



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Literatura

RELATOS SEPULTADOS: UNA REFLEXIÓN TEÓRICA A PARTIR DE LA VIOLENCIA
EJERCIDA AL PUEBLO SELK'NAM Y UN ACERCAMIENTO A LOS CANTOS DE LA
CHAMÁN LOLA KIEPJA

TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE MAGÍSTER EN LITERATURA

NATALIE BELÉN CONTRERAS PÉREZ

PROFESOR GUÍA:

IGNACIO ÁLVAREZ ARENAS

SANTIAGO DE CHILE

ENERO DEL 2019

Dedicatoria

A mi padre que siempre ha sido un apoyo incondicional, pese a nuestras diferencias. A mis hermanas, hermanos, a mis amigas y amigos que han sido fundamentales para poder llevar a cabo esta tesis que no estuvo exenta de vicisitudes. Y especialmente a Lastenia, mi madre, que le debo mi amor por el saber y a quien acompaño por siempre, más aún en nuestras circunstancias, donde el presente es lo único que tenemos. A todas y todos, gracias. Y a la revolución, gracias.

Agradecimientos

Al profesor Ignacio Álvarez Arenas por su siempre disposición, su profesionalismo y su crítica certera. Y a Keyuk Yantén quien me entrego la cuota de realidad necesaria para llevar a cabo esta investigación.

Resumen

Esta tesis tiene por objetivo indagar en el etnocidio ejercido al pueblo selk'nam a comienzos del siglo XX en Tierra del Fuego, actualmente territorio chileno y argentino. A partir de estos hechos acontecidos, se plantea una reflexión teórica respecto a la violencia de estos procesos caracterizada por la dinámica de poder entre el Mismo y el Otro, profundizando en uno de sus aspectos: la violencia discursiva o epistémica. Posteriormente se lleva a cabo un acercamiento a los cantos de la chamán selk'nam Lola Kiepja, intentando generar una lectura no violenta a partir de la idea de lo lúdico.

Introducción

Esta tesis busca primeramente generar una recopilación de los hechos concretos respecto al etnocidio sucedido en Tierra del Fuego. Se ahondará críticamente en los sucesos violentos, en los motivos de la *casi* desaparición cultural de los selk'nam, en los procesos colonizadores acontecidos y en el material epistémico existente al respecto: principalmente en los trabajos de Martín Gusinde y Anne Chapman, y en otro tipo de textos pertenecientes a la época que de alguna manera avalan una postura que plantea la inferioridad de la otredad, la diferencia cultural.

Posteriormente se llevará a cabo una reflexión teórica que busca indagar en los motores culturales de la violencia ejercida hacia la otredad, específicamente en la violencia discursiva, tratando de responder y buscar las razones de la dinámica violenta entre el Mismo y el Otro, latente en los hechos terribles acontecidos.

Finalmente, realizaremos un ejercicio de lectura comentado y *lúdico* de los cantos de Lola Kiepja, sin la intención de *catalogar*, ni *conocer* esta cultura otra, sin la intención de *descifrar*, sino que indagar en ellos con el *deseo* de *desenredar* y adentrarse, realizando conexiones que abran el relato, respetando de esta manera su diferencia radical; una cultura otra enriquecedora que ha sido desechada producto de una epítome colonizadora que justamente ha ejercido de manera contraria: *catalogando, conociendo, formando, canonizando*.

Esta lectura *lúdica* que busca aminorar la violencia se basa en una lectura personal sustentada en el *deseo* por acercarse a lo otro, en este caso, aniquilado por los procesos colonizadores respectivos, sin *transgredirlo* con estatutos definitivos, sino abriendo el relato a múltiples relaciones sin limitarlo ni a su condición indígena (etnología), ni a su museificación, sino que concibiéndolo como un relato que puede estar vivo. No significa, sin embargo, que no utilizaremos el material existente sobre lo selk'nam ya que este ha servido incluso para los mismos

descendientes selk'nam, siendo un material fundamental para reconstruir su cultura. La intención entonces no es censurar el material occidental que en muchos aspectos es muy valioso, sino que el camino es aunar saberes y generar a su vez una perspectiva crítica respecto a lo que aprendemos desde los relatos humanistas establecidos como autoridad. Buscamos entonces en los cantos, un relato donde el lector puede aproximarse a partir del *goce* por tener la oportunidad aún de adentrarse en ellos desde el respeto, no buscando verdades debido a la imposibilidad, sino más bien indagando en una *verdad lúdica* que se instala como una estrategia *no violenta* de lectura comentada.

Este respeto se basa principalmente en la investigación previa de la cultura selk'nam y el etnocidio ejercido sobre ellos desde una perspectiva crítica, y teniendo conciencia, paradójicamente, de que ha resultado imposible no ejercer algo de violencia al llevar a cabo el ejercicio de lectura posterior de los cantos de la chamán, manifestándose en el camino cierta imposibilidad de *conocer* esta cultura diferente. Este aspecto podría parecer trágico ya que obtener una información fidedigna de lo otro sería un ejercicio imposible, pero, observado desde otra perspectiva, este aspecto es más bien liberador ya que el afán de conocer, tal como plantea el filósofo Emmanuel Lévinas, sería otra herramienta de la violencia: conocer estaría ligado al poder ya que se buscaría la definición de lo otro para poder manipular información en beneficio del conocedor. Esta conquista del conocer podría resguardar un afán de dominación al clasificar lo otro, delimitarlo y definirlo. La imposibilidad de conocer entonces hace emerger la infinitud que representa lo otro, lo cual genera una apertura, un caudal inacabable de saberes que se retroalimentan sin límites bajo la humildad de esta imposibilidad. Más adelante ahondaremos con mayor profundidad en este punto.

Esta imposibilidad también radica en mi condición occidentalizada. Es y ha resultado imposible escapar de la estructura epistémica occidental ya sea por la lengua, las metodologías y el canon académico del cual formamos parte, pero la postura crítica ha sido la alternativa que abre nuevos y diversos caminos a la hora de enfrentarnos a la inquietud por acercarnos a otros modos

culturales, un aspecto fundamental del rol en el cual han debido indagar los intelectuales latinoamericanos, entre otros.

**CAPÍTULO 1: ACERCAMIENTO A LA IDEA DE “DESAPARICIÓN”:
INDAGACIÓN Y REFLEXIÓN A PARTIR DEL ETNOCIDIO¹ OCURRIDO EN
TIERRA DEL FUEGO**

1.1 Construcción discursiva de lo selk’nam en el siglo XX y hechos concretos sobre el etnocidio

Primeramente, antes de indagar en el proceso etnocida de los selk’nam a principios del siglo XX en Tierra del fuego, actualmente territorio chileno-argentino, es necesario integrar a la operación una perspectiva de sospecha respecto al material epistémico² existente sobre este suceso y sus afluentes ideológicos.

Actualmente es primordial preguntarse ante cualquier investigación, cómo se adquirieron los saberes a los cuales accederemos, a partir de cuál paradigma están contruidos, incluso, si es necesario, desde cuál cosmovisión. De esta manera obtendremos la información crítica necesaria para saber y cuestionar qué es lo que estamos aprehendiendo desde enseñanzas establecidas, y

¹ Ocuparemos etnocidio en vez de genocidio apoyadas en el artículo del antropólogo Pierre Clastres: “El etnocidio aparte de los cuerpos intenta aniquilar la cultura de los pueblos” (57). Clastres ahonda en la idea de que el espíritu del Estado de por sí sería etnocida debido a su afán homogeneizante.

² Con la expresión “material epistémico” nos referimos a la catalogación del conocimiento desde sus diversas especializaciones disciplinares y también a los métodos llevados a cabo para acceder a él, y entendiendo la epistemología como un sistema que contiene creencias específicas las cuales son cuestionadas a partir del siglo XX. La problemática que implica la idea de totalización y la cronología continua de la mano de ciertas disciplinas epistémicas como la historia son problematizadas por Michel Foucault en su libro *La arqueología del saber*. En este sentido las multiplicidades de hechos y saberes serían borrados por una postura que avala la continuidad de los acontecimientos (15). Esta sería una perspectiva clásica y tradicional de disponer el conocimiento, cuestionable si tenemos en cuenta la diversidad cultural y la homogeneización que acomoda a la idea de Estado moderno, por ejemplo, que se alimenta, en sus cimientos, de posturas históricas y filosóficas.

preguntarnos si estas no son acaso también participantes y remanentes de la violencia, particularmente en nuestro caso, de los procesos de colonización.

