism, Memory, Massacres

* Profesor titular regular del departamento de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Investigador principal del CONICET. Dirección electrónica: hugotrincheró@filo.uba.ar. Fecha de entrega: 13 de abril de 2009. Fecha de aprobación: 15 de junio 2009.

DE LA GUERRA Y EL GENOCIDIO

Según mi apreciación, una de las preguntas más incisivas realizadas por M. Foucault (1993) sobre la cuestión del racismo de Estado y el genocidio es aquella referida a los efectos de la guerra sobre la constitución de los Estados modernos y su significado para la tarea de dar cuenta de los estigmas que permanecen en su cuerpo, es decir, en su configuración institucional. Lo que se presenta como interesante para la historiografía reciente y las ciencias sociales en general, es la tarea de profundizar en el hecho de que la guerra moderna, en tanto “instrumento de soberanía” en los códigos de las legitimidades de los Estados, es propensa a configurarse como genocidio o terrorismo de Estado, en el marco de la expansión y profundización capitalista del sistema mundial (Trincherro, 2006b).

En la creciente bibliografía de los últimos años sobre las prácticas genocidas en los Estados modernos, encontramos un debate que pretende interpelar fuertemente las nociones voluntaristas presentes en la ciencia política moderna. Sobre todo aquellas que relatan y caracterizan al racismo de Estado como una desviación, una circunstancia patológica, anormal, en los procesos de formación de los Estados nacionales (Agamben, 2000; Feierstein, 2006; Levy, 2006). Las prácticas genocidas constituyen fenómenos más frecuentes de lo que ha venido aceptándose. Además, es posible encontrar ciertas ligazones entre las prácticas genocidas y el modo de legitimarlas en tanto discurso de guerra. La crítica, que asumimos, considera que hay una guerra que es constitutiva de la noción moderna de soberanía y, en tal sentido, es posible observar una tendencia a su naturalización. Esto tiende a desenfocar el análisis específico sobre la lógica que impera en la configuración de la guerra como política de Estado, y su correlación con el genocidio y el racismo de Estado.

Entonces, cuando aquí me refiero a la guerra no lo hago en el sentido tal vez más habitual de dicho vocablo, es decir, como conflagración declarada entre dos Estados nacionales que se disputan cierta autoridad sobre territorios, poblaciones, recursos, etc., sino como guerra interior del Estado-nación, es decir, como producción de un dispositivo militar por parte de un Estado que pretende fundamentarse en la naturalización de una “violencia legítima” sobre un enemigo interno (que el dispositivo construye como externo), en función de la defensa de “intereses nacionales”. Es esta noción de guerra interior que, al ser producida desde el Estado, genera un campo de posibilidades para su trastrocamiento en genocidio, al incluir, dentro de los componentes posibles del dispositivo, la eliminación física del mentado enemigo interior.

La construcción discursiva de un enemigo interno que debe ser exterminado encuentra sus condiciones de decibilidad desde una retórica racializada del nos-otros nacional. Tal como señala Agamben en el marco de su análisis de la paradigmática solución final nazi, “una de las pocas reglas a la que los nazis se atuvieron de forma constante, en el curso de la ‘solución final’, fue que los judíos sólo podían ser enviados a los campos de exterminio una vez que hubieran sido completamente privados de la nacionalidad” (Agamben, 2000: 86).

La evidencia histórica que configuran los discursos de poder reiterados en masacres y genocidios en la Argentina son una prueba del paradigma racial-nacional como meca-

nismo legitimador, y cuya última muestra lo configura el discurso de la dictadura militar, tendiendo a justificar la desaparición y muerte de personas tanto como relato de guerra como en la calificación del enemigo con la categoría de “apátrida”. Lo que intento indicar es que el discurso de la nacionalidad no necesariamente se configura en una narrativa esencialista de raza como ha sido el caso del nazismo. Así, por ejemplo, la noción nativa de “crisol de razas” en la Argentina muchas veces ha querido ser presentada como parte de una concepción de sociedad “abierta”, cuando en realidad podría afirmarse que sus condiciones de posibilidad en tanto discurso se potenciaron a partir de la pretendida “solución final” a la cuestión indígena hacia finales del siglo XIX (Juliano, 1987).

Es que, más allá de los contenidos concretos que adquiere, la función del racismo, y fundamentalmente el racismo de Estado, es establecer –en realidad habilitar– un clivaje, una marca o una frontera en el continuo biológico de la especie humana, tal como lo indicara Foucault (1993) con sus categorías de biopoder y biopolítica. En el marco del humanismo clásico que construye una narrativa sobre el orden y el progreso armónico constante de la especie humana de la mano del capitalismo, el racismo es su punto de fuga, un modelo ideológico con el que se pretende –desde el poder de naturalizar, de configurar el sentido común– obturar el agujero producido por la emergencia de las prácticas genocidas. Por otra parte, e independientemente de las formas fenomenológicas de presentarse, las recurrencias de prácticas y estigmas raciales y modos de racialización del conflicto social no hacen otra cosa que reinstalar las condiciones de posibilidad de la “solución final” para controlar la conflictividad social inmanente.

En muchas ocasiones, el debate sobre genocidio queda circunscripto –e incluso se regodea– en el hecho abominable, en su carácter horroroso de “fábrica de muerte”. En estos discursos, el genocidio tiende a ser presentado como un fenómeno especial, como una particularidad o como un exceso. El grave error de esta perspectiva es que obtura la emergencia de la crítica en dos sentidos: uno de ellos se expresa en la incapacidad para analizar las prácticas genocidas en su dimensión histórica, es decir, como procesos que no necesariamente se restringen a un acontecimiento temporal puntual. En nuestro caso, por ejemplo, impediría considerar ciertas analogías entre la solución final pretendida por Roca respecto de la “cuestión indígena” en la Argentina y la solución final frente a la “subversión” pretendida por la dictadura última. Es precisamente el análisis del campo de posibilidades y limitaciones de establecer correlaciones entre dichos acontecimientos, más allá de sus especificidades y contextos históricos diferenciales, el que permite situar genealógicamente e incluso paradigmáticamente las masacres que son objeto de análisis en este artículo. El otro error es que nos inhabilita pensar en la existencia de prácticas genocidas en ámbitos y situaciones no previstas por aquel sesgo. Al insistirse en el carácter único y absoluto del fenómeno genocidio se lo torna irrepetible, cuando cualquier aproximación que se precie de sistemática sobre un acto humano, por más execrable que sea dicho acto, puede darse por concluido en la particularidad del caso a riesgo de convertir el análisis en un esencialismo. En tanto portador de una esencia “inhumana”, el genocidio –y fundamentalmente Auschwitz– sólo puede ser abominado. Para poder ir más lejos de tal impresionismo ideo-

