

Otras miradas

Frente al rumor del archivo: Milcíades Vignati, Liborio Justo y la cuestión indígena en Argentina

Confronting the archive's rumour: Milcíades Vignati, Liborio Justo and the indigenous issue in Argentina

Alejandra Mailhe

Universidad Nacional de La Plata – CONICET

La Plata, Argentina

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7727-1691>

alejandramailhe@gmail.com

Recibido: 13/08/2024

Aceptado: 8/11/2024

Resumen: Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio que se propone comparar los puntos de convergencia y las diferencias en las concepciones del legado indígena y del mestizaje racial y cultural, presentes en las obras de figuras divergentes (provenientes de la antropología, del ensayo de interpretación nacional y de la literatura, del circuito culto tanto como del popular, y desde perspectivas políticas disidentes), en el período comprendido entre el primer peronismo y los inicios de la década del sesenta. En este contexto, este artículo explora dos interpretaciones divergentes respecto del mundo indígena, producidas en la Argentina del siglo XX: el análisis practicado por el antropólogo Milcíades Vignati, sobre

un corpus de fotografías tomadas a sobrevivientes de la llamada “Campaña al Desierto”, y la lectura crítica de la misma “Campaña”, llevada a cabo por el historiador Liborio Justo, desde el marxismo. Nuestra perspectiva pone el foco en la hermenéutica opuesta que ambos autores despliegan sobre los archivos documentales, al exhumar las huellas de la violencia del Estado, palpable en los cuerpos, en las tomas fotográficas y en los textos del pasado. **Palabras clave:** cuestión indígena, Argentina, siglo XX, Campaña al Desierto, Milcíades Vignati, Liborio Justo.

Abstract: This work is part of a larger project that seeks to compare the points of convergence and the differences in the conceptions of the indigenous legacy and of racial and cultural miscegenation, present in the works of divergent figures (coming from anthropology, from the national interpretation essay and from literature, from the cultured as well as the popular circuit; and from dissident political perspectives), in the period between the first Peronism and the beginning of the sixties. In this context, this article explores two divergent interpretations of the indigenous world that were produced in twentieth-century Argentina: the analysis carried out by the anthropologist Milcíades Vignati on a corpus of photographs taken of survivors of the so-called “Campaña al Desierto” (Desert Campaign), and the critical reading of the same “Campaña”, carried out by the historian Liborio Justo, from a Marxist perspective. Our perspective focuses on the opposing hermeneutics that both authors deploy on the documentary archives, exhuming the traces of state violence, which can be perceived in the bodies, in the photographs and in the texts of the past.

Keywords: Indigenous Issue, Argentina, 20th Century, Desert Campaign, Milcíades Vignati, Liborio Justo.

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia, actualmente en curso, en la cual se analizan perspectivas divergentes con respecto a la cuestión indígena, en la Argentina de las décadas de 1940 a 1960, atendiendo —entre otras variables— a las tensiones entre la antropología “científica” y el ensayo de interpretación nacional, y observando —entre otros temas— las concepciones del legado indígena y del mestizaje racial y cultural, implícitas en las obras; los

lazos de afiliación implícitos y explícitos que cada autor establece con respecto a las tradiciones de pensamiento previas, heredadas de entresiglos y de las primeras décadas del siglo XX (para formular sus concepciones de lo indígena, del mestizaje y de la identidad nacional), y el tipo de lectorado que los propios textos buscan interpelar, observando por ejemplo la presencia de dispositivos didácticos, dirigidos a generar adhesión ideológica y/o legitimación científica de disciplinas en proceso de consolidación. Inscripto en este marco, este artículo se centra en dos interpretaciones divergentes respecto del mundo indígena, producidas en la Argentina del siglo XX: el análisis practicado por el antropólogo Milcíades Vignati, sobre un corpus de fotografías tomadas a sobrevivientes de la llamada “Campaña al Desierto”, y la lectura de la misma “Campaña” desplegada por el intelectual *amateur* Liborio Justo, desde una perspectiva marxista, profundamente crítica con respecto a la historiografía oficial. Sin perder de vista la distancia temporal y las diferencias con respecto a las disciplinas en las cuales ambos se inscriben (la antropología física en el caso de Vignati, y la historia en el de Justo), este trabajo indaga en torno a la hermenéutica opuesta que ambos autores despliegan sobre archivos documentales semejantes, al exhumar las huellas de la violencia del Estado, palpable en los cuerpos, en las tomas fotográficas y en los textos del pasado. Atendiendo a las operaciones opuestas que ambos practican al interpretar algunas fuentes, este trabajo busca definir las modulaciones de ambas posiciones agonales, entendiendo ese contrapunto como parte de la tensión entre discursos hegemónicos y contrahegemónicos en torno a la definición de lo indígena¹.

1. En este trabajo, apelamos a Angenot (2010) para pensar la lucha interdiscursiva por imponer un sentido hegemónico.

Los riesgos del palimpsesto

¿Qué concepciones de lo indígena dominan en la antropología practicada en torno a los años cuarenta, especialmente en el campo de la antropología física? Quisiera explorar esta pregunta considerando la concepción del antropólogo Milcíades Vignati —por entonces, una figura señera en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata—, atendiendo al modo en que interpreta un conjunto de fotografías realizadas en el período de entresiglos, a indígenas sobrevivientes de la llamada “Campaña al Desierto”.

Cabe recordar que, a fines del siglo XIX, la fotografía antropológica (sobre todo, las tomas de frente y perfil) se piensan como parte de la antropología física, junto con la colección de cráneos y esqueletos, y junto con el registro de medidas. Esas tomas deben seguir un protocolo específico, para retratar cráneos y cabezas de humanos vivos, en general con el agregado de una escala en la imagen, que emparenta la fotografía antropológica con la de la criminología, bajo la influencia del método creado por Alphonse Bertillon. Si bien en principio la antropología busca borrar la individualidad para captar el tipo racial, mientras que la criminología tiende por el contrario a identificar al individuo peligroso o al delincuente, a menudo el *bertillonage* ayuda en el estudio de los tipos raciales, lo que redundo en una velada criminalización de los indígenas².

Varias décadas después, Milcíades Vignati, un profesor de ciencia que desde 1930 se desempeña como Jefe de la sección antropológica del Museo –

2. Al respecto ver Penhos (2013). En sintonía con ese texto iluminador, Farro (2012) insiste en esta semejanza, al analizar el estudio realizado por Robert Lehmann Nitsche y Carlos Bruch, a trabajadores tobas, chorotes, chiriguano y maticos, en el ingenio “La esperanza” en Jujuy, a inicios del siglo XX.

antes a cargo del antropólogo alemán Robert Lehmann Nitsche–, edita entre 1942 y 1946 una serie de artículos titulados “Iconografía aborigen” en la *Revista del Museo de La Plata*, en donde analiza parte del acervo fotográfico que alberga el Museo. Vignati se basa en las tomas realizadas a algunos indios cautivos en el Tigre y en el propio Museo, luego de la llamada “Campaña al Desierto”, cuando el científico Francisco P. Moreno pide el traslado de algunos caciques y de sus familias, para convertirlos en objeto de estudio. Algunas de esas imágenes incluyen la toma de medidas antropométricas³, aunque en general son fieles a un modelo previo, sin varas de medición⁴. El principal fotógrafo interviniente es el británico Samuel Boote quien, desde 1885 y a pedido de Moreno, registra a varios indios para exhibir sus imágenes en la “Sección antropológica” del Museo, junto a acuarelas y dibujos de tipos indígenas de Sudamérica. Luego el antropólogo holandés Herman Ten Kate, primer encargado de la sección antropológica de la misma institución, agrega algunas medidas de los fotografiados, a partir de los esqueletos allí conservados, buscando acercar las tomas de Boote a los parámetros de la antropología física⁵.

En su artículo de 1942, Vignati dice querer “restituirle a este conjunto un poco de vida” (*Revista*, 1942: 17); incluso el término “iconografía”, implícito en el título y en aquello que el autor define como serie “bioiconográfica”, sugiere un posible distanciamiento estético respecto del criterio científico de la antropología física. Sin embargo, Vignati interviene las tomas de Boote, recortándolas como si se

3. Como en el caso de Rufino Vera, su hija y un indio manzanero, que se dejan **mensurar**.

4. Farro (2012) advierte la influencia del álbum del antropólogo francés Roland Bonaparte, libro que por entonces forma parte del acervo del Museo.