La idea de este trabajo es generar una investigación que amplíe el panorama respecto a lo que sabemos y enseñamos sobre nuestros pueblos originarios, para ahondar de esta manera en lo que sucede hoy en día con ellos, incluso si esto significa plantear acercamientos alternativos. Es necesario indagar respecto a cómo se obtuvieron los saberes a los cuales tenemos acceso y reflexionar en torno a la violencia que se ha ejercido en contra de estos pueblos. Ello es más pertinente aún si tenemos en cuenta la idea de que los selk'nam fueron exterminados –acudiendo, como justificación, a discursos epistémicos sustentados en paradigmas científicos preponderantes en la época de lo ocurrido–, pese a que actualmente existe un grupo de descendientes que ronda las doscientas personas reclamando su derecho a la existencia que también les fue arrebatado por una tradición científica hegemónica. Estos descendientes quieren que se reconozca el etnocidio a su pueblo y ser también reconocidos como pueblo originario por el Estado de Chile: buscan solución a la deuda histórica ligada al etnocidio y quieren adquirir derechos ligados a su realidad como ciudadanos del país. Así nos cuenta Keyuk Yantén³, un joven activista que se ha reconocido como selk'nam al descubrir que su abuelo materno era uno de ellos; un secreto a voces que nunca fue asumido dentro del círculo familiar ni públicamente producto de la vergüenza, estigma causado por la represión, persecución y discriminación que sufrieron los suyos. Keyuk nos cuenta que se enteró alrededor de los ocho años de su ascendencia selk'nam y buscó la manera de indagar en este

³ Keyuk Yantén es uno de los principales activistas selk'nam que buscan el reconocimiento de su pueblo por el Estado de Chile. Actualmente tiene 28 años y se ha encargado desde muy joven de reestablecer lazos con otros selk'nam y de reconstruir su lengua. Para ello contó con la ayuda de Herminia Vera, fallecida en el año 2014, considerada la última hablante selk'nam, y del lingüista Luis Miguel Rojas-Berscia. Se ha ayudado también con todo el material académico existente respecto a los selk'nam. Es Licenciado en Lengua y Literatura Inglesa por la Universidad de Chile y poeta: su obra se caracteriza por estar escrita en español y en selk'nam. A lo largo de esta tesis accederemos a su testimonio sin la intención de centrarlo como autoridad, y menos como autoridad única, sino que viéndolo como uno de los principales activistas que resulta representativo de la lucha selk'nam por ser reconocidos como un pueblo vivo por el Estado chileno.

secreto familiar por medio de su tío abuelo; un hombre hermético que tenía información sobre su hermano, al cual llamaban Julio el Ona. Al investigar esta parte de su vida familiar, Keyuk se percató de que su tío abuelo aún mantenía prácticas selk'nam que ejercía en secreto, y en su vocabulario podía notar palabras extrañas que pertenecían a la lengua selk'nam. Este hito fue el principio de un largo viaje cuyo principal objetivo fue investigar sobre esa lengua que sentía pero que había que reaprender. Y comenzó su camino de estudio a partir del material epistémico existente, los trabajos de Martin Gusinde, Anne Chapman, Elena Nailis, Carlos Gallardo, entre otros, hasta que pudo comunicarse en selk'nam, una vez en Tierra del Fuego, con los abuelos descendientes que aún manejaban su lengua ancestral, entre ellos Herminia Vera fallecida en el año 2014.

Son muchos los testimonios de activistas selk'nam que se han identificado de alguna u otra manera con este pueblo al darse cuenta –como es el caso de cientos de niños selk'nam que fueron dados en adopción, principalmente en la región de Valparaíso–, de su conexión con este pueblo. Esta reconstrucción de la identidad ha sido muy cuestionada tanto por el oficialismo (el Estado, producciones epistémicas) y por personas que se han quedado con la idea del exterminio justamente por una discursividad occidental que estableció tal juicio.

Ante esta incongruencia entre la realidad de los mismos descendientes y las disciplinas científicas que se esmeraron en investigar a este pueblo durante el siglo XX por medio de métodos que buscaban resultados específicos, cabe reflexionar respecto a una segunda violencia, distinta del etnocidio, que es un tema que ha sido bastante evidenciado en los discursos epistémicos, no así en los programas de educación escolar nacional. Existe en el *Informe de la comisión de la verdad histórica y nuevo trato con los pueblos indígenas* publicado el año 2003 bajo la presidencia de Ricardo Lagos, allí se establece, junto con la exposición de los vejámenes, al pueblo selk'nam

como extinto. Esta segunda violencia se ejerce al establecer como verdaderos ciertos conocimientos especializados y, por lo tanto, autorizados por medio de metodologías que ambicionan resultados específicos, conocimientos que se transforman luego en los saberes que se nos entregan en las aulas y/o universidades, y que quedan como imaginarios colectivos que distan de la realidad particular y actual del *objeto de estudio*.

Esta idea de objetualización inconsciente del “informante nativo” (59), como lo llama Gayatri Spivak, genera, pese a las buenas intenciones, una cierta formación de la otredad para obtener conocimientos específicos, una limitación de lo otro que funciona a partir del deseo por conocer esta otredad y probar una perspectiva en particular. En la búsqueda por generar conocimiento, se cataloga, interpreta y constriñe el resultado en base a las propias metodologías e hipótesis. Rastrear este modo de operar epistémico es necesario para proponer, indagar e incluso pensar en la posibilidad de otras maneras de adquirir nuestros saberes. ¿Es posible rastrear otros modos de acceder al conocimiento? ¿Desde dónde provienen estas estructuras aplicadas como marcos universales a otras realidades culturales? Son preguntas que podemos encontrar en el decolonialismo, incluso en el indigenismo, entre otras ramas de los saberes del siglo XX.

Entonces es imprescindible cuestionarse respecto a conceptos tales como *conocimiento*, *paradigma*, *deseo*, incluso *concepto*, o sobre la ideología imperante de nuestra investigación en el siglo XX, cruzada evidentemente por la idea de superioridad que podríamos ligarla al binomio del más débil y el más fuerte, siendo el pensamiento darwiniano un ejemplo paradigmático de ello.

Una pregunta importante surge entonces, ¿es o no violenta la información a la cual tenemos acceso para educarnos respecto, en nuestro caso, a lo que fue el pueblo selk’nam? ¿Los hechos de sangre ocurridos en Tierra del Fuego, se hicieron invocando un sustento epistémico, que de por sí, también contiene un modo de operar violento? ¿Cómo se configuran los discursos epistémicos, en

nuestro caso, de Martín Gusinde y Anne Chapman, los dos investigadores más importantes del pueblo selk'nam? ¿Se ha generado una doble violencia con las investigaciones antropológicas pese a sus buenas intenciones?

Ante estas cuestiones, la decisión para llevar a cabo esta primera parte de la investigación, es utilizar el material epistémico existente –ligado principalmente a la antropología–, recabado por Martín Gusinde y Anne Chapman, manteniendo una postura crítica hacia estos discursos; una postura de sospecha.

Otra decisión ha sido ir a la fuente viva ante la presencia de un resurgimiento de este pueblo: los descendientes selk'nam, en nuestro caso, representados por Keyuk Yantén. ¿Qué nos tienen que decir respecto a sus antepasados, respecto a su reencuentro con la cultura de sus ancestros? Y más importante aún, ¿qué nos dicen respecto a la construcción e investigación discursiva que se ha llevado a cabo desde los sucesos etnocidas que sufrieron? Iremos respondiendo todas estas preguntas a medida que avancemos con la información “oficial” respecto a lo selk'nam, acompañada esta lectura siempre de una mirada crítica.

1.2. Indagación respecto a los vejámenes ocurridos en Tierra del Fuego a inicios del siglo XX.

Motivaciones y justificaciones

Los cantos de la chaman selk'nam Lola Kiepja fueron recopilados por la antropóloga estadounidense Anne Chapman entre 1965 y 1966 en la Isla Grande de Tierra del Fuego, la zona

más austral del territorio de Chile y Argentina. Los selk'nam, llamados onas por el *hombre blanco*, habitaban casi toda la Isla Grande de Tierra del Fuego al sur del estrecho de Magallanes.

En este período, según datos recabados por Chapman, solo quedaban trece selk'nam en la isla –cuyos padres eran blancos en su mayoría (21)– de una población de aproximadamente cuatro mil individuos en la época anterior a la llegada del hombre blanco (125).