gráfico, considero que la noción de genocidio debe ser –no debe dejar de ser– inscripta en la teoría del biopoder y la biopolítica y no asilada o circunscripta a aquel carácter de fenómeno aborrecible. Así, Agamben, profundizando en la noción de biopoder de Foucault, plantea por ejemplo “una tercera fórmula, que define el carácter más específico de la biopolítica del siglo veinte: no ya hacer morir ni hacer vivir, sino hacer sobrevivir” (Agamben, 2000:163). Una fórmula sorpresiva pues nos introduce en la construcción de un discurso no ya únicamente sobre el control de los cuerpos vivos, tal como dice la frase: la producción de una política para hacer vivir, sino de una política que también interpela al sobreviviente, es decir, una política para hacer sobrevivir, y que en el debate sobre las prácticas genocidas se conoce como el paradigma del *musulmán* (Agamben, 2007). Veamos un poco más de cerca este tema, pues considero que tiene consecuencias de interés para nuestro análisis.¹

Lo que está en el centro de la preocupación con el paradigma del “musulmán” es el horror de los cuerpos sobrevivientes del holocausto que se nos presentan como *muertos en vida*, tal como los muestran algunas imágenes de los campos de concentración, lo que hace de la fábrica de muerte un hecho de muy difícil inteligibilidad desde lo humano (entendiendo por esto último, principalmente, la tradición humanista de la narrativa dominante en Occidente). En torno a esto, Agamben sostiene:

Los que hoy reivindican la indecibilidad de Auschwitz deberían mostrarse más cautos en sus afirmaciones. Si pretenden decir que Auschwitz fue un acontecimiento único, frente al que el testigo debe de una u otra forma someter su palabra a la prueba de una imposibilidad de decir, tienen desde luego razón. Pero si, conjugando lo que tiene de único y lo que tiene de indecible, hacen de Auschwitz una realidad absolutamente separada del lenguaje, si cancelan, en el musulmán, la relación entre imposibilidad y posibilidad de decir que constituye el testimonio, están repitiendo sin darse cuenta el gesto de los nazis, se están mostrando secretamente solidarios con el *arcanum imperii*. Su silencio entraña el riesgo de duplicar la advertencia sarcástica que las SS trasmitían a los habitantes del campo (‘porque con vosotros serán destruidas las pruebas’) (Agamben, 2000: 164).

Afirmando también que:

Por eso el musulmán del campo –como, hoy, el cuerpo del ultracomatoso o el del neomort de las salas de reanimación– no sólo manifiesta la eficacia del biopoder, sino que representa, por decirlo así, su cifra secreta y exhibe su *arcanum*. (Agamben, 2000: 163).

Este recurrir al discurso agambeniano para el tema que nos ocupa no es, según intentaré mostrar, un exceso, un forzamiento teórico de una situación incomparable. Que la población indígena en la Argentina haya sido presentada como separada del lenguaje en el cual los hombres se hacen inteligibles entre sí, es decir, recuperada etnográficamente en la época de la dictadura mediante una lengua de una radicalidad absoluta (el discurso mítico, aislado, descontextualizado, etc.), según el análisis que comparto con otros colegas,² nos pone frente a la posibilidad de encontrarnos con un caso más, aunque menos evidente, de exposición de los sobrevivientes como expresión de una imposibilidad de decir, de dar testimonio, de producir su propio re-conocimiento en tanto sujetos que puedan trascender su sujeción. Es que si tomamos como premisa el hecho de que la biopolítica no se limita

al dejar morir y dejar vivir, nutriéndose también mediante el dejar sobrevivir, entonces, los sobrevivientes, los “musulmanes”, pueden estar más allá de Auschwitz.

Sin embargo, y si bien a algunos tal vez les resulte interesante discutir a Agamben por su excesiva asimilación de las técnicas médicas de hacer sobrevivir con las usadas en los campos de concentración, de lo que estamos hablando aquí es lisa y llanamente de masacres y genocidios, y que esta distinción al menos para nuestro caso no debería constituirse en significativa.³

Auscultar en torno a la lógica que impera en la emergencia de masacres y genocidios en el siglo XX, debe permitirnos generar algunas pistas para dar cuenta de sus límites y condiciones de posibilidad para su emergencia en la actualidad. América Latina, en particular, pero ninguna región en general, puede ser considerada exenta de la posibilidad de nuevas irrupciones de acontecimientos semejantes.⁴

En la Argentina, hemos llegado a un punto de la lucha por los derechos humanos referidos al reconocimiento de los crímenes de lesa humanidad perpetuados en la última dictadura que ha generado las condiciones de posibilidad de la reflexión crítica sobre su genealogía. Considero entonces que la cuestión del genocidio indígena, que por lo general la historiografía nativa hegemónica lo remitía sin más trámite al hecho colonial, negando de esa manera su carácter constituyente de la modernidad y la formación del Estado capitalista a partir de mediados del siglo XIX, debe ser repensada. En este sentido, mi objetivo es intentar trazar una ruta y una genealogía de algunas prácticas genocidas en la Argentina y, de esta manera, poder comprender las formas recurrentes de masacres sobre población indígena y no indígena producidas por el Estado nacional argentino en su proceso de formación neocolonial.

Más específicamente, en esta oportunidad, me voy a detener en dos casos de masacres sobre poblaciones indígenas en la Argentina que sucedieron ya bien entrado el siglo pasado, es decir, muy a posteriori de la pretendida solución final del General Roca en el sur y las campañas de exterminio desarrolladas por el ejército argentino en el norte, y muy anteriores al genocidio de la última dictadura militar.⁵ Se trata de la masacre de Napalpí, llevada a cabo en el año 1924 en la provincia de Chaco, y la masacre denominada “Rincón Bomba” perpetrada en el año 1947 en las cercanías de la localidad de Las Lomitas en la provincia de Formosa. Estas dos matanzas colectivas de población originaria, perteneciente al pueblo *Qom* (Toba) y *Mocqoi* (Mocoví) en el primer caso, y al pueblo Pilagá en el segundo caso, perpetradas esta vez por delegaciones policiales y de gendarmería, están siendo revisadas recientemente, tanto como un necesario ejercicio de la memoria como por la presencia de sendos juicios contra el Estado nacional.