5. Además, Ten Kate utiliza esas imágenes, en el mismo Museo, para su tesis sobre la afiliación entre indígenas y tipos mongoloides.

tratara de retratos, para lo cual sustrae el contexto y el cuerpo entero, acercándose al criterio del *bertillonage*, tal como ocurre en el caso del cacique Chagallo, entre otros. Además, la ubicación de las tomas de frente y perfil, en la misma placa, refuerza el paralelo con la identificación propia de la criminología. En este sentido, la intervención de Vignati oscila —estrábica— entre la buena voluntad de devolverle al “otro” algo de su individualidad biográfica, y la despersonalización típica de la antropología física previa, que su discurso reactualiza.



Cacique Sayeweke y cacique Chagayo en “Iconografía aborigen” (Vignati, 1942: lámina XI).

Preso de contradicciones típicas en la mirada letrada sobre la alteridad, Vignati declara que su interés por los indígenas deriva “de la honda simpatía que, *malgrado sus taras raciales*, provoca su conocimiento a través de las crónicas de quienes los trataron” (*Revista*, 1942: 17; bastardilla nuestra), para lo cual apela a ensayos de George Musters, Francisco P. Moreno, Guillermo Cox y Clemente Onelli, entre otros, además de consultar el testimonio exclusivo del maestro Tomás Harrington, quien comparte con Vignati sus manuscritos sobre algunos indios sobrevivientes a la “Campana”. Estas fuentes son convocadas por Vignati sin que medie ninguna ruptura epistemológica que le permita distanciarse con respecto a la ideología que portan. Además, Vignati reproduce acríticamente artículos editados en publicaciones periódicas de fines del siglo XIX, como una serie de textos aparecidos en *La Nación* en 1883, en donde se insiste en la condena a la extinción de estos grupos “residuales”. Por ejemplo, para narrar la enfermedad y muerte del cacique Orkeke, Vignati cita acríticamente un artículo aparecido de agosto de 1883, en donde esta figura es ridiculizada, en su intervención en un banquete celebrado en Buenos Aires en su honor, y una vez muerto de pulmonía a las pocas semanas, se advierte que “la viuda, calzada con botas de potro y envuelta en una sábana blanca, bastante sucia, permaneció impávida frente al cadáver sin hablar, sin derramar una lágrima, en la más absoluta inmovilidad fisonómica”, sugiriéndose así la insensibilidad emocional del “otro” que, en definitiva, confirma la imposibilidad de reconocer su subjetividad, y por ende su condición de sujeto. Vignati reproduce pasajes de ese artículo (por ejemplo, *Revista*, 1946: 288), sin cuestionar la ideología allí implícita, e incluso insiste en narrar el procedimiento de disección del cadáver

—para conservar el esqueleto en el Hospital Militar—, recreando algunos detalles escabrosos, como la admiración científica de la época frente al enorme tamaño del cráneo. Potenciando la violencia simbólica ejercida sobre los subalternos estudiados, el propio Vignati atribuye el silencio de los indígenas a sus limitaciones afectivas e intelectuales, por ejemplo, cuando advierte que

la complejidad de sentimientos que los animaban y que, fácilmente se trocaban desde la amistosa deferencia a la animadversión violenta [...]; las distintas situaciones, por transitorias que fueran, eran origen de reacciones por lo común irrazonadas y siempre desproporcionadas al motivo aparente que las ocasionaba. En estos momentos cruciales es, sin embargo, cuando despojados de todo convencionalismo, dejaban en plena desnudez los sentimientos inferiores y el salvajismo congénito (*Revista*, 1942: 17).

A este juicio extremadamente devaluador se suma la justificación de la emboscada que trama el Ejército para someter a los últimos caciques, en el cierre de la “Campaña”. En efecto, Vignati advierte que, como los indios continúan con “sus hábitos de rapiña”, la segunda división del Ejército, al mando del general Lorenzo Winter, avanza sobre el territorio “aun ocupado por los aborígenes” (*Revista*, 1942: 18), tendiéndole exitosamente una trampa a los caciques Inacayal y Foyel. Vignati aprueba esa emboscada, sin los pruritos morales expresados por Ten Kate en el pasado (y que Vignati recuerda, desautorizándolo). Además, celebra la lenta ciudadanización de los sobrevivientes, en el marco de lo que hoy definiríamos como asimilación des-etnizante, tal como ocurre con el cacique Foyel, quien vuelve

a la Patagonia luego del cautiverio en Buenos Aires y La Plata, incipientemente asimilado a la sociedad occidental. En otros casos, Vignati confirma la condena a la extinción de los indios, tal como ocurre en el caso de Sam Slick, hijo del cacique tehuelche Casimiro, quien muere a los 31 años, lo cual —para el autor— “es todo un índice para ponderar cómo se extinguió esa raza, a causa más de reyertas y luchas intestinas que por la conculcación blanca” (*Revista*, 1945: 232).

Vignati exaspera las tensiones ideológicas sobre la cuestión indígena, haciendo convivir juicios de profundo desprecio con visiones neorrománticas como la de Clemente Onelli, quien en *Trepando los Andes* (1904) recrea el ritual de muerte de Inacayal, iluminado por el sol en las escalinatas del Museo, como si se tratara de una experiencia mística de ascensión espiritual (*Revista*, 1942: 17)⁶. Algo semejante ocurre cuando Vignati recuerda el sometimiento de la tribu del cacique Orkeke, apelando a la narración neorromántica de Nicanor Larrain en *Viajes en el “Villarino” a la costa sud de la República Argentina* (1883), cuando este autor evoca el canto triste de la tribu “que me conmovió hasta el extremo de hacerme verter lágrimas de conmiseración, trayéndome a la memoria el recuerdo de los israelitas cuando marchaban al cautiverio” (*Revista*, 1946: 278).

En estos textos de Vignati, los casos no solo son estudiados a partir de fuentes muy implicadas con la dominación, presentadas como documentos transparentes, sino que además cada artículo se cierra sistemáticamente con

6. Penhos (2013: 27) contrasta ese discurso de Onelli, idealizador del misticismo indígena, con otras versiones que circularon en la época respecto de la muerte de este cacique tehuelche (por ejemplo, que se suicida para evitar el cautiverio, o que es empujado por las escalinatas por Ten Kate, como castigo por haberse exhibido desnudo, y muere a consecuencia de esa caída). De cualquier modo, una vez fallecido, el cuerpo de Inacayal —como otros tantos— se convierte en objeto de estudio: su esqueleto, piel y cráneo son separados, e ingresados en las colecciones del Museo.

la lista de los restos físicos conservados en el Museo: el esqueleto, el cráneo, el cerebro, la máscara mortuoria, el cuero cabelludo y la cabellera, todos prolijamente inventariados para integrar las colecciones de tipos raciales, en un gesto que relegitima la reificación practicada históricamente por la antropología física en sus comienzos.

Además, en plena década del cuarenta, Vignati interpreta el rechazo de los indígenas a ser fotografiados y medidos (una reacción común, registrada en numerosas fuentes de entresiglos)⁷, como parte de la irracionalidad del “otro”, reactualizando así acríticamente un preconceito heredado, en lugar de permitirse sospechar que ese gesto encubre alguna resistencia a la cosificación. Por ejemplo, cita acríticamente un largo pasaje del *Viaje a la Patagonia austral* (1876), en donde Moreno recuerda la frialdad creciente de Sam Slick, quien se niega primero a ser mensurado; luego, a permanecer cerca de Moreno, y finalmente, a acompañarlo en su expedición al lago Nahuel Huapi, convencido de que el científico quiere su cabeza (lo cual es cierto, porque cuando Sam Slick es asesinado “por otros indios, en una noche de orgía” –según dice Moreno–, este último procede “a desenterrar su cadáver, cuyo esqueleto se conserva en las colecciones antropológicas del Museo de La Plata” (*Revista*, 1945: 235), según recuerda Vignati, orgulloso de que

7. Por ejemplo, en *Viaje al país de los araucanos* (1881) de Estanislao Zeballos, varias escenas dejan entrever el modo en que la aprehensión fotográfica implica un ejercicio de dominación. Si en general la fotografía parece sustraer de la temporalidad los referentes fotografiados, aquí ese efecto se enfatiza no solo por la condición inherente a la toma, o por el supuesto terror “atávico” que experimentan los indios frente a los instrumentos tecnológicos, sino también porque la fotografía busca (como la antropología bárbara practicada por Zeballos) captar el momento preciso en que se extingue “lo condenado a la extinción”, subrayando la violencia simbólica de hecho contenida en el disparo. Ver Mailhe (2024, capítulo I: “Hacer el desierto. Ensayo y fotografía en la percepción del ‘otro’”).

ese trofeo de guerra integre el acervo de cuerpos, bienes materiales y fotografías de esa institución.