Estos datos etnológicos recabados por Anne Chapman contienen una carga epistémica proveniente de una tradición científica que sustancialmente afirma la idea de la pureza de las razas, en este caso, manifestada por medio de la creencia de que una vez que los procesos colonizadores intentan destruir la cultura diferente, aparte de los cuerpos, por medio de diferentes métodos, estaríamos ante una desaparición de esa cultura. Perspectiva que deja fuera otros procesos consecuentes, como, por ejemplo, la mantención de ciertas prácticas en la intimidad y los procesos de recuperación de la cultura por medio –como podemos observar actualmente–, de los descendientes de abuelos, bisabuelas y una genealogía que los lleva a establecer una identidad ligada a ese árbol. Esta identidad, debido a las circunstancias etnocidas de la cultura selk'nam, ha tenido que valerse de la autoidentificación como estandarte en las demandas por su derecho a la identidad. El derecho a la identidad cultural, en efecto, es parte de un debate importante dentro de lo que debería ser una democracia caracterizada por la multiculturalidad y no por la idea homogénea promovida por el Estado moderno. Está ligado a la idea de autonomía y a la condición dinámica de la cultura, en cuanto ella se alimenta, también, de otras culturas. El derecho a la identidad cultural resguardaría la diferencia y crítica a la homogeneidad que presenta el Estado moderno (Salazar 320). En este sentido la idea de pureza racial, opuesta a la autoidentificación, también es cuestionada en este trabajo ya que los entrecruces culturales conforman la realidad política, social y cultural actual. Recuperar la cultura, entonces, estaría ligado a un proceso de

autodeterminación generalmente vinculado, a su vez, con un parentesco ancestral sepultado y asesinado por los procesos de colonización, lo cual no implica incluso la aceptación de personas que no podrían demostrar su ascendencia pero que sí se sienten atraídos por la cultura selk'nam. Tal es el caso, por ejemplo, de personas que, por su fisionomía y otras aristas, se reconocen como selk'nam y se han acercado a la comunidad con la intención de profundizar en esta inquietud sin tener una prueba de parentesco ya que fueron niños adoptados. O incluso gente perteneciente a otra cultura que se siente atraída por esta son acogidos por la comunidad, de la misma manera, alude Keyuk que lo hacían sus antepasados con los náufragos que eran rescatados en Tierra del Fuego y que, algunos, posteriormente, pasaban a ser partes de la comunidad selk'nam.

Podemos observar entonces que estamos ante un ejercicio violento de parte de Chapman. No por esto estamos estableciendo que la antropóloga en cuestión haya tenido intenciones de violentar, sino que el problema es mucho más profundo ya que la violencia radicaría en los métodos entregados de antemano a los profesionales por un canon y tradición cuyos fundamentos filosóficos pertenecen a una tradición epistémica occidental. Establecer la desaparición de un pueblo, por ejemplo, es dejar fuera todas las consecuencias de los procesos colonizadores y es negar el flujo del cual es parte una cultura que no es estática. Es abarcar los procesos colonizadores en toda su carnicería, pero es cerrar la posibilidad latente de una recuperación, un levantamiento desde las cenizas, una mantención de su cosmovisión pese a la vergüenza y el dolor.

¿Es violento entonces afirmar que Kiepja es la última selk'nam, sin preguntarse respecto a los descendientes de este pueblo que, por motivos de violencia y discriminación sistemática, intentaron y se vieron obligados a olvidar su procedencia? La pregunta es válida incluso si pensamos que muchos selk'nam fueron exiliados y dados en adopción como nos cuenta Keyuk Yantén. Todo esto

nos lleva a indagar en cómo Chapman conseguía los cantos, o cual era su modo de operar para conseguir su tesis.

Otra pregunta importante que surge es ¿cuánta disposición de aprender del otro puede existir cuando los métodos utilizados para acercarse a la otredad están tan establecidos de antemano? Antes de intentar indagar en estas cuestiones, nos acercaremos primeramente a la información existente respecto a los hechos concretos sobre el etnocidio de lo selk'nam para generar un panorama adecuado sobre la violencia que sufrieron.

1.3 El etnocidio selk'nam

La existencia selk'nam en Tierra del Fuego –*Karunkinka* es el nombre entregado por los selk'nam a su territorio– posiblemente, según datos arqueológicos recabados por Chapman, data desde hace unos nueve mil años, por lo que son considerados uno de los grupos humanos que mantuvieron, hasta el proceso de colonización, una de las formas de vida más antiguas: la recolección, la caza, la pesca, y una extensa y compleja tradición espiritual.

Se estima que el primer encuentro entre selk'nam y españoles ocurrió el 11 de diciembre de 1579, cuando el conquistador, matemático, cosmógrafo, historiador, filólogo, astrónomo, –entre otras ocupaciones– Pedro Sarmiento de Gamboa desembarcó en Tierra del Fuego junto a sus hombres. Al respecto, Gamboa dejó una carta de relación donde testimonia que, pese al recibimiento hospitalario de los selk'nam:

Prendió con violencia a uno de ellos para que fuese lengua: púsole en el batel; abrazóle con regalo, vistió su desnudez, e hízole comer. A esta tierra llamó Punta de la Gente, por ser la primera en que la halló. El indio, a quien jamás se le enjugaron las lágrimas, soltando una camisilla, se arrojó a la mar y se les fue a nado. (411)

Debido a las inclementes condiciones climáticas del territorio, la expedición no perduró. Un testimonio recabado por Anne Chapman en su libro *El fin de un mundo: los selk'nam de Tierra del Fuego* (1989) del descendiente selk'nam Luis Garibaldi también da cuenta de aquello:

Nafragaban en el cabo de San Diego (frente al estrecho de Le Maire) que es donde vivía la familia nuestra, todos mis abuelos. Los indígenas en aquel tiempo no eran malos, porque ellos protegían a los náufragos. Encontraban un náufrago que estaba accidentado, otro que se había quedado cansado, los agarraban y los llevaban a su campamento. Si no podía caminar, se lo cargaban al hombro. En eso demuestra que no era gente que recibía mal a otras generaciones, sino que el blanco fue el malo, el europeo. (61)

Después, ocurrieron en la Patagonia las emblemáticas exploraciones de Fitz-Roy y Darwin en la década de 1830 que alimentaron un imaginario general dentro de las ciencias occidentales, de la una tierra indomable poblada de salvajes que funcionó como un aliciente que de alguna manera alimentó “La utopía de crear una historia borrando el pasado hasta volverlo prehistoria, [lo que] caracterizó las acciones de Estados colonizadores y colonos en las primeras siete décadas de la

ocupación de Patagonia” (Harambour 16). Se estima que en el año 1880 comenzó la colonización oficial por parte de ganaderos, buscadores de oro, ingenieros⁴, y expediciones científico-militares europeas bajo el mando del Oficial Ramón Lista (Chapman 20). Dentro de este contexto, unos cuantos selk’nam fueron llevados a los zoológicos humanos de la ciudad de las luces, París, en el año 1881, y los presentaron como caníbales para aumentar la curiosidad y rentabilidad de los empresarios responsables. La gira se extendió por distintos países de Europa, entre ellos Alemania y Suiza. En 1889 se celebró en Francia el centenario de la Revolución Francesa con una Exposición Universal en el marco de la celebración de igualdad, fraternidad y libertad donde también fueron expuestos once selk’nam. Esta percepción de los navegantes colonos desde el asombro y la bestialización (Aguilera 170) se hereda a las generaciones europeas posteriores, y explicaría un modo de operar etnocida, de cazar a la bestia, que se sustentaría también en material epistémico, aspecto que revisaremos más adelante.

A fines del siglo XIX, la fiebre del oro, primeramente, llevo a cabo un proceso de migración donde comenzaron expediciones en busca del mineral y un auge sobretodo en el territorio de la actual Porvenir donde la población minera y los prostíbulos fueron la tónica⁵.

El antropólogo chileno Joaquín Bascopé, homologa este proceso con un pasaje del último capítulo del Libro Primero de *El Capital* de Marx, que trata sobre el brutal despoblamiento del campo escocés ejercido por la colonización ovejera:

4 Uno de ellos, Julio Popper, de origen rumano, encabezó una expedición en el lugar financiada por autoridades de Buenos Aires, con el fin de encontrar oro en las playas de la Isla Grande. Es considerado –según el testimonio selk`nam que pudo recabar Chapman– como uno de los grandes asesinos de su gente.

5 Para ahondar en este tema, revisar los artículos “Antes de la ley. Salvajismo y comercio sexual en Tierra del Fuego y Patagonia austral, 1884-1920” y “Sentidos coloniales I. El oro y la vida salvaje en Tierra del Fuego, 1880-1914” del antropólogo chileno Joaquín Bascopé.

[E]l campesino expropiado (en Escocia) era forzado a proletarizarse y a sobrevivir de la venta de su fuerza de trabajo. A fines del siglo XIX, la colonización pastoril de Tierra del Fuego estuvo, en su forma y contenido, íntimamente ligada a este proceso. En su contenido, puesto que dominó el capital británico y la mano de obra provino al comienzo de los desheredados escoceses; en su forma, ya que la producción de un desierto humano/animal (exterminio de toda forma viviente que obstruyese el flujo ovino) fue también la estrategia zoo-política aplicada en ambos casos. (2011: 180)

Esta estrategia zoo-política como la llama Bascopé, comienza en el año 1884 con la instalación de la primera estancia ovejera en Tierra del Fuego en su costa norte; el territorio estaba en la mira del gobierno argentino y chileno, pero también del capital británico. Bajo esta premisa la política nacional tendió a constituir latifundios: “Así, en 1893 se formó la principal sociedad ganadera, la Explotadora de Tierra del Fuego (SETF), que ocuparía un millón de hectáreas en la isla y, en menos de 20 años, dos millones en Patagonia austral, a ambos lados de la frontera” (181).