Por lo general, la mayoría de los escasos análisis que se han realizado sobre el tema hacen hincapié en la brutalidad desplegada por estas intervenciones policiales y de la gendarmería y, al mismo tiempo, el vínculo que tienen dichas masacres con demandas de mejores condiciones de trabajo en dos frentes de expansión: agraria y agroindustrial del norte argentino.

Planteadas de esta manera, dichas masacres parecen ser el producto contingente, algo así como un exceso perpetrado por las fuerzas represivas del Estado frente al reclamo de trabajadores indígenas. Sin embargo, considero que es necesario profundizar en el complejo entramado explicativo de estas acciones por parte del Estado, en un contexto que se presenta como diferencial de aquellas primeras campañas al “desierto”. Así, la pregunta principal que orienta este trabajo puede formularse como sigue: ¿cómo puede aseverarse con cierta sistematicidad algún tipo de correlación entre la matanza masiva de trabajadores y un contexto de requerimientos incrementales de mano de obra por la expansión de las actividades agrarias y agroindustriales?

Voy a sostener que, junto a la posibilidad de pensar en cierta “funcionalidad” disciplinadora de la fuerza de trabajo como modelo explicativo de la emergencia de dichas masacres en un contexto de Estado autoritario, hay un plus de sentido. Ese plus está dado por el carácter significativo que tuvo la guerra contra el indio como constituyente de los estigmas racistas que porta el Estado argentino desde su proceso de formación moderna, es decir, desde mediados del siglo XIX.

NAPALPÍ Y RINCÓN BOMBA. DOS CASOS DE MASACRES INDÍGENAS

Napalpí

Los primeros datos que se tienen de la colonia aborígena Napalpí se remiten a un Censo realizado en 1913 por la propia administración de la Reducción. Según sus datos, residían allí 344 Tobas (*Qom*), 312 Mocoquí (*Mocqoi*) y 38 Vilelas. En un mensaje del año 1913, el presidente Roque Sáenz Peña comenta que:

La reducción cuenta con 500 indios que trabajan en ella [y agrega que] el último censo realizado en los territorios nacionales ha revelado los progresos y adelantos de los indígenas. [Con respecto a las tierras, expresa] ...se ha decretado la reserva de superficies susceptibles de explotación agrícola (...) la que unida a las motivadas por necesidades de usos fiscales (...) reducciones indígenas (...) abarcan una superficie total de 1.935.435 hectáreas, 16 áreas y 76 centiáreas... (cit. Silva, 1998: 58).

Para el año 1915 ya habitan en Napalpí unos 1.300 aborígenes; en ella, según señala el presidente de la Nación Victorino de La Plaza, “...trabajan y van siendo civilizados, con resultados financieros halagadores, y puesto que ésta se autofinancia, probablemente se funde una reducción similar en dicho año” (cit. Silva, 1998: 58).

La reducción Napalpí, como otras, es el resultado de una política de asentamiento territorial de la población sobreviviente de las campañas de exterminio en el norte argentino.⁶ Dicha política queda expresada en otro mensaje dado en 1916, que afirma que:

...por medio del avance de los fortines se han ido entregando a las autoridades civiles extensas zonas, en donde se asientan poblaciones. [Además de la acción militar, manifiesta que] el gobierno ha fundado dos reducciones civiles, la de Napalpí, en 1913 en el Chaco, integrada por 1.600 indios que trabajan y estudian, y la de Bartolomé de las Casas, en 1915

en Formosa. [Los resultados satisfactorios, asegura,] permiten afirmar que el sistema, que se ha utilizado también en el extranjero, hace posible la incorporación de los indios a la civilización. (...) en ambas reducciones hay cerca de 2.500 indios mansos, trabajadores, cuyos hijos van a la escuela sin que haya sido menester la presencia, en ningún momento, no ya de tropas, pero ni siquiera de un solo gendarme de policía" (cit. Silva, 1998: 16).

La masacre de Napalpí tuvo lugar el 19 de julio de 1924. Según la mayoría de las versiones conocidas, el hecho que provocó el malestar de los residentes de la reserva fue un decreto del entonces gobernador del Territorio Nacional del Chaco y Formosa, Fernando Centeno (siendo presidente de la Nación Marcelo T. de Alvear), mediante el cual y por la presión de los productores de algodón, se prohibía la salida de los integrantes de la reserva del ámbito del territorio nacional.⁷ Tal como ha sido analizado en distintos trabajos, los pobladores indígenas del Gran Chaco argentino anualmente migraban o eran llevados hacia los ingenios azucareros del ramal salto-jujeño como mano de obra. Independientemente de las condiciones de explotación que vivían en los ingenios, éstas eran no obstante relativamente mejores que las presentes en los algodonales, en los cuales los terratenientes pretendían que los indígenas trabajen sin pago alguno (Salamanca, 2008). Melitona Enrique, sobreviviente de la masacre, luego de décadas de silencio y antes de morir relató que previamente a la masacre en Napalpí:

Los aborígenes se amontonaban para el reclamo. Le 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... (Solans, 2007: 85).

La preocupación oficial por la fuerza de trabajo indígena se explica por el proceso de expansión que venía desarrollando la producción algodonera en aquel territorio. Así, en 1895, la superficie sembrada de algodón en el Chaco era de sólo 100 hectáreas. En 1923, Chaco se perfilaba como el primer productor nacional de algodón y sus cultivos ya alcanzaban las 50.000 hectáreas, en consonancia con la duplicación en pocos años del precio de la tonelada (Iñigo Carrera, 1983).

La huelga implicó la concentración de aproximadamente un millar de aborígenes Toba (*Qom*), Mocoví (*Mocqoi*) y campesinos originarios de la provincia de Corrientes, que se habían refugiado en el monte como respuesta a la tensa situación social que acarrearía la explotación de los hacendados y de los administradores de la Reducción en un predio denominado El Aguará, al este de la Reserva, cerca de lo que hoy es la ruta provincial N° 10 (Chico y Fernández, 2008). La huelga afectaba tanto la producción de la propia Reducción, en la que se cultivaba algodón que los administradores negociaban en el mercado, como la de las chacras cercanas.