Vignati tampoco cuestiona la violencia implícita en las tomas fotográficas, lo cual se vuelve evidente al reproducir acríticamente una nota de *El Diario* de 1883, en su artículo de 1946, en donde se narra el esfuerzo del naturalista Carlos Spegazzini por retratar a los tehuelches cautivos en el Retiro: la nota de 1883 advierte que los indios, ante la contemplación de la cámara —y sobre todo luego, cuando el fotógrafo se cubre con un manto—, “se pusieron en precipitada fuga, sin poder de ninguna manera hacerles comprender que no se trataba de ocasionarles ningún daño” (*Revista*, 1946: 290). Al copiar o glosar fuentes de fines del siglo XIX sin cuestionarlas, o incluso al confirmar explícitamente los juicios de valor implícitos en ellas, Vignati prolonga la violencia ejercida en el pasado contra la alteridad, y reafirma que la función del archivo es guardar y clasificar los despojos del “otro”, volviéndolos siempre disponibles para demostrar —una y otra vez, y por medio de la interpretación “científica”— la inviabilidad de la barbarie en la modernidad occidental.

Incluso la tristeza de los sobrevivientes de la “Campaña...”, registrada por Vignati a partir de fuentes del pasado, es naturalizada por él como prueba empírica de la pasividad contemplativa de un grupo condenado a la extinción por el propio desenvolvimiento de la historia, invisibilizando en qué medida ese sentimiento de resignación puede provenir de la violencia sufrida por los indígenas. Por ejemplo, ante una fotografía de Margarita (la hija de Foyel, que en septiembre de 1887 muere en el Museo de una afección pulmonar, luego de una estadía signada por la melancolía), ni siquiera la enorme cicatriz en su

rostro despierta el interés de Vignati por indagar en torno a las huellas físicas y psicológicas de la violencia ejercida sobre esos sujetos.

En este sentido, es posible pensar que, aunque Vignati declara querer darle vida a estos actores, devolviéndoles algo de su subjetividad, al apelar pasivamente a fuentes saturadas de la ideología hegemónica —que justifica el exterminio—, solo confirma los principales clisés estereotípicos, negándole nuevamente al “otro” su profundidad psíquica.

Esa tendencia se vuelve más evidente frente a las mujeres estudiadas. En efecto, el detalle con que Vignati se centra en los varones fotografiados (sobre todo en el caso de los caciques Inacayal, Foyel y Sayhueque, y de sus hijos varones), confrontando varias fuentes para incluir sus nombres, su ascendencia, sus principales trazos biográficos y los rasgos más destacados de su personalidad, contrasta con las escasas líneas dedicadas a las mujeres indígenas en su individualidad, prolongando así la violencia patriarcal implícita en los discursos en los que se basa acríticamente. Para Vignati, todas las indias cautivas en el Museo son parecidas entre sí, están tristes y son sucias como condición esencial —y nunca como resultado del cautiverio que padecen—; a la vez, las describe en base a rasgos psicológicos y morales maniqueos, contradictorios y abstractos⁸, sin anclarlas en la lógica de una narración prolífica, como buscando recrear —en el campo de la biografía— el mismo procedimiento empleado con las imágenes fotográficas, sustraídas de sus contextos, para hacerlas flotar en la abstracción

8. Por ejemplo Hadd, la esposa de Orkeke, es corpulenta, amable, previsor, de buen humor, pero también jugadora compulsiva; la madre de la bella Losha es especuladora al punto de ofrecer su hija como regalo a Francisco Moreno, sin importarle el amor expresado previamente por un indio hacia esa hija (*Revista*, 1946).

aséptica de la antropología física. Un ejemplo extremo de esta invisibilización de la individualidad se percibe en el desprecio con que se refiere, en pocas palabras, a las hijas de Sayhueque, retratadas por el francés Henry de la Vaulx⁹, cuyas “facciones toscas” hacen que parezcan “talladas en madera” (*Revista*, 1942: 37).

El aplastamiento de la integridad del “otro”, más palpable en el caso de las mujeres indígenas, se vuelve aún más grave cuando Vignati se refiere a las indígenas largamente confinadas en el Museo, disponibles –gracias al cautiverio prolongado– para que alguien ejerza algún registro de su subjetividad y/o de su experiencia de vida. Al abordar casos como por ejemplo el de Margarita Foyel, Vignati cuenta apenas con un artículo de antropología física editado por Ten Kate en 1906 (en la misma revista del Museo), que no aborda a Margarita como sujeto sino como mero ejemplo de las mujeres indígenas en general, y a ese documento le agrega el breve testimonio de Emilio Beaulfils (portero y taxidermista del mismo Museo), quien recuerda que “Margarita era muy comunicativa, y de preferencia relataba los sucesos de su vida”. El hecho de que fuera locuaz, y que se abocara a contar su historia, contrasta con la falta de algún registro biográfico escrito que, durante su vida, le diera espesor a esa subjetividad. El silencio de Vignati naturaliza sin conflictos ese vacío de memoria, y recrea la violencia de la antropología física cuando, ante la falta de un cuerpo discursivo, impone la contundencia del cuerpo físico, listando los restos de Margarita conservados en el Museo, minuciosamente clasificados como en el resto de los casos.

9. Se trata de un antropólogo *amateur* que permanece poco más de un año con tribus patagónicas, luego de lo cual edita el libro *Voyage en Patagonie* (París, Hachete, 1901), incluyendo 40 ilustraciones en base a fotografías tomadas a los indios. Vignati (1942: 37) reproduce el dibujo de de la Vaulx, evaluando los rostros en términos raciales.

Cabe recordar que, desde entresiglos, ya la psiquiatría y la criminología abordan a algunas figuras de la marginalidad social, considerando sus biografías como objetos de estudio valiosos. Tal es el caso, por ejemplo, de la serie de artículos que edita, a principios del siglo XX, el psiquiatra Francisco de Veyga, en la revista *Archivos de psiquiatría y criminología*, sobre la “inversión sexual”: ese registro letrado de la vida del “otro” (que hasta incluye la edición de algunos relatos de “invertidos” marginales, narrando sus experiencias autobiográficas) contrasta con el desinterés absoluto por dar cuenta de los y las indígenas como testimoniantes válidos, reducidos a meras huellas visuales y materiales, privados de voz, y por ende también de individualidad.

Entre las imágenes analizadas por Vignati, se encuentra la de Tafá. Vignati recuerda que, para Ten Kate, Tafá

actuaba entre la gente del cacique Inakayal en calidad de sirviente. Tenía carácter reservado, [era] rencorosa; la expresión de su cara era habitualmente triste y atontada, sin que se notaran cambios como exteriorización de sentimientos; muy taciturna; se dedicaba de manera especial a la cocina; no manifestaba gustos particulares; sin sensualidad; sin orgullo, sin generosidad; indiferente aunque astuta, irritable hasta la querella (*Revista*, 1942: 18).

Tafá, que según Ten Kate muere en el Museo en octubre de 1887, “a una edad muy avanzada, pero sin canas”, resalta entre las biografías mínimas de las mujeres del grupo, en general registradas sin nombre propio, tan solo como “mujer de” o “hija de”, opacadas bajo la especificación de su “raza”, y devaluadas por

el calificativo de “chusma”. Reponiendo la violencia ejercida sobre esos sujetos eliminables, hechos piezas de exhibición y trofeos de guerra, Vignati agrega –como frente a otros casos de estudio– que el Departamento de Antropología conserva de ella el esqueleto, el cerebro, el cuero cabelludo, la mascarilla mortuoria y el molde de la mano izquierda. Sin embargo, tal como advierte Tello Weiss (s/d), nada se dice con respecto a algunos rasgos de Tafá aprehendidos en la toma, como la sonrisa tímida o la interpelación de la cámara (ambos gestos, comparables a los que registra el etnógrafo italiano Guido Boggiani, en sus fotografías de indígenas del Gran Chaco, a fines del siglo XIX)¹⁰, y que podrían haberse revelado como indicios de una humanidad que se resiste a la cosificación.



Tafá o Eulltyalma” en “Iconografía aborigen” (Vignati, 1942: lámina XVII).