A partir de estos hechos podemos identificar la emergencia de “las más viejas representaciones coloniales y las más nuevas fuerzas financieras” (Harambour 16).

Comenzó entonces una matanza indiscriminada de la población originaria del lugar, entre ellos los selk’nam. Literalmente existió una ocupación por parte de colonos de las tierras del lugar, usurpando a los habitantes de ese momento su espacio territorial, y asesinandolos producto de las problemáticas que trajo la ocupación. Una de las principales fue la falta de sustento ya que el guanaco, fuente principal de alimento de los selk’nam, fue asesinado y desplazado de su hábitat para poder ubicar las estancias ovejeras. Ante el hambre y la usurpación, los selk’nam comenzaron

a cazar ovejas, lo cual fue el justificativo necesario y preciso para generar un montaje y avalar una matanza que buscaba exterminar a este pueblo que representaba un problema para el negocio en ciernes. En el libro *La Patagonia trágica* (1928) del español José María Borrero, podemos acceder a testimonios que dan cuenta de la crueldad de los hechos: uno de ellos narra cómo el llamado Chanco Colorado –Alexander MccLennan, administrador de las estancias de José Menéndez–, al considerar que la caza de los selk’nam no estaba siendo efectiva, decidió conseguir emisarios para informarles a los selk’nam que ya no los asesinarían, y que, a modo de acuerdo, los proveería del guanaco blanco, es decir, de ovejas para que no siguieran intentando acceder a las estancias en busca de alimento. En la playa de Santo Domingo, en la parte oriental de Tierra del Fuego, el Chanco Colorado junto a sus secuaces, asaron novillos, ovejas y corderos para invitar a una fiesta de reconciliación a los selk’nam. Ahí les dio de beber wiski, ron y otros licores para emborracharlos sin tregua. Cuando los 500 asistentes ya no podían estar en pie ya que no acostumbraban a beber –entre ellos había niños, hombres y mujeres– McLennan, abrió fuego sin tener resistencia (Borrero 41-42).

Se estima que entre 1919 y 1923 la población selk’nam fue absolutamente diezmada: si antes del siglo XX conformaban una población de aproximadamente cuatro mil individuos, en un par de años solo quedaban unos doscientos. Se inició literalmente una cacería en la que se pedía la cabeza o un miembro corporal selk’nam como prueba del asesinato, para, consecuentemente, proceder con el pago: “ciertos cazadores de indios, pagados, cometían por cuenta propia atrocidades sin nombre antes de matar a sus víctimas” (Chapman 19). El pago de libras esterlinas por cabeza y de más dinero por llevar los senos cercenados de mujeres selk’nam o miembros de niños –ya que estos en un futuro serían ladrones según el pensamiento de estos cazadores de

humanos— era algo común en la época como da cuenta el testimonio de Federico Echeuline, uno de los informantes selk’nam a los cuales pudo acceder Chapman en su investigación (64).

Ante la cacería, los sobrevivientes se vieron obligados a escapar y a refugiarse en las misiones salesianas (Isla Dawson al oeste de Tierra del Fuego o en Río Grande en la costa atlántica fueguina donde estaba situada la misión La Candelaria fundada en 1893) (Bascope 2011: 184) que se instalaron en el territorio con el fin de ayudar a los indígenas, *civilizándolos* y cristianizándolos. Ello se hizo con fondos “de algunas autoridades civiles y religiosas y especialmente con el apoyo de políticos conservadores católicos. El Padre Fagnano gestionó y obtuvo del gobierno del presidente José Manuel Balmaceda la concesión gratuita de la isla Dawson por un plazo de veinte años (Decreto Supremo de 11 de junio de 1890). La misión en Isla Dawson, llegó también a un acuerdo financiero con la Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego, la mayor empresa ganadera de la Patagonia:

Aunque los reverendos padres recibían una subvención del Estado con el objeto de que recogiesen y civilizasen los indios de Tierra del Fuego, era justo que la Sociedad contribuyese con algo a este fin y se acordó que por cada indio que la Sociedad llevare en adelante a la Isla Dawson se daría a los reverendos padres una libra esterlina, por una sola vez. (*Vejámenes* 11-13)

La mayoría murió en estas estancias al poco tiempo debido a las enfermedades traídas por estancieros y negociantes europeos, y por razones que hasta hoy en día se desconocen. En palabras de Federico Echeuline: “Puro trabajo nomás, puro trabajo nomás. Así se hicieron ricos ellos, a

costillas de los paisanos; se hicieron millonarios (Chapman 67). También recurrieron a la estancia de los Bridges, exmisionero anglicano convertido en empresario (Bascope 2010: 184).

El sinfín de vejámenes que sufrieron los pueblos originarios del lugar, fue expuesto por el diario *El chileno de Santiago* por medio de escritos anónimos titulados: “En Magallanes los indios fueguinos y los salesianos. Cacerías de indios, escenas de sangre”, publicado un viernes 8 de noviembre de 1895. O, “Una raza que se extingue. Grandes escándalos en Magallanes. Tráfico de indios en Punta Arenas”, publicado un sábado 9 de noviembre de 1895. Se abrió un proceso judicial en 1895 para investigar al respecto.

El sumario judicial da cuenta por medio de testimonios de la crueldad de los hechos. No fueron considerados los testimonios de indígenas –convenientemente– por falta de intérpretes, pero podemos apreciar el testimonio de trabajadores y dueños de estancias. Pese a la evidencia de los testimonios, se dictaminó la inocencia de los colonos avalando la tesis de la defensa propia⁶ contra la barbarie, apelando a tomar medidas para disminuir los excesos de la defensa: “Para investigar los hechos denunciados, habrá indudablemente de contribuir a hacer desaparecer o al menos disminuir los excesos a que pueda llevar la defensa de la propiedad en su lucha inevitable con la barbarie que, por desgracia, aún existe en aquellas apartadas regiones” (*Vejámenes* 405-406).

La compañía fundada por José Nogueira y Sara Braun promovió el rapto de numerosos indígenas. El más conocido secuestro fue el de un grupo de selk'nam en la Estancia Caleta Josefina, situada en Bahía Inútil. Uno de los trabajadores declara:

⁶ En la página digital del Museo de Magallanes, podemos acceder al sumario original titulado “Vejámenes a pueblos originarios de Tierra del Fuego registrados en sumario de 1895”. En www.museodemagallanes.gob.cl.

Recibí órdenes del Gerente de ella, el Señor Moritz Braun de tomar cualquier indio que encontrara en el campo alambrado donde están las ovejas y lo remitiera a la Isla Dawson. Obedeciendo a esta orden hace cinco meses más o menos una partida de ciento sesenta indios pretendieron romper el alambre de los cercos por cuyo motivo me dirigí yo acompañado de Jacobo Nielsen, N. Matsen, N. Mc Leod y Gregorio Prado armados todos de rifles e hicimos un rodeo, los acorralamos y los trajimos al galpón de la hacienda. En la resistencia que opusieron para someterse fue muerto uno de los indígenas sin poder designar yo la persona que lo mató. (*Vejámenes* 41)

Estuvieron apresados quince días en un galpón, y luego el gobernador Manuel Señoret ordenó su traslado a Punta Arenas, en el buque "Huemul". Fríamente, como si fueran cosas, en Punta Arenas se repartieron niñas y niños indígenas entre las familias para el servicio doméstico, y envió al grueso de los adultos a los aserraderos, mientras que el resto deambuló por la ciudad en condiciones míseras: “La situación actual de los indios en esta población es de lo más miserable e infeliz, pues pululan por las calles, medio desnudos y muertos de hambre pidiendo de limosna carne y hasta robando, para satisfacer su necesidad, animales enteros” (83-85).

Este punto da cuenta de otra de las consecuencias de este proceso colonizador en particular, una capa más fina sobre lo sucedido: la esclavización de los indígenas para el servicio doméstico y las estancias, el abandono a aquéllos que no “servían” relegándolos a una forma de vida terrible y el secuestro y violación de las mujeres. Una mujer llamada María Engracia Oyarzún testimonia en el sumario haber visto

una escena bastante triste motivada por la entrega de uno de esos niños a Doña Ángela Adrián viuda de Ballester; que ésta, acompañada de un sargento de policía apellidado Manzo, llevaba a su casa una niña indígena como de cuatro a cinco años de edad y que la madre de esta misma niña seguía tras de ellos llorando y haciendo demostraciones de dolor, tales como arrojarse al suelo y herirse las piernas. (Bascopé 2010: 186)

La colonización ovejera promovió, junto con la violencia de la ocupación territorial, la demanda de mujeres por los hombres solteros, por lo que el secuestro femenino se naturalizó: “De nuevo en la estancia Springhill, un tal Macdonald acuchillaba a todos los que podía atrapar, viejos o jóvenes, hombres o mujeres, excepto cuando encontraba alguna joven *squaw* que quisiera para sí, la poseía y después la degollaba” (190).