Con la excusa de una sublevación indígena,

...el 18 de julio, Centeno dio el orden de proceder con rigor para con los sublevados y en la mañana del 19 de julio de 1924 más de 130 policías y algunos civiles rodearon la reducción aborígen de Napalpí, y con la ayuda de un avión biplano, el 'Chaco II', arrojaron sustancias químicas para incendiar la toltería y el monte que los albergaba. Cuando comenzaron a

salir hombres, mujeres y niños, desarmados y con las manos en alto, fueron acribillados a balazos. Durante 45 minutos no dejaron descansar las armas, disparando más de 5.000 cartuchos de fusiles Winchester y Mauser (Solans, 2007: 127).

Pedro Solans (2007) indica que el total de víctimas fue de 423, entre indígenas y cosecheros de Corrientes, Santiago del Estero y Formosa. El 90% de los fusilados y empalados eran Mocoví y Toba. Algunos cadáveres fueron enterrados en fosas comunes, otros incinerados. Se estima que lograron escapar 38 niños. La mitad fueron entregados como sirvientes en Quitilipi y Machagai, mientras el resto murió en el camino. También se salvaron 15 adultos, entre ellos Melitona, una de las pocas mujeres que tuvo la fortuna de no ser violada.

El relato de los historiadores y algunos sobrevivientes es desgarrador. En el libro *Memorias del Gran Chaco*, Mercedes Silva (1998) señala que Pedro Maidana, el cacique Mocoví líder de la protesta, fue muerto de forma salvaje: “Le extirparon los testículos y una oreja para exhibirlos como trofeo de batalla” (Chico y Fernández, 2008: 40).

Sin introducirnos en las particularidades de la huelga como así tampoco en las negociaciones previas y la masacre posterior dirigida por el propio Gobernador, es importante resaltar la emergencia de retóricas estigmatizantes que se anclan en preceptos similares a los erigidos durante las campañas de exterminio del ejército. Así, por ejemplo, la protesta indígena fue titulada por los principales medios de comunicación de la época como una sublevación y que podría derivar en un “malón” que atacaría la ciudad de Resistencia.

También, y dado que no hubo una sola baja de las fuerzas de represión, los medios de comunicación plantearon la masacre como un combate armado entre las comunidades indígenas. Así, el texto del periódico “La Voz del Chaco” del 21 de julio de 1924 es sintomático:

La tranquilidad ha renacido en la zona del levantamiento indígena. En el campamento de Aguará libróse un reñido combate entre indios mocovíes y tobas. La indiada se ha dispersado completamente después de dejar sobre el terreno unos cincuenta muertos.

Es decir, una masacre es presentada inmediatamente y sin información que la sostenga como una revuelta entre los propios indígenas. Sin embargo, el 29 de agosto de aquel año –cuarenta días después de la matanza–, frente a las denuncias presentadas ante el Congreso Nacional, el ex director de la Reducción de Napalpí, Enrique Lynch Arribálzaga, escribió una carta que fue leída en el Congreso Nacional:

La matanza de indígenas por la policía del Chaco continúa en Napalpí y sus alrededores; parece que los criminales se hubieran propuesto eliminar a todos los que se hallaron presentes en la carnicería del 19 de julio, para que no puedan servir de testigos si viene la Comisión Investigadora de la Cámara de Diputados.

En los últimos quince años, se ha planteado un reconocimiento sobre las características de la masacre de Napalpí. Así, en 1993 el diputado nacional chaqueño Claudio Ramírez Mendoza “presentó un proyecto de ley en el que pretendía un perpetuo homenaje a los mártires de aquella oprobiosa jornada”, en el que proponía: “Se instituya el 19 de julio como Día de los Derechos de las Poblaciones Aborígenes Argentinas en todo el territorio

nacional". También, un año más tarde, los diputados chaqueños María Luisa González, Juan Carlos Ayala y Emilio Carrara elaboraron un proyecto de ley en el que se planteaba instituir "el 19 de julio como Día de los Derechos de las Poblaciones Aborígenes en recordatorio de la represión y matanza de indígenas el 19 de julio de 1924 en Napalpí, provincia del Chaco". En el año 2004, el diputado Alfredo Atanasof presentó un proyecto en el que se insta a declarar "homenaje a las víctimas de la masacre indígena de Napalpí, Chaco, acaecida el 19 de julio de 1924, en el lugar hoy conocido como Colonia La Matanza, en la provincia del Chaco, y su repudio a toda forma de expropiación, discriminación y explotación de los pueblos originarios". Finalmente y luego de otras iniciativas, el año pasado fue presentado en la comisión de Educación y Cultura del Senado y aprobado, un proyecto en el que se declara el día 19 de julio como "Día de la Masacre de Napalpí", en conmemoración del aniversario de los hechos ocurridos en dicha localidad de Napalpí, el 19 de julio de 1924.

Rincón Bomba

Hacia finales del mes de abril de 1947, llegan al ingenio San Martín del Tabacal alrededor de mil aborígenes provenientes del oeste de la actual provincia de Formosa.¹⁰ Fueron llevados hasta allí, a más de trescientos kilómetros de sus residencias, por contratistas de los ingenios para trabajar en la cosecha de la caña de azúcar, tal como se realizaba todos los años (la zafra se iniciaba en el mes de mayo y finalizaba en diciembre). En el monte, los contratistas habían acordado con los caciques representantes de cada parcialidad y grupo étnico –principalmente Toba, Pilagá, Mocoví, Chorote y Wichí– una paga diaria de \$6. Sin embargo, una vez iniciados los trabajos y ante la primera paga, los "ingenieros" (capataces que organizaban el trabajo de cosecha en el terreno) sólo les ofrecieron una remuneración de \$2,50.¹¹

Semejante situación provocó la indignación de los braceros aborígenes, quienes reaccionaron dejando de trabajar, protestando reiteradamente y pretendiendo hablar con la patronal del ingenio, lo que no lograron concretar. Por el contrario, la reacción de la patronal fue militarizar el campo del ingenio en donde se produjeron algunas represalias. Algunos relatos registrados son elocuentes de la situación producida:

Yo estaba con esa gente, porque fui junto con los Chorote cuando viajamos al ingenio. Los milicos me agarraron y me metieron en el corral de las mulas, entonces los milicos revisaron a la gente, los tocaban para ver si tenían cuchillos y otras armas. Entonces, cuando los milicos nos agarraron, le dije a mi compañero: 'Hay que guardar bien los cuchillos'. Entre nosotros conversábamos sobre qué podíamos hacer cuando estábamos en el corral de las mulas. Yo pensaba que los milicos nos iban a meter tiros, pero ellos sólo nos quitaron las cosas... Eso era lo que hacían los milicos. A veces yo me acuerdo de lo que pasaba antes. Nosotros les teníamos mucho miedo a los milicos. Las mujeres tenían más miedo todavía. A ellas también las metieron junto a los hombres en el corral de las mulas. Al rato llegó un hombre que se llamaba Lucio Cornejo y al llegar dijo: 'Miren hijos, ustedes no van a tener problemas'. Así era lo que dijo Lucio Cornejo. Entonces, el problema con los milicos pasó. El patrón dijo: 'Bueno ahora ustedes no tienen más problemas, pero se tienen que volver a sus casas'. Entonces ese hombre le pagó muy mal a la gente. A algunos les dio cien pesos,

a otros les dio cincuenta pesos (...) El ingeniero no daba medicamentos a la gente. Él tenía, pero no le quería dar a la gente. Cuando alguien se enfermaba, lo dejaba ahí nomás. No tenía ninguna atención hasta que se moría. Cuando se enteraba de que alguien estaba enfermo, decía que no era enfermedad lo que tenía, sino que había tomado mucha caña y se burlaba de la gente. Ellos usaban a la gente como esclavos. Pero al otro año, cuando llegaba el contratista, igual la gente se enganchaba.¹²

Finalmente, y luego de las escaramuzas, los aborígenes son rápidamente dejados fuera del ingenio El Tabacal; “volvieron a pie hasta Las Lomitas porque carecían de medios para hacerlo por ferrocarril...” (Diario “Norte”, 13 de mayo de 1947).

El regreso a pie hacia Formosa debe de haber sido desgarrador. Hambreados y cargando con sus pertenencias, hombres, mujeres y niños, de los cuales no pocos murieron. En las cercanías de Las Lomitas, en un descampado ubicado a unos 500 metros del pueblo y según un texto de Teófilo Ramón Cruz, se reúnen entre 7.000 a 8.000 indígenas.¹³ De acuerdo con este relato el objetivo era llamar la atención “para que se vean nuestras miserias...”. Allí, y en el estado famélico en que se encontraba la mayoría, comienzan a mendigar las madres con sus hijos en brazos, puerta por puerta, pidiendo tan sólo un poco de pan. Una delegación encabezada por el cacique Nola Lagadick y Luciano Córdoba pide ayuda a la Comisión de Fomento de Las Lomitas y al jefe del Escuadrón 18 de Gendarmería Nacional, comandante Emilio Fernández Castellanos. Al principio algunos se solidarizan, incluso el jefe del Escuadrón de Gendarmería, como algunos de los hombres a su mando, se preocupan ofreciéndoles yerba, azúcar, algunas ropas y algo de ganado en pie, aunque obviamente sin poder alcanzar a cubrir aunque sea mínimamente las necesidades. La situación se hizo cada vez más desesperante. En uno de esos días y, luego de recibir algunas provisiones, hubo muchas indigestiones, y hasta dos muertes, más la madre del propio Pablito (el cacique). Amanecieron indigestados y, debido al fuerte descenso de la temperatura en horas de la noche, resfriados y engripados, aduciendo entonces “haber sido envenenados”. Frente a todo esto, el presidente de la Comisión de Fomento, telegráficamente, comunica la situación al gobernador Federal solicitándole el urgente envío de ayuda humanitaria.

El gobernador hace lo mismo con el Ministro del Interior de la Nación, haciéndole conocer la gravedad de la situación y la falta de recursos en el territorio para afrontarla. Este, a su vez, le hace saber al presidente Juan Domingo Perón, quien ordena inmediatamente, como parte de una ayuda mayor y planes de desarrollo social, el envío de tres vagones por el ferrocarril General Belgrano, con alimentos, ropas y medicinas. La carga llega a la ciudad de Formosa en la segunda quincena del mes de septiembre, consignada al delegado de la entonces Dirección Nacional del Aborigen, Miguel Ortiz.

El tren con el cargamento permanece en la estación de trenes, a la intemperie, diez días aproximadamente. Enterado el gobernador de la injustificada demora y consciente de la situación de los indígenas, conmina por intermedio y en persona del jefe de la Policía Nacional de Territorios, al delegado de la Dirección Nacional del Aborigen, la inmediata partida del cargamento. Finalmente, a la estación de Las Lomitas llega un solo vagón lleno

con alimentos y dos semivaciós, los primeros días de octubre de 1947. La mayor parte de la carga está en mal estado por el tiempo transcurrido entre el envío y

la irresponsable dilación en su entrega por parte del delegado de la Dirección Nacional del Aborigen: harina con gorgojos y moho; grasa para cocinar derretida por el calor; azúcar; yerba, galletas ya verdes en bolsas. Son distribuidos y consumidos rápidamente por los miles de famélicos, hambrientos, enfermos, semidesnudos y debilitados seres humanos (Diario "Corrientes noticias", 29 de junio de 2006. www.corrientesnoticias.com.ar).

Es así que, rápidamente, los "beneficiarios" comienzan a sentir los síntomas de una intoxicación masiva. Muchos sufren fuertes dolores intestinales, vómitos, diarreas, desvanecimientos, temblores y luego la muerte... primeramente la de los que se encontraban más débiles (más de cincuenta, mayormente niños y ancianos). "Los gritos y quejidos de dolor en las noches de las madres que aún sostienen en sus brazos a sus bebés muertos retumbaban en la noche formoseña. No tenían consuelo" (Diario "Corrientes noticias", 29 de junio del 2006. www.corrientesnoticias.com.ar).