10. Sobre la fotografía de Boggiani ver Giordano (2002).

El borramiento de la responsabilidad “blanca” en el exterminio de los indios, por parte de esta *Revista*... en los años cuarenta, llega al *clímax* con la intervención de Harrington —un informante privilegiado de Vignati—, quien en 1945 —en el mismo volumen en que se edita uno de los artículos aquí analizados—, publica su “Contribución al estudio del indio Gününa Küne” en donde, además de incluir algunas imágenes (resultado de las tomas fotográficas realizadas por él a indígenas, entre 1929 y 1935), concluye que las enfermedades, el alcohol, las guerrillas entre sí o con tribus extrañas, y el cruzamiento entre “araucanos”¹¹, negros y blancos, ha acelerado “el proceso degenerador, comenzado hace siglos, [que] adquiere caracteres galopantes luego de 1880 (expedición Roca)” (*Revista*, 1945: 271). Así, Harrington hace silencio —igual que Vignati— sobre el papel de la represión militar y del sistema de redistribución de indios, para romper los lazos familiares y étnicos, como causas de esa supuesta “decadencia”¹².

Sumergido en el contexto científico de la antropología antes y durante el primer peronismo, Vignati no revierte la sobreexposición y el silenciamiento de estas alteridades, mostrándose incapaz —por ejemplo— de preguntarse por la violencia implícita en la cicatriz que marca el rostro de Margarita Foyel.

11. A lo largo del trabajo, mantenemos el término “araucano” tal como suele aparecer en las fuentes de Vignati y de Justo aquí analizadas. En principio, se trata del nombre dado por los españoles a los indígenas habitantes de la región del Arauco desde el siglo XVI. Este término, muy extendido en las fuentes historiográficas del siglo XIX, es rechazado por los grupos indígenas, por tratarse de la denominación impuesta por el enemigo. En las fuentes aquí trabajadas, remite en sentido amplio a varios grupos (mapuches, tehuelches y ranqueles, entre otros).

12. Su desprecio para con los indios va acompañado de un acercamiento simpático —entre paternalista e irónico—, por ejemplo, cuando frente a una toma de indios, con dos mujeres ataviadas con su platería, dice —buscando la complicidad de quien lee— que “quisieron ponerse esta vez sus ‘pilchas’ de gala” (*Revista*, 1946: 276).



Imágenes de Margarita Foyel en “Iconografía aborígen” (Vignati, 1942: lámina VIII).

El acallamiento de las biografías, flagrante además entre los indígenas cautivos en el Museo (disponibles para el panóptico de la ciencia), se palpa hasta en la fragilidad de las inscripciones, tal como ocurre por ejemplo con la hija de Orkeke y de Hadd, de la que solo se sabe que era “simpática pero de facciones inexpresivas”, y que acompañó a su madre a ver el cadáver de Orkeke, muerto de una enfermedad pulmonar en el Hospital Militar. Su nombre, escrito solo una vez en una fotografía, aparece mutilado por “un insecto que ha comido el papel en un espacio suficiente como para borrar la escritura de sus letras” (*Revista*, 1946: 282). En ese sentido, prolongando la desindividuación propia de la antropología física, Vignati reproduce el silencio biográfico que impide que estos restos iconográficos den lugar al reconocimiento de sujetos, prolongando así la lógica de la antropología física previa, que mantiene exhibido lo que debe enterrarse (los restos óseos), y acalla la memoria de la individualidad biográfica que debería haberse explicitado.

Así, gracias a ese silencio acrítico, la antropología de Vignati prolonga, en plena década del cuarenta, la violencia fundante del Estado argentino¹³.

De hecho, la perspectiva de Vignati se encuentra en sintonía, en términos generales, con el discurso hegemónico sobre la cuestión indígena durante el primer peronismo. En efecto, la voluntad del gobierno nacional por incorporar –al menos parcialmente– a los indígenas en el seno de la masa trabajadora, suele estar acompañada por la ausencia de medidas que impliquen el reconocimiento de las diferencias culturales. Además, experiencias represivas como la ocurrida en el Malón de la Paz, en 1946, reavivan el debate social con respecto al “problema indígena”, incluyendo la invisibilización de los indios, la negación de sus identidades culturales, y las prácticas de des-etnización y de disciplinamiento represivo, incluso sobre comunidades indígenas que adhieren al primer peronismo an con expectativa que sus antiguos reclamos sean por fin escuchados¹⁴.

13. En 1994 el Museo de La Plata entrega los huesos de Inacayal a organizaciones indígenas de la provincia de Chubut, depositados luego en un mausoleo en su territorio. En 2014 el mausoleo también recibe los restos de la esposa de Inacayal y los de Margarita Foyel, al tiempo que el 24 de marzo de 2016 el nombre de Margarita Foyel se escribe junto a los pañuelos de las Madres de Plaza de Mayo, en un ángulo de la plaza “Expedición al Desierto” en Bariloche, acompañado del lema “Memoria, verdad y justicia para el genocidio fundante del Estado argentino”, enlazando así la represión militar contra los indígenas, a fines del siglo XIX, con el terrorismo de Estado en los años setenta. Al respecto ver Masotta (2017).

14. En efecto, Lenton (2005), Mases (2011) y Mathias (2013), entre otros autores, subrayan la adhesión al primer peronismo, entre los principales referentes de las comunidades indígenas, dada la expectativa por lograr mejores condiciones de vida gracias a las reformas sociales instituidas por este gobierno nacional. Estos autores atienden además a las estrategias implementadas en esta etapa, por parte de los líderes indígenas, para exigir atención y ayuda oficial (incluyendo el recurso de la entrevista con Perón, que prolonga un modelo político previo, común en el período colonial). En conjunto, estos críticos señalan que el gobierno de Perón cuenta con un férreo aval por parte de los líderes indígenas, aunque la política indigenista de Perón resulte finalmente muy limitada para atender a sus demandas.

Recordemos que el “Malón de la Paz” es el primer reclamo multitudinario que enfrenta Perón a poco de asumir, y que concluye en una represión violenta por parte del gobierno, y en un fuerte desprestigio de la protesta por parte de los medios masivos hegemónicos. En efecto, esta marcha reúne a un grupo numeroso de campesinos del noroeste argentino, que recorren aproximadamente 2.000 kilómetros a pie en 1946, para pedirle personalmente a Perón la postergada entrega de sus tierras ancestrales, confiando en la posibilidad de su otorgamiento. Inicialmente acompañado por los medios masivos (que difunden diversos clisés sobre los maloneros como primitivos sumisos, y como representantes de un supuesto pasado remoto), el malón alcanza el *clímax* con la recepción de algunos de sus líderes, por parte de Perón, en el balcón de la Casa Rosada; los manifestantes son alojados en el Hotel de Inmigrantes (subrayándose así la extranjería proyectada sobre este grupo por parte de varios sectores); la negociación por las tierras se estanca, probablemente por la presión de sectores conservadores del NOA; el Hotel se militariza, y los indios pasan a estar incomunicados. Para continuar negociando, Perón exige que el malón regrese, y cuando los indios se niegan, son obligados a volver en tren, en un operativo represivo en el que interviene la Policía Federal y el Instituto Étnico Nacional, a cargo del antropólogo Santiago Peralta¹⁵.

Además, en este contexto, parte de la antropología oficial (encarnada por figuras como José Imbelloni y el propio Santiago Peralta, arriba mencionado) reactualiza la importancia de la antropología física y de la eugenesia para forjar “la

15. Tal como señala Valko (2007), cuando la negociación se traba y especialmente cuando los indios son reprimidos, los medios oficialistas proyectan sobre los manifestantes rasgos negativos (de suciedad, haraganería y alcoholismo), o cuestionan su condición de indios por estar alfabetizados, al tiempo que callan sobre la represión.

mejor raza argentina”, interviniendo con políticas concretas dirigidas a controlar los grados y la calidad de la población indígena capaz de integrar la nación como ciudadanía activa. Aunque no agotan las posiciones asumidas por el gobierno frente a la cuestión indígena, esos discursos convergen con algunas prácticas de homogeneización y de represión implementadas por entonces desde el Estado.