Ante la peligrosidad que generaba el secuestro, la idea del comercio sexual comenzó a asentarse en el lugar, y también la idea de violación fue contemplada incluso como una estrategia civilizatoria. El 24 de noviembre de 1899, Manuel Cabral, diputado en ese entonces de la Cámara argentina propuso que, para acabar con la barbarie, era necesario llevar gente a Tierra del Fuego para generar una cruce racial:

Su propuesta de civilización-por-violación, a falta de un diseño preciso, acabó practicándose de hecho en los territorios australes. Numerosos fueron los hijos de lo que se llamó matrimonios “a la fueguina”, y mucha fue su importancia para la antropología y la historia posteriores. (211)

En menos de veinte años, los colonizadores lograron ocupar los campos de Magallanes, Santa Cruz y Tierra del Fuego. La Sociedad Explotadora del Fuego fue la sociedad ovejera más importante, su dueño, José Nogueira, obtuvo en 1890 de parte del Estado chileno 1 millón de hectáreas. Posteriormente, tras la muerte de Nogueira, el yerno de Nogueira, Mauricio Braun, logró el apoyo de la casa comercial británica Duncan, Fox & Co.: es un punto clave dentro de la historia de la Patagonia. En 1910 ya era dueña de 974.096 hectáreas tanto en Chile como en territorio argentino, sumando tres millones de hectáreas (Bascopé 2008: 21).

Ya con los parajes vaciados después de las matanzas y con el apoyo de las elites chilena y argentina quienes tenían intereses económicos, la Patagonia era contemplada como un desierto que no debería ser civilizado sino industrializado de la mano de una obra estacionaria y por medio de la última tecnología proveniente de Inglaterra, la cual estaba en su apogeo tecnológico y político.

La matanza necesitaba un vacío político para actuar de manera impune en los nuevos territorios conquistados e industrializados. La Sociedad Explotadora generó un verdadero imperio donde el gobierno chileno y argentino no intervinieron hasta mediados del siglo XX, donde ni la vigilancia policial, ni la asistencia médica, ni las vías de comunicación, ni las aduanas se contemplaron, todo con el fin de generar una soberanía aparte. (27)

1.4. Respaldo epistémico y construcción simbólica: la justificación del etnocidio ocurrido en Tierra del Fuego

La construcción de la nación en Latinoamérica y el rompimiento del orden colonial fueron procesos que utilizaron mecanismos tales como la literatura, la educación y los símbolos patrios para ser difundidos con el fin de establecer un relato identitario, unificar la nación y dejar fuera lo que no estaba dentro de lo establecido. Este modo de legitimar este relato-nación fue necesario para hacerlo prevalecer en el tiempo y lograr su establecimiento de la mano de los propulsores; pequeños grupos ligados a una elite en la que, si bien muchos presentaban ideas libertarias respecto a la colonialidad, lo indígena resultaba ser un problema ya que, en su diversidad respecto a la cultura hegemónica ya instalada en estos parajes, representaba un peligro tanto territorial como económico (Bello 6-7).

Ya a finales del siglo XIX, cuando la nación chilena era una realidad, los pueblos originarios aún representaban un problema sobre todo para los colonos que continuaban llegando a las prometedoras tierras de Chile y Argentina, Tierra del Fuego. Estos colonos deseaban cumplir sus sueños modernos de establecer nuevos negocios y explotar la tierra a fuerza de trabajo humano para lograr el ansiado enriquecimiento, el capital, y finalmente establecer de la mano de los seres *evolucionados* la fórmula exacta de su humanidad: orden y progreso.

Para llevar a cabo los vejámenes ocurridos en Tierra del Fuego existió un respaldo epistémico que justificó los horrores y permitió seguir adelante con la campaña capitalista de

modernización. Se elaboró un discurso de parte de los colonos y del Estado que promovió el ocultamiento de la matanza perpetrada. Estos discursos surgen tanto del periodismo, la historia y la literatura con bases filosóficas y científicas que sustentan con su autoridad los hechos ocurridos. Podemos rastrear una de sus principales matrices en el llamado discurso racalista que defendía la tesis de la inferioridad de los indígenas o salvajes por medio de estudios biológicos. Ya a inicios del siglo XX, sin embargo, el racismo científico comenzó a ser sancionado por la academia europea, por lo que se buscaron otras teorías que resultaran cómodas a la hora de abordar la relación con la otredad desde occidente y la práctica de la colonización: “se recurrió a la retórica darwinista en materia de políticas poblacionales, apelando a la inevitable y próxima extinción de la "gente salvaje". La idea de minoridad de los indios, permitió justificar diversos mecanismos en vistas de separar y no sustentar el papel de la iglesia, impulsando la tesis de la extinción de los selk'nam” (Nacach 74).

De esta manera, a partir de la idea de la supervivencia del más fuerte coherente con la teoría darwinista, se asumió que los selk'nam habían muerto principalmente de enfermedades y no por los asesinatos perpetrados ni por los cambios socioculturales, apuntando a que no tuvieron la capacidad de adaptarse y sobrevivir; es decir, estaban ante una raza más débil (75): “Por consiguiente, si consideramos cada especie como descendiente de alguna forma desconocida, tanto la forma madre como todas las variedades de transición habrán sido, en general, exterminadas precisamente por el mismo proceso de formación y perfeccionamiento de las nuevas formas” (Darwin, *El origen* 7).

Este postulado de Darwin puede interpretarse, y se interpretó de manera teleológica, para favorecer las prácticas colonizantes de quien se sustenta como raza superior. Es un discurso que calza y justifica muy bien los modos de operar de la hegemonía: si no te adaptas a lo establecido,

sucumbes. No está demás mencionar que Charles Darwin estuvo en Tierra del fuego entre 1826 y 1836. En el *Diario* de su viaje respecto a su visita podemos encontrarnos con declaraciones como estas sobre a los fueguinos:

Sus horribles rostros estaban embadurnados de pintura blanca; sus pieles eran sucias y grasientas; el cabello enmarañado; las voces, discordantes, y sus gestos, violentos. Al ser tan repugnantes cuesta creer que sean seres humanos y habitantes del mismo mundo. Hay quienes se preguntan qué placeres puede ofrecer la vida de ciertos animales inferiores; pero ¡cuánto más razonable sería hacer la misma pregunta con respecto a estos bárbaros! (Darwin, *Diario* 305)

Podemos observar en las declaraciones de Darwin un evidente rechazo hacia lo que está observando y una postura específica respecto a cómo deben ser los comportamientos humanos y culturales. Podemos observar que Darwin se manifiesta a partir de una jerarquía donde se reconoce como parte de una raza más evolucionada y superior, que observa esta otredad como algo inferior e increíble. Si bien estas declaraciones no sustentan en sí mismo el etnocidio, si podemos observar una actitud, una mirada peyorativa respecto a lo que observa, lo cual refleja ciertas relaciones culturales específicas con la otredad.

Los periódicos de la época del etnocidio en la Patagonia, uno de ellos *El Magallanes*, avalaban las matanzas de manera descarnada: “en último caso, hágase una campaña de exterminio contra los indios adultos y déjese los niños a cargo de los salesianos. [H]ay circunstancias en que la cruz no produce efecto; adóptese, pues, la espada y el rifle, pero es preciso concluir con esto” (Bascopé 2010: 185).

También existieron formas más solapadas para promover un discurso racista. Este relato homogéneo fue propulsado por las llamadas *intelligentsias* “principalmente por los historiadores de las elites del país, transmisores de una idea de nación asociada a la construcción de imágenes y representaciones etnocéntricas sobre los pueblos indígenas” (Bello 3).

En el periodo de 1850-1920, los discursos científicos y filosóficos más promovidos en América Latina fueron los que iban de la mano con la teoría evolucionista y positivista, relatos que respaldaron de buena manera posturas racistas hacia los indígenas (Bello 3). Estos relatos epistémicos se encargaron principalmente de establecer padres de la patria, geografía y delimitación territorial, el origen de los habitantes de la nación y el lugar de los indígenas en ella: bárbaro o héroe mítico, existente solo en los libros como en el caso de *La Araucana* de Ercilla, estrategia que vendría a resolver el problema de su inclusión/exclusión (13-14).