Los primeros muertos son enterrados en el cementerio "cristiano" de Las Lomitas, pero luego, al ser tantos, se niega el ingreso de los cadáveres a dicho cementerio. Por la situación creada, comienza a circular el rumor lanzado a rodar por no se sabe quién, que aquellas sombras de seres humanos no sólo ahora hambrientos, desarmados, indefensos, sino también enfermos, estarían por atacar a no se sabe quién. Las danzas, los cánticos en una lengua desconocida y la música interpretada, no dejan dormir en las noches calurosas a los habitantes del pueblo como tampoco a los hombres y las familias de la Gendarmería Nacional, que viven en el lugar. Se realizan reuniones de vecinos en la sede de la Comisión de Fomento, desde donde se les trasmite nuevamente preocupación a las autoridades de Gendarmería Nacional y nuevos telegramas al Gobernador. Comienza a construirse el imaginario de peligrosidad alrededor de "el último malón indio" (Vuoto y Wright, 1991).

Gendarmería Nacional forma un "cordón de seguridad" alrededor del campamento aborigen. No se les permite traspasarlo ni ingresar al pueblo a los Pilagá. Se colocan "nidos" de ametralladoras en distintos sitios "estratégicos". Ya son más de 100 los gendarmes, armados con pistolas automáticas y fusiles a repetición, que día y noche custodian el "ghetto" (Díaz Crousse, 2005). Hasta que sucede lo inexorablemente esperado. En el atardecer del 10 de octubre, según sigue relatando, Teófilo Ramón Cruz, integrante del destacamento de Gendarmería en ese entonces:

...el cacique Pablito pidió hablar con el jefe (del escuadrón), por lo que concerté una entrevista a campo abierto. Los indios, ubicados detrás de un madrejón, nos enfrentaban a su vez, hallándonos con dos ametralladoras pesadas, apuntando hacia arriba. En los aborígenes (más de 1.000) se notaba la existencia de gran cantidad de mujeres y niños, quienes portando grandes retratos de Perón y Evita avanzaban desplegados en dirección nuestra. En tales instantes se escucharon descargas cerradas de disparos de fusil ametralladora, carabinas y pistolas, origen de un intenso tiroteo del que el Cte. Fernández Castellanos ordenó un alto de fuego, pensando procedía de sus dos ametralladoras, lo

que no fue así: el 2° Cte. Alia Pueyrredón, sin que nadie lo supiera, hizo desplegar varias ametralladoras en diferentes lugares del otro lado del madrejón, o sea unos 200 metros de nuestra posición y en medio del monte... (Díaz Crousse, 2005: 1).

En los días siguientes, los Pilagá fueron rodeados y fusilados en Campo del Cielo, en Pozo del Tigre y en otros lugares. Luego, los gendarmes apilaron y quemaron sus cadáveres. Según los abogados Díaz y García, fueron asesinados entre 400 a 500 Pilagá. A esto hay que sumarle los heridos, los más de 200 desaparecidos, los niños no encontrados y los 50 intoxicados. En total, en aquellos tristes días murieron más de 750 Pilagá (www.incupo.org.ar/junio 2009).

LOS ESTIGMAS DE LA GUERRA

Tres cuestiones resultan de interés señalar inicialmente. Las dos primeras son compartidas por ambos casos. Una es el estado de ocultamiento de esta masacre perpetrada por autoridades policiales o, como en este caso, por Gendarmería Nacional, algo que recientemente se ha denunciado y comienza a investigarse. La otra es el modo de endilgarles a los propios indígenas la actitud beligerante como así también que poseían armas de fuego, siendo que en ningún caso hubo registros de policías o gendarmes heridos o muertos. Así, cuando se desplegaron las campañas de exterminio llevadas adelante desde la década de 1870 hasta 1911, iniciadas por Uriburu, continuadas por Victorica y concluidas por Rostagno,¹⁴ en todos los casos se justificó la intervención a partir de difundir cifras de malones o grupos indígenas armados. Uriburu llegó a afirmar que en el Chaco “existen 80.000 indios de armas tomar” (Trincheró, 2000: 145). Esta parafernalia se repitió tanto para Napalpí como para el caso de Rincón Bomba. Un diario salteño de la época, luego de esta última masacre, señalaba:

No resultan ciertas las versiones de que los indios hubiesen asesinado. Se los persiguió y se los sigue persiguiendo. En cuanto a los muertos nada se sabe en forma oficial, porque después de la masacre fueron quemados los cadáveres. También es inexacto que los indígenas tuvieran algunos armamentos como lo prueba el hecho de que sólo atinaron a huir cuando los gendarmes descargaron y además en sus huestes (la gendarmería) no se registraron bajas (Diario “El Intransigente”, 22 de octubre de 1947).

La tercera cuestión que quiero remarcar aquí es la construcción analógica que se realiza entre masacres y gobiernos autoritarios. Esto es importante ya que tanto Alvear, presidente durante los hechos de Napalpí, como Perón, presidente durante Rincón Bomba, presidieron gobiernos elegidos democráticamente. Aquí considero importante recuperar la distinción entre Estado y Gobierno, aunque no podamos profundizar en ello, pues de su confusión surgen algunos problemas analíticos en el tema que nos ocupa. Independientemente del gobierno de turno, son los estigmas que portan ciertas instituciones del Estado, sobre todo aquellas que monopolizan la capacidad armada del Estado, es decir, el ejercicio de la “violencia legitimada”, las que, y sobre todo en “la frontera”, tienden a reproducir el discurso de guerra y las prácticas de exterminio puesto que, en su genealogía institucional,

el "indio" o en otros casos los "inmigrantes", fueron construidos como enemigos nacionales. En este sentido es posible afirmar, siguiendo la terminología de Agamben (2007), que en nuestro medio, la frontera y también, entre otras instituciones, las reducciones de indígenas, han sido ámbitos o territorios de "excepción".

El caso de Rincón Bomba es paradigmático, ya que en ese año Perón era presidente de la Nación y una de las primeras medidas que impulsa y obtiene desde los inicios de su gobierno es una ley de derechos del trabajador agrario, conocida como el Estatuto del Peón. Aún más, precisamente en septiembre de aquel año 1947, es decir en medio del proceso que llevó a la masacre, se reglamenta el Estatuto del Peón rural en lo concerniente a los empleados cosecheros temporarios, estableciendo una Comisión Nacional de Trabajo agrario que oficiaría de instancia paritaria (Ley 13.020 del 22 de septiembre de 1947). El Estatuto regía desde 1945, pero expresamente en su artículo segundo se especificaba que no era aplicable al trabajo en las cosechas, por lo que dicha reglamentación vino a enmendar aquello.¹⁵ Ese artículo segundo del Estatuto del Peón del 45 fue incluido en atención a la poderosa presión que se ejercía desde la Sociedad Rural y, especialmente, desde los capitales ingleses y nativos de los ingenios azucareros del ramal salto-jujeño. En este sentido, una hipótesis de trabajo a considerar y que requeriría una investigación particular, es la posible vinculación de este proyecto de reglamentación del Estatuto del Peón y el despido generalizado de los trabajadores indígenas que precedió a la masacre.