El ensañamiento de Imbelloni contra las reivindicaciones indigenistas puede percibirse en varios de sus textos, a pesar del esfuerzo racional con que pretende reprimir ese fondo, amparándose en la objetividad científica. Por ejemplo, en “La formación racial argentina”, un ensayo en donde le aconseja al gobierno impulsar la inmigración europea (atendiendo –entre otros elementos– a la inutilidad de la mano de obra indígena), Imbelloni combate toda idealización “romántica” del mundo indígena como una distorsión retardataria, impugnando los discursos de solidaridad “emocional” con ese colectivo y/o con su legado “cultural” y/o “espiritual”. A la vez, se burla explícitamente de la prédica indigenista, poniendo el foco de su ataque en un folleto de la “Acción Indoamericana” titulado “Allpa”, que denuncia el modo en que la inmigración europea desplaza a los indios. Además, Imbelloni asocia con desprecio ese panfleto con la prédica indigenista del Teniente retirado Mario Augusto Bertonasco, “que oímos en 1944 predicar un programa de acción indianista, rodeado por media docena de lisiados y octogenarias araucanas del Sud” (Imbelloni, 1947: 288). En ese pasaje, el grupo reducido de “lisiados” y “octogenarias” indias, y la condición de “retirado” del Teniente Bertonasco, se combinan para sugerir la conformación de una alianza entre figuras residuales e improductivas, en contraste con respecto al ideal de un sujeto “viril”, en la plenitud de su productividad. Imbelloni además

omite decir que, precisamente un año antes de la edición de su informe sobre “La formación racial argentina”, Bertonasco adquiere especial protagonismo por liderar el “Malón de la Paz”, y ese silencio hace sistema con otros discursos que buscan deslegitimar la fuerza de los reclamos indígenas, en el escenario nacional.

Hacer hablar las voces silenciadas del archivo: Liborio Justo

Quisiera contrastar el punto de vista de Vignati, hegemónico en la antropología física argentina de los años cuarenta, con el esfuerzo emprendido a inicios de los años sesenta por el intelectual marxista Liborio Justo, desde una posición contrahegemónica capaz de leer las fuentes del pasado a contrapelo, a fin de recuperar la individualidad —e incluso, la trascendencia histórica— de esos mismos indígenas patagónicos de la “Campaña al Desierto”, devaluados por la antropología física. Tal como veremos, en el ensayo *Pampas y lanzas* (1962), Justo despliega un fuerte cuestionamiento de la figura del “gaucho” (por su debilidad para enfrentarse al avance de los terratenientes), y como contrapartida, idealiza insistentemente al indígena araucano, por su resistencia al orden oligárquico y al capitalismo agropecuario. Por ende, este texto puede ser pensado como una intervención situada en los límites de “lo pensable”, teniendo en cuenta las posiciones asumidas por otros discursos en el campo intelectual nacional, en el pasado y en su presente enunciativo. Desde su perspectiva militante, forzar los límites del archivo también supone cuestionar el valor de verdad de disciplinas científicas como la antropología y la historiografía, desde una crítica ideológica que denuncia el sesgo oligárquico y eurocéntrico implícito en esos saberes. En este sentido, al igual que Vignati, Justo revisa obsesivamente el archivo de discursos

decimonónicos sobre la alteridad patagónica, pero se ubica en las antípodas más radicales respecto del modelo de análisis desplegado previamente por Vignati. Las diferencias disciplinares, ideológicas y temporales entre ambos autores no obturan la productividad de establecer una relación comparativa capaz de iluminar mejor la diversidad de perspectivas polémicas para pensar la alteridad indígena en la Argentina del siglo XX. Veamos.

Liborio Justo —también conocido con los seudónimos de “Quebracho”, “Lobodón Garra” y “Bernal”— es hijo de Agustín P. Justo (el militar que participa en el golpe de 1930, y que gobierna el país poco después), y es nieto de Liborio Bernal, el militar que interviene en la “Campaña al Desierto”. Rompiendo con este legado, en los años treinta el autor de *Pampas y lanzas* adscribe al marxismo, pasando primero por el Partido Comunista y luego por el Trotskismo, del que se aleja en 1942. Luego de confrontar con el primer peronismo, se distancia de la militancia política, retirándose a las islas de Ibicuy, para escribir ficción, ensayos y estudios históricos.

Como en el caso de otros intelectuales latinoamericanos, el interés de Justo por la temática indígena parece haber sido alimentado —entre otros factores— por el vínculo afectivo, en su primera infancia, con una niñera araucana (cuya foto Justo reproduce en la contratapa de *Pampas y lanzas*, en su edición de 2002), dando cuenta así de un lazo maternante que espera ser iluminado por la historia intelectual. Algo semejante ocurre con la rebelión contra el padre, implícita en la militancia de Justo y en su lectura de la historia, que condena el exterminio de los indios impulsado por su propio linaje familiar.

Con la erudición propia de quien se plantea la meta ambiciosa de leer toda la historia argentina a contramano de los discursos consagrados, *Pampas y lanzas* crece en base a la proliferación de citas de cronistas coloniales, viajeros europeos, letrados argentinos y sudamericanos del siglo XIX, y ensayistas, antropólogos e historiadores del siglo XX, dejando entrever no solo el *amateurismo* de Justo, sino también su apasionamiento militante, ya que para defender sus hipótesis, debe hurgar en las astillas dispersas de una historia condenada a la fragmentación y al silencio. En este sentido, todo el ensayo puede pensarse como un minucioso trabajo de archivo, que apunta a desocultar la epopeya olvidada de la resistencia araucana, en fuentes que en general celebran el silenciamiento historiográfico y la represión material.

A menudo las citas se acumulan, por momentos hasta la desmesura —rasgo que vuelve evidente su *amateurismo* y su apasionamiento militante—, desplazando incluso la voz autoral hacia los márgenes. Justo compensa ese obligado coleccionismo de fragmentos esforzándose por soldar esas citas, integrándolas en un nuevo contexto, buscando iluminar las fuentes del pasado desde la perspectiva —en general obturada— de la lucha de clases. En gran medida, ese formato depende de la inexistencia de fuentes para abordar la historia del “otro”, más allá de la historia y la antropología hegemónicas. Por eso solo puede leer los archivos de que dispone, de manera obsesiva y a contrapelo, para apenas entrever su objeto: la epopeya araucana silenciada por la tradición representacional.

Sustraídas de su primer contexto enunciativo, las citas que Justo acumula van forjando un nuevo tejido (un nuevo texto), en donde los fragmentos

adquieren connotaciones opuestas respecto de sus sentidos originales. Ese recurso es comparable al empleado por algunos vanguardistas de la década del veinte como el brasileño Oswald de Andrade quien, en *Poesia Pau-Brasil* (1924), toma fragmentos de crónicas de la conquista y la colonización del Brasil, para convertirlos en poemas que afirman positivamente lo mismo que condenaban en el contexto enunciativo inicial.

En sintonía con ese tipo de refuncionalizaciones, Justo reproduce numerosos pasajes que subrayan la ferocidad de los araucanos; pero precisamente ese “salvajismo”, denunciado en los textos del pasado como un rasgo negativo, adquiere ahora una dimensión positiva, presentándose como prueba irrefutable de la resistencia intransigente de estos indios, capaces de enfrentar sin respiro los intereses de los hacendados en la colonia primero, y de la oligarquía nacional después.

Por ejemplo, para referirse a la fuga vergonzosa de Bartolomé Mitre, cercado por los araucanos en Sierra Chica, Justo cita *Callvucurá* de Estanislao Zeballos, para quien “los indios paseaban por los campos como conquistadores invencibles, [y] el Ejército estaba desmoralizado” (Zeballos cf. Justo, 2011: 86), pero la reinscripción de este pasaje en *Pampas y lanzas* neutraliza el horror de Zeballos frente a semejante afrenta, permitiendo solamente subrayar el coraje de los indios, organizados en una gran confederación capaz de poner en jaque al Ejército. Lo mismo ocurre con *La conquista del Desierto* (1947) de Juan Carlos Walther, quien advierte que “Calfucurá llegó a adquirir fama de invencible, tratando con las autoridades nacionales con una insolencia inaudita, propia de la impotencia del gobierno para sojuzgarlo” (Walther cf. Justo, 2011: 235). Esa afirmación, que en el ensayo de Walther justifica la campaña de exterminio, en

el de Justo realza la importancia militar y política del líder indígena. Así, Justo aprovecha la productividad de fuentes claves en la consolidación del discurso hegemónico, destacando el momento exaltativo de la resistencia indígena, para rechazar en cambio la premisa subsiguiente, que justifica la dura represión en base a la fuerza “colosal” del enemigo.

En este ejercicio de reordenamiento crítico de la tradición (que es parte de su activismo), Justo recupera los discursos románticos de algunos viajeros extranjeros que revelan un incipiente relativismo cultural, como Francis Bond Head en *Las pampas y los Andes*, y Alcides D’Orbigny en *Viaje a la América meridional* (Justo, 2011: 37), subrayando el modo en que estos autores se fascinan con el coraje indígena para resistir cualquier sometimiento, tanto como con la claridad de sus líderes para argumentar sus ideas. La recuperación de la sensibilidad romántica lo lleva a Justo a contrastar la gravitación de cierto indianismo en las letras chilenas (por ejemplo, en *La Araucana* de Alonso de Ercilla, o en la *Crónica de la Araucanía* de Horacio Lara)¹⁶, con la ausencia de ese tipo de discursos en la tradición argentina, a pesar de que —o quizás gracias a que— las hazañas llevadas a cabo por el pueblo araucano en Argentina son más importantes —según advierte Justo— que las realizadas en Chile.