Benjamin Vicuña Mackenna, reconocido por sus discursos liberales, era uno de los que aborrecía a los indígenas ya que no calzaban dentro del proyecto moderno de nación, además de que los mapuche en este caso, eran subversivos, y, por lo tanto, un problema:

Que el indio (no el de Ercilla, sino el que ha venido a degollar a nuestros labradores del Malleco y a mutilar con horrible infamia a nuestros nobles soldados) no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización porque sólo adora todos los vicios en que vive sumergido, la ociosidad, la embriaguez, la mentira, la traición y todo ese conjunto de abominaciones que constituye la vida del salvaje. Se invoca la civilización en favor del indio y ¿qué le debe nuestro progreso, la civilización misma? Nada, a no ser el contagio de barbarie con que se han inficionado nuestras poblaciones fronterizas, por lo que la conquista del indio es esencialmente, como lo ha sido en Estados Unidos, la conquista de la civilización ¿Y por qué podría ampararse

al indio que vive tendido de barriga aletargado con el vapor de sus chichas y que solo se agita al nombre del pillaje? (cit. en Bello 14)

Si bien en este ejemplo se refiere a los mapuche, al exaltar lo sucedido con los indígenas de Estados Unidos podemos pensar que existe un juicio general y homogeneizante respecto a lo que significa lo indígena en una nación en progreso para Vicuña Mackenna. Pero, de hecho, durante las fiestas patrias de 1873, en ese entonces el intendente de Santiago, Benjamín Vicuña Mackenna montó la Exposición del Coloniaje en el Palacio de los Gobernadores (actualmente oficina de Correos en Plaza de Armas). En tal exposición:

junto con obras de arte, muebles, tapicería y objetos religiosos, se exhibió a dos hombres y una mujer fueguinos que *El Mercurio* de Valparaíso presentó como ‘caníbales’ capturados por el gobernador de Punta Arenas, Óscar Viel. La nota afirmaba que uno de los cautivos se había comido a ‘un contraamaestre y tres marineros de una goleta que encalló y naufragó’ y que, estando en Santiago, comenzó a sentirse mal y pidió un ‘niño crudo o asado’. En los días siguientes se informó que el hombre empeoró y que cuando las autoridades lo iban a llevar al hospital ‘sus compañeros se resistieron llorando a que lo separasen de él. Los otros dos cautivos también enfermaron gravemente. (Albert, párr. 4)

Podemos observar en el actuar y las declaraciones de Vicuña Mackenna –aparte de su evidente insensibilidad y discriminación con los pueblos originarios de Chile–, la idea del trabajo y progreso, la explotación del mundo por medio de la fuerza de trabajo humana para lograr la evolución de la civilización.

Esta postura podemos rastrearla en ciertos discursos epistémicos específicos: el liberalismo económico, el positivismo y el evolucionismo del siglo XIX. “Desde la historia, la literatura, la crítica cultural y la sociología se ha resaltado la importante recepción de estas corrientes de pensamiento entre los intelectuales liberales y la *intelligentsia* en América Latina” (Bello 14).

El pensamiento del filósofo francés Auguste Comte, a principios del siglo XIX, fue uno de los más influyentes de la época, incluso en América Latina. El llamado positivismo planteaba principalmente la idea de orden y progreso por medio de las ciencias positivas y el desarraigo de la metafísica y ontología imperante en la filosofía de la época, que solo intentaría internarse en el misterio, que para Comte es irresoluble, por lo que solo habría que abocarse a los hechos prácticos. Este pragmatismo que intenta cambiar el paradigma filosófico de la época con su afán clasificatorio llega a la homogeneización de la “humanidad” al llevar a cabo un ejercicio que la clasifica en tres razas únicas, por ejemplo, catalogando a la raza negra como inferior y a la blanca como superior (Comte 8).

La idea de orden y progreso evolutivo sería una característica universal de la humanidad y este progreso estaría completamente desligado del politeísmo. La salida del politeísmo se reflejaría en las sociedades industriales, donde la intervención humana es fundamental, al contrario de la perspectiva teológica, donde lo sobrenatural es patente y tiene una influencia directa en los sucesos de la vida.

Comte considera como sociedades atrasadas, por ejemplo, a los doctores politeístas de la India: “[I]os antiguos sabios habían creído que nunca podrían prescindir de mandamientos religiosos, como lo piensan todavía los doctores politeístas de la India, por ejemplo, en cuanto a la mayor parte de las prácticas higiénicas” (44).

La idea del hacer humano, del trabajo humano específicamente, sería ley universal de la humanidad. En este discurso radican ideas homogeneizantes y absolutistas al referirse a leyes universales, pese a que el mismo discurso positivista plantea rehuir de las verdades absolutas debido a la existencia del misterio que es indescifrable (Comte 13). Este misterio nos llevaría a la posibilidad de analizar solo las ideas prácticas. La idea de la enciclopedia entonces y de la clasificación es propia del positivismo, métodos que servirían para resguardar este conocimiento práctico y evolucionar respecto a lo ya plasmado en la página, pero este método caería en el establecimiento de cuadraturas que cercenarían justamente diferentes tipos de saberes como es el caso de las culturas otras.

Herbert Spencer, otro de los pensadores influyentes de la época, plantea la idea de una civilización en progreso desde la barbarie, ligada a la divinidad encarnada por figuras de poder. Ejemplifica este estado de barbarie con tribus de Fidji (4) y la devoción que profesan a sus autoridades sociales, instaladas como absolutas. Spencer apela al futuro de las libertades de comercio que esperan al mundo civilizado, las cuales promoverían la individualidad y libertad de los ciudadanos, y un Estado que estaría en función de ellos, y no al revés, lo que sería el reflejo de una sociedad civilizada.

En el texto de Spencer *Primeros principios* podemos observar constantemente la alusión a las tribus como un ejemplo para demostrar su teoría. Hay una cosificación y una homogeneización de lo tribal que sirve como argumento para demostrar qué es la barbarie: un estado más infantil de la humanidad; y quienes la conforman están desprovistos de desarrollo intelectual y deben ser superados (9). Esta ejemplificación por medio de lo tribal desconoce otros saberes presentes en estas culturas otras, y genera un relato único respecto a lo *tribal*, por lo tanto, un relato hegemónico.

También podemos observar en Spencer un afán por catalogar el conocimiento asociando la inteligencia al orden de estos saberes. La clasificación al igual que en Comte, sería entonces el modo de operar para que la Humanidad pueda acceder a los saberes, sin avistar el peligro de la homogeneización. De esta manera se asume como pueblos primitivos a la diferencia cultural y se tipifica a los indígenas como en un estadio inferior de evolución en comparación a las sociedades occidentales e industrializadas.

A partir de estos cimientos epistémicos de la época, se genera la construcción de los imaginarios respecto a qué es un indígena. Una construcción acorde a las necesidades de la nueva nación y sus esferas sociales, culturales y económicas. Ahora, con las nuevas teorías evolucionistas y positivistas retratadas anteriormente, se pasa ya no a un racismo naturalizado, sino que científico:

La biologización de las diferencias raciales otorgará argumentos que darán respaldo científico al proceso de racialización. Además de la clasificación basada en la idea de las razas inferiores y superiores, echará mano a un conjunto de doctrinas y nuevos conocimientos científicos, tales como la geografía, el clima, la alimentación, la anatomía humana y la organización social, conocimientos alimentados por el ensanchamiento de las fronteras mundiales, el colonialismo y el avance del capitalismo mercantil e industrial del siglo XIX. (Bello 18)

Uno de los historiadores más ejemplares al respecto en nuestro país, fue el emblemático Diego Barros Arana. En 1884 publica *Historia Jeneral de Chile*, libro fundamental para muchas generaciones de intelectuales del país. Su obra generó un sistema simbólico que hasta hoy en día prevalece, incluso instituyendo un modelo educacional que durante toda su carrera estuvo interesado en enseñar a los más jóvenes (Bello 16). Ya en el primer tomo de *Historia Jeneral* se puede observar su idea racial homogénea respecto a los indígenas chilenos a los cuales divide entre

indios araucanos o chilenos y los fueguinos. Según su teoría la mayoría de la población chilena estaba compuesta por descendientes de sangre europea pura o por mestizos entre blancos e indígenas, los cuales mantenían principalmente las características “físico y morales” del hombre blanco, estableciendo que la población indígena en la época era menor a los 450.000 y que vivían en un territorio reducido (Bello 20). Según su perspectiva evolucionista, la geografía tenía que ver con los grados de civilización, considerando a los indígenas fueguinos como los menos civilizados del mundo, pertenecientes a una barbarie primitiva, los cuales eran groseros, flojos y estúpidos. El historiador llegaba a la siguiente conclusión: “Los indígenas de Chile eran más abyectos, más groseros y degradados en razón del mayor rigor del clima y de la mayor esterilidad del suelo que habitaban. Así pues, desde la región insular, la barbarie va en progresión con la más alta latitud hasta llegar hasta su último grado en las islas vecinas al Cabo de Hornos” (Barros 37-38).

Podríamos indicar entonces que Barros Arana es un ejemplo del papel fundamental de parte de los discursos epistémicos, en este caso desde la historia, para construir y dar forma a un Estado-nación hegemónico que buscaba homogeneizar la raza, la cultura, la economía y buscar legitimación (Bello 2) a partir de una perspectiva occidental basada científicamente en las teorías preponderantes de la época: evolucionismo social y positivismo.