De lo que no queda duda alguna, a partir del relato del responsable de Gendarmería Teófilo Cruz, es de que los pobladores indígenas portaban sus carteles de Perón y Evita. Difícilmente pueda entenderse esta manifestación sin asumir que los aborígenes estaban al tanto de los derechos proclamados.

Estas dos masacres integran también la genealogía del olvido. Aunque no en forma excluyente. Aunque ya no se trate de pueblos originarios sino de campesinos (inmigrantes polacos, rusos y ucranianos) tabacaleros de Oberá, Misiones, que frente a un pacífico reclamo realizado un 15 de marzo de 1936 por una mejora en el precio de la arroba fueron brutalmente masacrados por las fuerzas de Gendarmería, "acusados" también de "apátridas", "extranjeros". El bombardeo y masacre de trabajadores en plena Plaza de Mayo, previo al golpe de 1955, un hecho único en América Latina, es otro caso. Todos ellos nos interpelan como un discurso de guerra y de prácticas genocidas presentes en la estructuración de los dispositivos de un Estado que porta, genealógicamente, estigmas racistas que derivaron en el carácter terrorista de la última dictadura genocida. Porque la genealogía del terrorismo de Estado, sostengo, no se limita al pasado reciente, es decir la última dictadura militar, sino que se ancla en la génesis del Estado moderno argentino. Debemos por ello destrar el discurso de la dictadura como hecho anómalo, único e irrepetible, para, entonces, avanzar más en la verdad, trabajar más en profundidad sobre esta historia del olvido. La lucha constante de las organizaciones sociales de derechos humanos y de la mayoría de la sociedad argentina exigiendo de sus gobiernos democráticos una clara posición al respecto, intentan de múltiples maneras revertir los estigmas racistas y terroristas que porta el Estado. Intentan también mostrar que se puede ser sobreviviente y resistir al olvido.¹⁶

NOTAS

¹ Algunos autores citados por Agamben (2000), como Améry y Bettelheim, los llaman "Cadáveres ambulantes". Carpi los denomina "muertos vivos" y "hombres momia"; "se duda de llamarlos vivos", escribe Levy (2006). Respecto del término, que en sí presenta un carácter claramente discriminatorio, la explicación más probable remite al significado literal del término árabe *muslim*, que designa al que se somete incondicionalmente a la voluntad de Dios, y está en el origen de las leyendas sobre el presunto fatalismo islámico. No obstante, mientras la resignación del *muslim* reposa en la convicción de que la voluntad de Alá está presente en todo momento, en el más pequeño acontecimiento, el musulmán de Auschwitz parece haber perdido, por el contrario, cualquier forma de voluntad o de conciencia. Estas referencias se encuentran en Agamben (2000: 56). No deben dejar de llamarnos la atención en América Latina las semejanzas del *musulmán* con la del *zombi*, que impuso la mirada imperial sobre cierto estado del sujeto en las prácticas religiosas de los haitianos y que pretendieron justificar una supuesta "incapacidad" de los negros para sostener la primera república libre del continente. Ver Hurbon (1993).

² Al respecto, pueden consultarse los trabajos de Tiscornia y Gorlier (1984) y Gordillo (1993). En mi caso particular, he desarrollado lo que considero como las implicaciones de la etnografía de la llamada Escuela Fenomenológica de la Antropología Argentina en mi Tesis doctoral (Trincherro, 2000).

³ La Convención de las Naciones Unidas para la Prevención y Castigo del Genocidio, en su artículo II, define genocidio como "actos cometidos con la intención de destruir en forma total o parcial a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como ser: a) asesinato de los miembros del grupo; b) causando serios daños corporales o mentales a miembros del grupo; c) influyendo intencionadamente en las condiciones de vida del grupo en forma calculada para conseguir su destrucción física en todo o en parte; d) imponer medidas con la intención de impedir nacimientos dentro del grupo; e) la transferencia forzada de niños del grupo hacia otro grupo". Claramente ambas masacres se inscriben en los casos enunciados.

⁴ Precisamente, en estos días (primera semana de junio del corriente año 2009) en los cuales estoy repasando este artículo, recibo una solicitud de solidaridad por parte del SERPAJ contra la represión masiva perpetrada por el gobierno del Perú contra los Pueblos Originarios de aquel país en demanda de sus derechos. Hasta el momento, hay más de 300 heridos y más de 30 muertos de aborígenes pertenecientes a distintas etnias de aquel país.

⁵ En otras oportunidades, he intentado analizar el sentido del desarrollo de dichas campañas militares en el marco de la formación del Estado nacional argentino (Trincherro, 2000 y 2006b).

⁶ Napalpí era un ámbito de concentración de distintas parcialidades y fue allí que, en mayo de 1883, los aborígenes liderados por el cacique Huaneraxai resistieron el avance de las fuerzas militares y fueron masacrados en el monte de Napalpí, por lo que podemos decir que este artículo se refiere a la segunda masacre de Napalpí.

⁷ Por Ley nacional N° 1.532 de 1884, llamada de Organización de los Territorios Nacionales, el Gran Chaco quedó dividido en dos gobernaciones: la de Formosa y la del Chaco.

⁸ Cámara de Diputados y Cámara de Senadores del Chaco. Expedientes: 4.132-D-1999. 4.581-D-2004. Proyecto de Ley S-569/06 y Proyecto de Ley S-2.273/07. Expediente N° 2.560/06. Proyecto de Ley S-0050/08.