Esta revisión crítica del archivo también le permite trazar algunas afiliaciones ideológicas con otros intelectuales de la tradición nacional, principalmente con Mariano Moreno, de quien reproduce parte de su *Plan revolucionario de operaciones* (Justo, 2011: 69-71), especulando acerca del

16. Justo (2011: 268).

rumbo positivo que hubiera tomado la historia nacional si Moreno hubiese concretado su proyecto¹⁷.

Al mismo tiempo, Justo guarda distancia crítica con respecto a otras figuras del pasado vinculadas a la izquierda —como José Ingenieros—, para reivindicar en cambio a algunos autores reformistas y/o conservadores, con cierta sensibilidad indigenista (como Lucio V. Mansilla, Álvaro Barros, Joaquín V. González, Vicente Quesada y Ricardo Rojas), demostrando así que los debates en torno al papel de lo indígena, en la configuración de la identidad nacional, complejizan las afiliaciones simbólicas en el campo intelectual argentino, impidiendo cualquier lectura reduccionista que atienda solo a la variable ideológica y/o político-partidaria.

Por ejemplo, recuerda que en *Fronteras y territorios federales de las pampas del Sud* (1872), Barros formula un poderoso alegato contra la persecución de los indios, argumentando que “solo la verdadera barbarie puede aceptar como un remedio el exterminio, la matanza de una parte de la humanidad en provecho de otra parte que se cree civilizada” (Barros cf. Justo, 2011: 203). Tal como recuerda Justo, ese ensayo de Barros —que se edita el mismo año en que sale el primer volumen del *Martín Fierro*— debería confrontarse con *La vuelta de Martín Fierro*, no casualmente publicada el año de la “Campaña al Desierto”, para celebrar esa guerra de exterminio contra el indio rebelde.

El esfuerzo de Justo por construir un linaje de discursos alternativos, frente a la definición hegemónica de la identidad nacional, se acelera especialmente en

17. Llama la atención el hecho de que Justo no vincule explícitamente a Moreno con Juan José Castelli y con Bernardo Monteagudo, figuras claves en el reconocimiento de los indígenas en el marco del proceso de independencia.

el final del texto: allí el ensayista destaca la importancia de *La tradición nacional* de Joaquín V. González, que reivindica la heroicidad indígena y el peso de este grupo en nuestra genealogía identitaria, siendo por eso duramente cuestionado por Bartolomé Mitre¹⁸. Además, Justo celebra la continuidad de esa perspectiva en las obras de Ricardo Rojas, por ejemplo, en *La restauración nacionalista*, que valoriza la resistencia indígena como parte constitutiva de la heroicidad nacional, y en la *Historia de la literatura argentina*, en donde ya se advierte que la idealización del gaucho complota contra el reconocimiento del indio (Justo, 2011: 197).

Al mismo tiempo, al exaltar la resistencia araucana contra el avance del capitalismo, Justo contrasta con la mayor parte de los autores argentinos, incluidos Joaquín V. González y Rojas, porque estos, cuando asumen alguna defensa de lo indígena a inicios del siglo XX, solo se centran en el noroeste argentino, como un espacio privilegiado de legitimación simbólica, en desmedro de las culturas indígenas de la Patagonia y del Gran Chaco, entre otras razones por la supuesta mansedumbre de los indios del norte frente a la rebeldía indómita de estas otras áreas, amén del mayor prestigio simbólico otorgado a los grupos que reciben el “derrame” de las “grandes civilizaciones” andinas, de Tiahuanaco o de Cusco.

Para Justo, la guerra contra el indio ha sido sistemáticamente acallada en la historiografía nacional: “Ni en la historia de López, ni en la de Mitre, ni en la de Estrada o Levene [...]. Ni en los escritos de Ingenieros o Juan B. Justo se la

18. En la segunda edición del ensayo *La tradición nacional*, Joaquín V. González incluye una carta-prólogo de Mitre en la que se impugna abiertamente la idea de que los hispanoamericanos puedan descender de los indios. Para Mitre, acontecimientos como la exitosa represión de la rebelión de Túpac Amaru demuestran el “triunfo natural” de la América civilizada, que “no se proponía ni continuar a los indios ni restaurar el Imperio americano” (González, 2015: 296), sino recrear a Europa en América.

toma para nada en consideración; lo mismo ocurre con los modernos o con los llamados revisionistas” (Justo, 2011: 198). Y ajustando cuentas con el progresismo contemporáneo, condena *Calfucurá*, el ensayo editado en 1956 por el escritor comunista Álvaro Yunque, no solo porque presenta información “incompleta” y “defectuosa”, sino porque además traiciona la intención inicial del texto, al recaer en definitiva en un elogio del gaucho, afín al discurso dominante.

Justo se esfuerza por llenar ese vacío historiográfico (ese desplazamiento de la historiografía aborígen hacia los márgenes), pugnando por darle a la epopeya araucana la centralidad que se merece, dada la gran extensión del territorio ocupado por estos indios en el siglo XIX; dada la fuerza heroica con que resisten la conquista, la colonización y la embestida final de la oligarquía; dada la integridad cultural y religiosa, incluido el rechazo a la evangelización, y dada la madurez para la organización política y militar, con la cual enfrentan —hasta las últimas consecuencias— a un Ejército moderno muy superior en términos numéricos y tecnológicos.

Desafiando el discurso dominante, el ensayista analiza el malón (generalmente demonizado como demostración superlativa del salvajismo araucano), asumiendo en este caso una actitud comprensiva sobre el importante papel económico desempeñado por esta práctica, en la guerra contra el avance de la oligarquía. Citando fuentes historiográficas del siglo XIX —que como vimos, adquieren un nuevo sentido en el contexto del ensayo—, Justo elogia la eficacia táctica desplegada en estas incursiones.

Cuando la caída de Rosas implica el fin de los pactos del gobierno con los indígenas, los malones grandes (de importancia creciente por las alianzas

establecidas entre diversos caciques) se convierten, en *Pampas y lanzas*, en “luchas memorables, más importantes y más terribles en la historia argentina que las sostenidas contra las montoneras, [...], libradas [...] solo por 20 o 30.000 indios, que no podían poner en movimiento más de 5 u 8 .000 lanzas”, enfrentando solos a todo un país moderno, para dar lugar “a una de las epopeyas más heroicas, espectaculares y portentosas que recuerda la historia” (Justo, 2011: 219).

En su heroización apasionada, por momentos el ensayista se vuelve hiperbólico, para insistir en que la historia de la resistencia araucana alcanza una dimensión colosal. Por ejemplo, cuando recuerda el gran malón organizado por Namuncurá, junto a Pincén, Epugner y Baigorrita —entre otros—, para invadir grandes áreas de la provincia de Buenos Aires, y robar hasta 500.000 piezas de ganado, corona su relato con una catarata de interjecciones, que buscan movilizar ideológicamente al lectorado: “¡Hay que preguntarse si la humanidad presencié alguna vez un espectáculo semejante! ¡Y si lo volverá a presenciar nuevamente! ¡Y nosotros totalmente lo ignoramos! Busque el lector este hecho en cualquier libro contemporáneo a ver si lo encuentra” (Justo, 2011: 241). Así, la resistencia indígena se presenta como una epopeya borrada de la historia nacional, y la represión, como un cataclismo de consecuencias trágicas.