La idea de Estado-nación llevada a cabo en el siglo XIX en Chile como una sola entidad buscaba la homogeneización y la instalación en el poder de un solo grupo étnico: los blancos a partir de una idea de superioridad y de capital (Bello 5). En esta estructura no existía cabida para los pueblos indígenas y si existía alguna posibilidad para ellos, esta era integrarse de una manera simbólica y subalterna, obligados a aculturarse –más allá de la imposibilidad que significa este acto–, utilizando el etnocidio a modo de civilización. La construcción de este relato supuestamente feliz se ha llevado a cabo a través de los medios de comunicación, la educación escolar, la

academia, la música, la literatura, entre otros, con el afán de unir en un solo discurso a un solo país compuesto por una sola raza, propulsando en los casos más extremos, el afán de exterminio hacia la otredad. Tales son los casos de las llamadas pacificaciones o conquistas, cuando los territorios indígenas se vuelven espacios de interés para instalar capital y el nuevo sistema económico (8).

Todo este desbaratamiento, esta catástrofe cultural en la zona, terminó por autorizar estrategias de exterminio, como lo analizamos anteriormente, y también la idea, que surge a fines de los años sesenta del siglo XX, de “desaparición” de los selk’nam puros, representados por uno que otro anciano o anciana “integrados al segmento más depauperado de la sociedad occidental” en reemplazo de la negación de lo indígena (Aguilera 164-170). Es una victoria más para el mundo civilizado, una tragedia para algunos antropólogos de la época que, aparte de la tristeza de los hechos, ven la pérdida de los que podrían ser el vestigio de los principios de la humanidad, cosificándose nuevamente como objeto de estudio a lo selk’nam, más allá de las buenas intenciones.

1.5 Martín Gusinde (1886-1969)

En 1929 quedaban menos de cien selk’nam, según registros del sacerdote y antropólogo polaco Martín Gusinde, creador de un monumental registro donde profundiza en la interesante tradición mística selk’nam, obra refutada en algunos puntos por Chapman (21), justamente para hacer emerger un punto de vista omitido por Gusinde: lo femenino en la estructura social selk’nam, eje

central de los estudios de Chapman, punto de vista también cuestionable que revisaremos más adelante.

Martin Gusinde fue un sacerdote polaco de la Congregación del Verbo Divino nacido en 1886. Dedicó toda su vida a la antropología: estudió a los mapuche, yamánas, kawéskar y selk'nam en el territorio chileno, y por el mundo a los pigmeos twa y bambuti del Congo, los yupa de Venezuela, los ainos de Japón y los papúes de Nueva Guinea. Entre 1918 y 1924 realizó cuatro expediciones a Tierra del Fuego donde documentó un minucioso y monumental estudio sobre los selk'nam por medio de la escritura, la fotografía y el fonógrafo. Demoró más de cuarenta años en terminar su investigación al respecto.

Fueguinos. Hombres primitivos en la tierra del Fuego (de investigador a compañero de tribu) (1951), se llama uno de los libros donde recopila sus abundantes estudios. Gusinde es uno de los actores más importantes –si nos referimos al estudio antropológico desde la vereda occidental– de la cultura selk'nam. Y es acá donde entramos de lleno a uno de los temas más importantes a la hora de abarcar el enfrentamiento entre el uno y el otro, a grandes rasgos, entre una cultura y otra: la configuración de la otredad por medio del discurso.

El primer capítulo del libro de Gusinde se llama “¿Nos interesan realmente los salvajes?”. Este título de por sí nos lleva a categorías instauradas por un pensamiento occidental que catalogaba como salvajes principalmente a los pueblos originarios de los territorios que invadían. Es desde esta perspectiva que nace el famoso postulado del antropólogo francés Levi-Strauss después de las guerras mundiales “¿quién es el verdadero salvaje?”. A pesar de estas etiquetas problemáticas, en *Fueguinos, hombres primitivos de la tierra del fuego*, Gusinde realiza justamente una crítica a las caricaturas generadas respecto a la otredad por los etnólogos de la época, en este caso lo *indígena*: [aquellos] para quienes la profesión de etnólogos constituye un terreno apropiado para desahogar en ella su ilimitada fantasía, sin preocuparse de su deber a la verdad histórica, han dibujado de

palabra y gráficamente una repugnante caricatura de los primeros representantes de nuestro género (*Fueguinos 2*).

El testimonio de Gusinde se establece entonces como una defensa de *los indios fueguinos*, dado que era *natural* en esa época, menospreciarlos.

Gusinde relata que vivió con los selk'nam dos años y se refiere a ellos como *mis indios* (*Fueguinos 2*), agregando: “Pero nadie crea que quiero recompensar su manifiesta preferencia para conmigo con una descripción de color de rosa. No necesito acudir a exageraciones, pues encontré en ellos tantos rasgos de nobleza y tantas cosas con sentido, que no hacía falta inventar nada” (*Ibid.*).

A continuación, Gusinde realiza una especie de genealogía de la etnología, intentando rastrear la semilla violenta que estaba sembrada en el contexto de los selk'nam y su matanza.

Con la categórica calificación de “Bárbaros” llamaban presuntuosamente griegos y romanos a todos los pueblos contemporáneos que se encontraban sin civilizar, teniéndose por muy superiores a ellos. De acuerdo con este general concepto, se presentaba a los pueblos extranjeros como ridículos seres fabulosos, provistos de las más inverosímiles deformaciones, atribuyéndoles los más horripilantes usos y las más repugnantes costumbres; se les llegó a considerar como muy cerca de los animales. Hasta el humano Platón (427-347 a. d. J. C.) los creyó indignos de incluirlos en su Estado ideal y utópico; el gran médico y viajero Galeno (130 hasta aproximadamente 205 a. d. J. C.) afirmaba que eran tan merecedores de figurar en sus escritos como los bueyes y los cerdos. El Emperador Valentiniano prohibió, bajo pena de muerte, el casamiento entre romanos y bárbaros. Los romanos los tomaban en consideración solo cuando los podían emplear como guerreros y someterlos a la esclavitud. (*Fueguinos 6*)

Luego de adentrarse en las perspectivas griegas y romanas, Gusinde comienza a analizar el proceso comercial posterior entre árabes, Indonesia y los viajeros alemanes indicando que en este hito existía una disposición para adquirir más de la otredad, para abrirse a otras culturas e incorporar modos de vidas diferentes, y que, nuevamente, desde el *descubrimiento* por parte de Portugal de las Indias Orientales, y el descubrimiento de los españoles del Nuevo Mundo (6) en el siglo XVI y XVII se potencia una fuerte discriminación hacia los indígenas:

De nuevo volvieron los europeos a considerarse tan superiores a los indígenas descubiertos en lejanas tierras, que fue necesario un Breve del Papa en el que se declaraba a todos auténticos hombres y que, como tales, los tomaba bajo su protección. De importancia capital para los indígenas de América es considerada la Bula del Papa Paulo III, en virtud de la cual los conquistadores y misioneros los habrían de tratar como “veros homines, fidei catholicae et sacramento- rum capaces. (*Fueguinos* 8)

Acá podemos observar que, si bien existe una defensa de parte de Gusinde a los pueblos originarios, despliega la idea de que la Iglesia Católica generó la salvación de los indígenas. Sin bien este punto no deja de ser cierto, la Iglesia Católica promovía la conversión de los indígenas a su fe, generando la enajenación cultural de los pueblos originarios, instalando como verdad absoluta su visión del mundo espiritual y práctico. Aun así, podemos observar que en el relato de Gusinde existe una creencia en la igualdad entre humanos más allá de su color, cosmovisión y estructuras sociales diferentes.

Luego explica que, a partir del siglo XIX de la mano de la Ilustración, comienza una re-mirada de los pueblos no europeos, específicamente de los pueblos indígenas, dado que la Ilustración ensalza estos modos de vida, aunque a veces cae en la caricatura. Tal es el caso por ejemplo de Rousseau en *Emilio o la educación*, donde enaltece la manera de criar de los indígenas peruanos,

específicamente el modo en que le dan libertad de movimiento al recién nacido, en oposición a la costumbre inglesa/francesa, entre otros, de amortajar a los recién nacidos.

Acá Gusinde sitúa un cambio respecto a la actitud occidental hacia los *bárbaros*, por lo que se inicia entonces el establecimiento de los fundamentos de la etnología definiéndola como una disciplina que: “[t]rata de exponer, con arreglo a postulados científicos, el desarrollo del espíritu humano y la actividad externa del hombre influida por dicho espíritu en la vida de los pueblos. Pone sobre el tapete el desarrollo espiritual de la humanidad desde sus comienzos, tratando de investigar la esencia, fundamento y devenir de todas las formas de cultura” (*Fueguinos* 9).