⁹ En el año 2004, la Asociación Comunitaria "La Matanza" de Quitilipi presentó ante el Juez Federal Carlos Skidelsky una demanda contra el Estado nacional argentino por los acontecimientos suscitados en

Napalpí durante el año 1924. A través de la misma se solicitaba: "Indemnización por daños y perjuicios, lucro cesante, daño emergente y moral a favor de la Asociación Comunitaria 'La Matanza' por sí y en nombre y representación de la comunidad argentina aborigen de la etnia Toba actualmente vivos de la República Argentina, por los crímenes de 'lesa humanidad' perpetrados por fuerzas de seguridad nacionales y autoridades civiles federales el 19 de julio del año 1924 en el entonces denominado Territorio Nacional del Chaco, que se conoce históricamente como 'Masacre de Napalpí', donde fueron asesinadas más de 450 personas, aproximadamente, población civil argentina de etnia Toba y a raíz y por las consecuencias sociales, culturales y económicas que hasta nuestros días trajo ello como consecuencia para las posteriores generaciones sobrevivientes". El escrito judicial subraya que las consecuencias sociales, culturales y económicas producidas por la "Masacre de Napalpí" pervivieron a través de los años. Dice el texto de la presentación judicial: "Se extendió en el tiempo, por diversos medios, a veces brutales, otros sutiles, pero no por ello menos perjudiciales. En los ochenta años que siguieron, se produjeron más daños y más muertes que los fusilamientos o el degüello de los heridos en aquel fatídico día por el terror a defender sus reivindicaciones, que se transmitió oralmente por los 'antiguos' de generación en generación". Enfatiza que "tal fue el terror infundido dentro de la comunidad Toba que nunca más, hasta nuestros días, existió atisbo de protesta sobre las condiciones laborales y/o sociales de la etnia. Prueba de ello es este juicio interpuesto 80 años después. No existe en los anales de la administración de Justicia chaqueña ningún juicio interpuesto no sólo por Tobas sino tampoco por Wichís, Mocovíes, Vilelas (hoy desaparecidos). Ni siquiera, señor Juez Federal, existe un monumento o una placa que recuerde a las víctimas sin nombre. Pero los ideólogos y ejecutores de este genocidio no pudieron borrar a Napalpí, el cementerio y lugar de sus muertos" (Expediente N° 1.630/04; "Asociación Comunitaria La Matanza s/ juicio contra el Estado nacional s/indemnización por daños y perjuicios". Juzgado Federal de la ciudad de Resistencia, provincia del Chaco).

¹⁰ Formosa, hasta entonces Territorio Nacional de Formosa, fue declarada jurisdicción provincial hacia fines del gobierno de Perón en el año 1955.

¹¹ El sistema de pago en los ingenios se hacía por grupo familiar. De hecho, la paga por día incluía el trabajo de niños y mujeres y se iban descontando los consumos diarios realizados por el grupo en la tienda del propio ingenio, entre otros mecanismos particulares que conformaban el "salario" de los cosecheros.

¹² Relato tomado de los Talleres de la Memoria del Programa Permanente de Investigación Extensión en Comunidades Indígenas y reproducido en Trincherro (2006a). La referencia a Lucio Cornejo es interesante, ya que fue gobernador de Salta entre 1946 y 1949.

¹³ Revista Gendarmería Nacional, edición N° 120 de marzo de 1991.

¹⁴ Para una cronología de estas "campañas" militares, ver Trincherro (2000).

¹⁵ Estatuto del Peón. Decreto-Ley 28.160/44 (Ley 12.921).

¹⁶ Sin embargo, la situación es compleja, a veces el olvido reitera sus artimañas. Un libro publicado por la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación en febrero de 2008 titulado "De la Ley de Residencia al Terrorismo de Estado", si bien trabaja sobre la genealogía del Terrorismo de Estado, olvida inexplicablemente estas dos masacres y la de Oberá.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio. 2000. *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-Textos.

AGAMBEN, Giorgio. 2007. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

- CHICO, Juan y FERNÁNDEZ, Mario. 2008. *Napalpí. La voz de la sangre*. Resistencia: Subsecretaría de Cultura de la Provincia del Chaco.
- DÍAZ CROUSSE, Carlos. 2005. *La matanza de Rincón Bomba*. En www.legalmania.com.ar/ abril de 2005.
- FEIERSTEIN, Daniel. 2006. "Political Violence in Argentina and its Genocidal Characteristics". *Journal of Genocide Research*, 8(2):149-169.
- FOUCAULT, Michel. 1993. *Genealogía del Racismo*. Montevideo: Altamira.
- GORDILLO, Gastón. 1993. "La actual dinámica económica de los cazadores-recolectores del Gran Chaco y los deseos imaginarios del esencialismo". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* 3: 73-96.
- HURBON, Laënnec. 1993. *El bárbaro imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- IÑIGO CARRERA, Nicolás. 1983. *La colonización del Chaco*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, Serie Historia Testimonial 3.
- JULIANO, Dolores. 1987. "El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria". En: R. Ringuet (Ed.), *Procesos de contacto interétnico*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda. pp. 83-109.
- LEVY, Guillermo. 2006. "Considerations on the Connections between Race, Politics, Economics and Genocide". *Journal of Genocide Research*, 8(2):137-148.
- MINISTERIO DE SEGURIDAD, JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS, SECRETARÍA DE DERECHOS HUMANOS. 2008. *De la Ley de Residencia al Terrorismo de Estado*. Buenos Aires: Archivo Nacional de la Memoria.
- SALAMANCA, Carlos. 2008. "De las fosas al panteón: contrasentidos en las honras de los indios revividos". *Revista Colombiana de Antropología*, 44(1):7-39.
- SILVA, Mercedes. 1998. *Memorias del Gran Chaco*. Resistencia: Edipen.
- SOLANS, Pedro. 2007. *Crímenes en sangre*. Resistencia: Ediciones del Boulevard.
- TISCORNIA, Sofía y GORLIER, Juan Carlos. 1984. "Hermenéutica y fenomenología: exposición crítica del método fenomenológico de M. Bórmida". *Etnia*, 31: 20-38.
- TRINCHERO, Héctor Hugo. 2000. *Los dominios del demonio*. Buenos Aires: EUDEBA.
- TRINCHERO, Héctor Hugo. 2006a. *Aromas de lo exótico*. Buenos Aires: SB.
- TRINCHERO, Héctor Hugo. 2006b. "The Genocide of Indigenous People in the formation of the Argentine Nation-State". *Journal of Genocide Research*, 8(2):121-137.
- VUOTO, Patricia y WRIGHT, Pablo. 1991. "Crónicas del dios Luciano. Un culto sincrético de los Toba y Pilagá del chaco argentino". En: A. Barabas (Coord.), *El mesianismo contemporáneo en América Latina. Religiones Latinoamericanas* 2: 149-180.