En la reconstrucción de esta lucha, Justo privilegia detenerse en episodios de derrotas humillantes para el Ejército, y de resistencia sacrificial por parte de los indígenas. Entre las derrotas memorables que hieren el orgullo del gobierno, se encuentra la campaña represiva planeada en 1855 por el entonces Coronel Bartolomé Mitre, que termina en un estrepitoso fracaso. En efecto, Justo recuerda que, cercado por los indios, Mitre huye con sus

tropas para refugiarse en Sierra Chica; allí permanece dos días, como “un gato que trepa a un árbol, perseguido por un perro”, dice Justo, con ánimo de provocación (Justo, 2011: 220), sitiado por indios que no suman ni la mitad del Ejército (Justo, 2011: 220), y obligado a soportar la lluvia, el frío y el hambre. Ese rebajamiento se agrava cuando Justo recuerda el grave error de Mitre, al celebrar eufórico la supuesta llegada de refuerzos propios, cuando en realidad quien llega es Calfucurá “con sus huestes, a reforzar las de Catriel, y acabar con el Ejército porteño” (Justo 2011: 220). Entonces Mitre decide fugarse cobardemente de noche, a pie y con todo su Ejército, dejando los fogones, las tiendas de campaña y los caballos, para simular su permanencia en el sitio. Al día siguiente llega a Azul, con el ánimo completamente destrozado, reconociendo que los araucanos han forjado “la confederación más vasta de tribus del Desierto que haya tenido lugar desde el tiempo de la Conquista”, según cita del propio Mitre (cf. Justo, 2011: 221). Sin embargo, movido por un renovado deseo de venganza, Mitre concentra en Azul un Ejército especial de 3.000 hombres, 12 piezas de cañón y 2.000 caballos, al mando del General Manuel Hornos, y aun así “el desbande fue terrible, y el mismo general en jefe, envuelto entre los pelotones de fugitivos, que los indios lanceaban a mansalva por la espalda, tuvo que confiar su salvación a la huida” recuerda Justo —gozoso—, basándose en *Viaje al país de los araucanos* (Zeballos cf. Justo, 2011: 223). La reconstrucción detallada de estas derrotas humillantes le permite a Justo completar el parricidio simbólico de Mitre, desacreditado como padre de la historiografía argentina, y a la vez como militar.

Los grandes malones se suceden a lo largo de la década de 1860, aumentando tanto el número de las tribus participantes, como la frecuencia y el alcance de los ataques, al tiempo que la preocupación del gobierno crece, llegando a ofrecer dádivas generosas —que incluyen el otorgamiento de grados militares para los caciques—, a cambio de que los indios pacten un acuerdo. Aquí otra vez la fuente es *Viaje al país de los araucanos*, cuando Zeballos denuncia que el gobierno se ve obligado a “rebajarse”, manchando con nombres indígenas el escalafón nacional (Zeballos cf. Justo, 2011: 225). El gobierno organiza entonces una expedición contra Calfucurá en las Salinas Grandes, y contra los ranqueles de Leubucó, que se niegan a pactar con el gobierno. Pero nuevamente el Ejército fracasa, e incluso poco después Calfucurá ataca exitosamente Bahía Blanca y Azul, agravando aún más la humillación del polo civilizatorio.

Justo se concentra en Calfucurá, recordando que diversas fuentes de la época lo identifican como “el Atila de la Pampa”, “el Aníbal del Desierto”, “el Napoleón de los indios”, “el Rey de los araucanos” e incluso “el Anticristo”. El ensayista lamenta la falta de más y mejor biografía sobre una figura como esta, tan importante en términos políticos, más allá del ensayo de Yunque, que además de ser incompleto, traiciona la causa indígena por inclinarse —en última instancia— en favor del gaucho. Basándose en *La vida de un soldado* (1909) de Ignacio Fotheringham, recuerda que los araucanos llegan a ser una verdadera potencia, con embajadas de caciques que inspiran

una mezcla de interés, rabia, repugnancia y tal vez recelo por [...] el desprecio completo que revelaban por todo lo que era ‘huinca’. Venían a renovar tratados [...], con aire de vencedores [...]; entraban al escritorio,

se sentaban y se ponían a fumar [...]. Siempre celebraban parlamento con el lenguaraz, por más que el cacique hablara mejor el castellano que el tal intérprete [...]. De potencia superior a potencia inferior. Nosotros ¡la inferior! ¿No se mueren de rabia? (Fotheringham cf. Justo, 2011: 230).

Justo sugiere que, a pesar de la asimetría tecnológica, en 1876 apenas 4.000 lanzas de araucanos mantienen en jaque a toda la Argentina, provocando en el gobierno una herida narcisista que dispara la represión final de la “Campaña al Desierto”, como venganza. Por eso, cuando en 1877 muere el Ministro de Guerra, Adolfo Alsina (quien había iniciado la construcción de una zanja, para dificultar la circulación de los indios y consolidar el avance de las fronteras), el nuevo Ministro de Guerra, Julio Argentino Roca, abandona esa vía moderada, e impulsa en cambio la campaña militar para cortar de cuajo el problema, vengando así además las afrentas previas. Justo insiste en detenerse en los discursos oficiales que exigen represión, precisamente porque permiten mensurar hasta qué punto la resistencia indígena es vivenciada como una humillación inaceptable¹⁹.

Al recrear la exitosa campaña —desplegada entre julio de 1878 y mayo de 1879— que quiebra finalmente el poder araucano en la pampa, Justo se detiene en el trágico sometimiento de Pincén, Catriel y Epumer (quienes deponen sus armas, sedientos y exánimes), en contraste con la resistencia intransigente de Baigorrita, el último gran cacique de la pampa, que elige

19. Por ejemplo, recuerda que el Presidente de la nación, Nicolás Avellaneda, al pedir fondos para la “Campaña al Desierto”, declara ante el Congreso que “hasta nuestro propio decoro como pueblo viril nos obliga a someter cuanto antes [...] a un puñado de salvajes que destruyen nuestra principal riqueza y nos impiden ocupar definitivamente, en nombre de la ley, del progreso y de nuestra propia seguridad, los territorios más ricos y fértiles de la República” (Avellaneda cf. Justo, 2011: 247).

morir en combate, incluso cuando ya ha sido tomado prisionero y se encuentra gravemente herido²⁰.

Justo advierte con lucidez que, no casualmente, una vez derrotados los araucanos, los discursos oficiales abandonan cualquier exaltación del heroísmo indígena, y los sobrevivientes pasan a ser presentados como figuras degradadas, condenadas a la extinción, en el marco de una suerte de feminización de los vencidos²¹. Precisamente ese gesto confirma que es la herida narcisista, provocada por la larga resistencia indígena previa, la que alienta esa des-heroización que completa la venganza, desde una matriz discursiva semejante a la que —tal como vimos— actualiza Vignati varias décadas después de terminada esa experiencia represiva.

Más allá de estos quiebres del discurso hegemónico, Justo también recae en algunos lugares comunes a otros indigenismos previos y contemporáneos, por ejemplo al jerarquizar a los grupos indígenas, olvidando las luchas libradas por los indios del Gran Chaco ante la ofensiva militar inmediatamente posterior a la “Campaña al Desierto”, o al ideologizar la marginalidad, convirtiéndola en una garantía *per se* del papel anti-oligárquico del colectivo indígena.

20. Baigorrita es un cacique del pueblo ranquel, nieto del gran cacique Yanquetruz, que toma su nombre del coronel Manuel Baigorria, refugiado veinte años entre los ranqueles, y también considerado un cacique. Vencido al intentar cruzar el río Colorado, es alcanzado en las cercanías de la sierra de Auca Mahuida el 15 de julio de 1879; allí es gravemente herido y tomado prisionero; los soldados le vendan las heridas y lo montan a caballo, pero el cacique se arranca las vendas y ataca a sus captores, seguido por sus últimos cinco guerreros, todos muertos a tiros.

21. Por ejemplo, Justo recuerda que, para Manuel Olascoaga, se trata de “insignificantes chusmas de rateros, tan degenerados hoy, que puede probarse no les queda ya ni el más imperceptible vestigio de sangre indígena araucana” (Olascoaga cf. Justo, 2011: 255). Sobre la feminización de los vencidos, entendida como identificación simbólica del colectivo popular con el sujeto femenino, ver por ejemplo el capítulo I de Mailhe (2024).

Por otro lado, esta historización de la guerra araucana se acompaña de una reconstrucción histórica de la emergencia y consolidación del gaucho, que se expande por la pampa sin anclaje familiar, social o político, como una población flotante y semidesocupada, cercana al “lumpenproletariado” en términos marxistas, al servicio de la reacción, comparable —dice explícitamente el ensayista— con las fuerzas de choque del fascismo en la historia del siglo XX (Justo, 2011: 51). Por eso, los caudillos no se consolidan en la lucha contra los españoles en base a sus convicciones políticas, sino siguiendo espontáneamente su instinto de independencia, para luego aceptar la “dictadura” de Rosas, como parte del sometimiento al sistema señorial de las estancias. Así, Justo rompe con el discurso “gauchista” que se consolida en Argentina luego de la “Campaña al Desierto” y que, desde posiciones tan diversas como el liberalismo de derecha o la izquierda marxista, consagra la figura de Martín Fierro (para Justo, un vago o un delincuente, asesino de indios y de negros) como el modelo privilegiado de la identidad nacional. Según el ensayista, José Hernández en *Martín Fierro*, o Leopoldo Lugones en *El payador*, encubren su glorificación del orden terrateniente, exaltando al gaucho, convertido en un fiel subalterno que defiende los intereses de la clase dominante (incluso, arrebatándoles las tierras a los indios para entregárselas a sus patrones), objetivo que, para Justo, se vuelve explícito en *Instrucción del estanciero* (1881) del propio Hernández. Esta condena del gaucho implica una fuerte confrontación con discursos claves del primer peronismo, incluido el revisionismo histórico y *El mito gaucho* (1948) de Carlos Astrada,²² confirmando

22. Justo mantiene una candente polémica con Astrada, que incluye desde esta confrontación

así en qué medida Justo invierte las connotaciones de un binarismo prefigurado para pensar los sustratos populares, aunque sin desarticular el antagonismo dominante en la tradición nacional.

En el final del ensayo, inspirándose en la figura de Lautaro (que en Chile impulsa la acción popular, en las guerras de la independencia), Justo convierte a Baigorrita en un símbolo de la resistencia, capaz de instar a la lucha en un futuro proceso emancipador. No casualmente el ensayo se cierra con una disyuntiva contundente, escrita con mayúsculas: “MARTÍN FIERRO O BAIGORRITA” (Justo, 2011: 299). Esta sentencia opera como consigna política para interpretar el pasado y el presente, y como mito para impulsar un combate sin fisuras —y hasta las últimas consecuencias— contra la opresión de la clase dominante, contraponiéndose implícitamente al “mito gaucho” de Astrada.

Breves consideraciones finales

Frente al rumor del pasado, las perspectivas de Vignati y de Justo resultan antagónicas. Si Vignati confirma la interpretación del archivo, heredada de entresiglos —reactualizando la violencia material y simbólica del pasado—, Justo persigue —en ese mismo archivo— las huellas de los sujetos

interpretativa respecto del papel del indio y del gaucho en la historia, hasta acusaciones cruzadas de plagio. Entre los manuscritos de Justo conservados en el CEDINCI, se encuentra una “Respuesta a Carlos Astrada” (s/f, probablemente de 1965 –año en que se tensa el conflicto entre ambos–), en la que Justo dice que la metafísica ha sido superada por el materialismo dialéctico, así como la brujería ha sido superada por la medicina, impugnando toda la interpretación de *El mito gaucho* en bloque, al tiempo que acusa abiertamente a Astrada de sostener una concepción fascistoide de superación de la democracia, en favor de una “gauchocracia comunitaria”. Sobre este tema –que excede los objetivos más modestos de este trabajo– ver por ejemplo Astrada (2023).

silenciados, para devolverles su estatura moral, atendiendo sobre todo al coraje y a la intransigencia con que estas figuras han resistido la opresión en la historia. En efecto, Vignati confirma la devaluación de los vencidos, heredada de los discursos que justifican la represión de la “Campaña” (validando las connotaciones negativas a tal punto que, por momentos, el apego acrítico a las fuentes vuelve difícil separar su voz respecto de las voces del pasado); por oposición, Justo lee a contrapelo, buscando subrayar el heroísmo indígena negado por esa tradición hegemónica. Su cita obsesiva de numerosas fuentes, y la inversión del sentido de las mismas, insisten en evidenciar no solo el amateurismo militante del autor, sino también su necesidad de impugnar todo el archivo, para hacerle decir lo que quedó silenciado.

Así, el indigenismo libertario de Justo se perfila como un discurso fuertemente contrahegemónico. Combinando erudición sistemática —aunque *amateur*— y militancia política, Justo debe volver obsesivamente sobre el archivo del pasado, para traer a la superficie algunas astillas de la historia araucana, borradas de la historiografía y de la antropología oficiales. Su heroización de la intransigencia indígena responde a sus preocupaciones políticas —próximas al trotskismo—, al consagrar un modelo popular más radicalmente “otro” respecto de los intereses de la oligarquía, prometiendo movilizar al lectorado militante hacia una futura acción revolucionaria.

En su elección del lado indígena, en contra de toda la tradición identitaria argentina, Justo se acerca a la radicalidad provocativa de Oswald de Andrade quien, en el “Manifiesto antropófago”, desafía la oposición clásica entre “civilización” y “barbarie” (el “ser o no ser salvajes” que incluye Domingo

F. Sarmiento en su “Introducción” del *Facundo*), y sentencia “tupí or not tupí”, para optar por ser tupí.

Bibliografía

- Andrade, Oswald (1991 [1928]). “Manifiesto antropófago” en Schwartz, Jorge. *Las vanguardias latinoamericanas*. Madrid: Cátedra.
- Angenot, Marc (2010). *El discurso social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Astrada, Carlos (2023 [18/04/1965]). “El mito gaucho. Discusión”. *El mito gaucho*. Astrada, Carlos. Buenos Aires: Meridión.
- (2023 [18/04/1965]). “Prólogo a la segunda edición de *El mito gaucho*”. *El mito gaucho*. Astrada, Carlos. Buenos Aires: Meridión.
- De Lucía, Omar (2011). “‘Quebracho’ y los orígenes míticos de la pampa argentina”. *Pampas y lanzas*. Justo, Liborio. Buenos Aires: Capital intelectual.
- Giordano, Mariana (2002). “Las múltiples facetas de Guido Boggiani”. *Guido Boggiani y el Gran Chaco*. AA.VV. Buenos Aires: Museo Pueyrredón / Museo Fernández Blanco.
- González, Joaquín V. (2015 [1888]). *La tradición nacional*. Buenos Aires: Unipe.
- Imbelloni, José (1947). “La formación racial argentina”. *Argentina en marcha*. AA.VV. Buenos Aires: Comisión Nacional de Cooperación Intelectual.
- Justo, Liborio (2011 [1962]). *Pampas y lanzas*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- (s/f). “Respuesta a Carlos Astrada”. Fondo Liborio Justo (materiales inéditos; caja III; manuscrito mecanografiado), CEDINCI.
- Lenton, Diana (2005). “Gobernar es proteger (1943-1955)”. *De Centauros a protegidos. La construcción del sujeto en la política indigenista argentina, 1880-1970* (tesis doctoral), UBA. Disponible en file:///S:/Users/User/Downloads/uba_ffy1_t_2005_823540.pdf.
- Mailhe, Alejandra (2024). *En busca de la alteridad perdida*. Bernal: UNQ.
- Mases, Enrique (2011). “Cuestión indígena y peronismo”. *Jornadas sobre Peronismo*, Buenos Aires, Untref (mimeo).
- Masotta, Carlos (2017). “La cicatriz de Margarita Foyel”. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, vol. 4, n° 8.
- Mathias, Cristine (2013). “¿Peronismo indígena? La construcción de un nuevo sujeto político en el Chaco argentino (1943-1955)”. *Revista de Estudios del Ishir*, año 3, n° 7.
- Penhos, Marta (2013). “Las imágenes de frente y perfil, la “verdad” y la memoria”. *Memoria y sociedad*, Bogotá, vol. 17, n° 35.

- Tello Weiss, Mariana (s/d). “Huellas y espejos”. Disponible en <https://www.argentina.gob.ar/interior/archivo-general-de-la-nacion/bicentenario/inspiraciones/huellas-espejos>
- Valko, Marcelo (2007). *Los indios invisibles del Malón de la Paz*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- Vezub, Julio (2009). “Henry de La Vaulx en Patagonia (1896 – 1897): la historicidad escindida de la antropología colonial y la captura de corpus y cuerpos”. *Nuevo mundo, mundos nuevos*, vol. 11.
- Vezub, Julio y Alejandro de Oto (2011). “Patagonia, archivo etnológico y nación en el primer peronismo”. *Otros logos*, Neuquén, Universidad Nacional del Comahue.
- Vignati, Milciades (1939). “Apuntes bioiconográficos del cacique tuelche Casimiro”. Separata de la *Revista del Museo de la Universidad Nacional de la Plata*, Tomo IV, nº 13.
- (1942). “Iconografía aborigen”. Separata de la *Revista del Museo de la Universidad Nacional de La Plata*.
- (1945). “Iconografía aborigen: II Casimiro y su hijo Sam Slick”. Separata de la *Revista del Museo de La Plata (Nueva Serie)*. Sección Antropología, tomo II.
- (1946). “Iconografía aborigen: III. La tribu del cacique Olkelkkenk”. Separata de la *Revista del Museo de La Plata*. Sección Antropología, tomo II.
- Zeballos, Estanislao (2002). *Viaje al país de los araucanos*. Buenos Aires: Elefante Blanco.