En esta definición podemos captar un afán universalista que se explicaría a partir del motor fundamental de las investigaciones de Gusinde: la búsqueda de un mundo espiritual monoteísta que uniría a todos los pueblos *primitivos*, por tanto, a toda la cultura humana desde sus cimientos. Desde esta perspectiva, podemos observar un afán de homogeneización y universalización:

Mientras tanto se fué reconociendo en las explicaciones de la mitología salvaje de los pueblos indogermanos que la creencia predominante era la del dios del cielo y poco después siguió el descubrimiento de la misma creencia en otros pueblos primitivos de todas las partes del mundo. En vista de que actualmente esta creencia en un dios único –sin duda alguna la forma más pura y elevada de religión- se ha demostrado que se encuentra en posesión de las más antiguas tribus de genuina cultura primitiva, queda bien patente que al principio de la humanidad existe ya la veneración a un único Ser Supremo y precisamente por ello no puede explicarse como testimonio o resultado de un largo desarrollo de formas religiosas incompletas. El pensamiento religioso de los fueguinos, como tantas otras de sus cosas, constituye en la actualidad un resto de los primeros tiempos del género humano; dicho pensamiento pone claramente de manifiesto cómo ha comprendido la humanidad primitiva a su Dios Supremo y cómo se han comportado con El. (*Fueguinos* 319)

Entre pueblos cultos y pueblos salvajes fueron catalogados los pueblos del mundo por la etnología occidental, sustentada en el rastreo de la escritura y no escritura, el cultivo y no cultivo de la tierra. Sin embargo, Gusinde invita a poner en cuestión esta perspectiva. La agricultura sería entonces la característica de un modo culto, es decir, cuando existe la técnica para sacar el máximo provecho a los recursos naturales: la noción de producción.

Bajo un punto de vista más general, se clasifican estos últimos de la siguiente forma: en el grado inferior se encuentran los pueblos salvajes con economía derivada de las recolecciones de cosechas. En las necesidades más importantes para la existencia humana. en la adquisición del alimento, están sometidos por completo a la naturaleza que les rodea. Recogen, mediante cosechas de productos vegetales y por la caza de los animales libres que tienen al alcance de la mano, todo lo que la naturaleza les ofrece, sin que hayan empleado para ello la más mínima aportación de trabajo. Cuando quieren procurarse materiales para vestido y vivienda, para armas y utensilios también se ven sometidos exclusivamente a los dones espontáneos que les ofrece la naturaleza. Es cierto que esos pueblos recolectores, justamente considerados como los más primitivos, utilizan también el fuego y se sirven de muchos instrumentos. Ahora bien, semejante manera de comportarse es propia de seres dotados de un espíritu, que lo eleva sobre los actos puramente instintivos de los animales, esto es, del verdadero estado salvaje. (*Fueguinos* 10)

Este punto cuestionable ya que es demasiado delimitado respecto a lo qué es la cultura y no ahonda en la profundidad de las cosmovisiones de pueblos otros, donde la relación con la naturaleza es distinta a la noción de producción, es un aspecto que pone en cuestión Gusinde. Tal es por ejemplo el caso de los selk'nam que no llevaban a cabo la crianza de animales para enriquecerse, sino que tomaban de la tierra al guanaco, ballenas varadas, zorros, setas y aves para subsistir (Chapman 140).

Nos parece que el término “producción” no es aplicable a la actividad de la caza, recolección y pesca porque la única transformación que se opera sobre el objeto es quitarle la vida, en la fauna o en la flora. Marx (1983: I, 133-4) se refiere a minería, caza, pesca etc., como “industrias extractivas” para contrastarlas con todas las demás industrias y distingue los objetos de aquéllas como dados por la naturaleza, de las “materias primas” que son “ya filtradas por un trabajo anterior. (Chapman 144)

Ahora bien, Gusinde se pregunta, ¿efectivamente un progreso en las técnicas para sobrevivir genera un progreso en otros ámbitos de los seres humanos, tales como la espiritualidad? Respondiendo: “Dicho en pocas palabras: Al general progreso económico de la humanidad corre siempre paralelo una desvalorización de sus más apreciados valores espirituales y sociales” (*Fueguinos* 15).

Acá podemos vislumbrar una crítica al modo de operar del mundo moderno y capitalista de la época. Ante este panorama, Gusinde genera una postura crítica que se basa en una genealogía de la cultura de Occidente, intentando demostrar el error que se comete al denostar a pueblos diferentes. “También los pueblos salvajes poseen cultura y disponen de bienes culturales” (*Fueguinos* 16). Gusinde no cree que un pueblo pueda carecer de cultura, y que la cultura solo sea de los “elegidos”. Gusinde abre entonces casi a principios del siglo XX la perspectiva respecto a lo que es cultural, aportando en las investigaciones esta problemática. Investigaciones que cambian ya paradigmáticamente con los aportes de Raymond Williams en occidente y otros en la década de los cincuenta del siglo XX.

El valor etnográfico según Gusinde radicaría entonces en que estos pueblos *salvajes* representarían un documento vivo para hallar las distintas fases originarias que también constituirían los inicios de los pueblos que están en la cúspide de la civilización (*Fueguinos* 17).

En este sentido, Gusinde redonda en el error sistemático de los discursos epistémicos propiamente occidentales del siglo XX; generar una especie de museificación de lo otro: “Hay que darse mucha prisa para ello, pues la corriente impetuosa del europeísmo husmea los más ocultos rincones de la tierra y los más apartados refugios de muchos pueblos, hasta hoy puros, amenazando sus características etnológicas con ridículas transformaciones y con su completa desaparición” (*Fueguinos* 19).

Si bien podemos notar que Gusinde está lleno de buenas intenciones, no es ajeno a un modo de operación violento. Primeramente, se refiere a pueblos puros. La idea de pureza racial configuraría en la práctica, una postura cerrada respecto a la situación de los descendientes de estos pueblos arrasados. En este sentido la museificación de lo otro para aportar a la cultura civilizada, implicaría el utilitarismo del ser humano otro, antes que una verdadera reflexión abierta sobre la catástrofe de los procesos etnocidas. Además, podemos observar en las investigaciones de Gusinde, un afán por demostrar una hipótesis única: la idea de la existencia de un solo Dios que se comprobaría por medio de estos pueblos originarios de la raza humana, y su culto a una deidad única.

Sin embargo, Gusinde genera un trabajo de denuncia muy importante:

En los círculos americanos y europeos no existía una opinión muy favorable sobre los fueguinos. A partir del año ochenta del pasado siglo, habíase esparcido por los pocos escrupulosos estancieros y buscadores de oro, una serie de noticias tendenciosas acerca de los fueguinos, con las que querían justificar como legítima defensa sus actos criminales y sus premeditadas matanzas contra los “peligrosos salvajes”. [D]urante la detallada preparación para mi viaje al lejano sur, fui advertido por muchas personas del peligro que para mí representaban los “antropófagos” que allí vivían...Con mi penosa y callada investigación, llegué a descubrir un nuevo horizonte para la historia de la cultura: el inmenso valor espiritual de los fueguinos, hasta ahora tan injuriados como poco conocidos. (*Fueguinos* 20-22)

Y justamente si pudiéramos establecer un objetivo principal en la obra de Gusinde, este sería el afán por comprobar la *humanidad* de los selk'nam, su estatuto de ser humano, un punto muy conmovedor visto desde nuestros tiempos. La idea de que no lo son se aprecia en los relatos científicos de comienzos del siglo XX y anteriores, y va de la mano con los escritos de Darwin, autor paradigmático de las ciencias occidentales de la época. Los selk'nam eran reconocidos como hombres mono, construcción infundada por el darwinismo:

Según se deduce de sus ligeras y ocasionales observaciones, se han presentado los fueguinos a la mayoría de los viajeros de tiempos atrás, por su indómita y salvaje apariencia, de una manera tan extraordinariamente repulsiva, que han visto en ellos al “hombre-mono personificado”, y los consideraban como seres que no habían evolucionado lo suficiente del verdadero estado animal. Más que ningún otro ha contribuido Charles Darwin (1809-1882) a la general expansión de esta falsa hipótesis. Partió de la fundamental consideración que hombre y mono son idénticos o parecidos en muchas características y que dicha coincidencia sólo puede explicarse con referencia a un común punto de origen. (*Fueguinos* 23)

Gusinde desmiente esta asociación entre los selk'nam y los monos, planteando que “los antepasados de las actuales razas humanas estaban capacitados con las mismas facultades espirituales que nosotros, encontrándose tan sensiblemente separado del animal como lo estamos nosotros mismos en el día de hoy (*Fueguinos* 28).

Otro objetivo que podemos rastrear en la obra de Gusinde, es su intento por demostrar el profundo mundo espiritual de los fueguinos, y la creencia de estos en una sola deidad, lo que comprobaría la existencia de un solo Dios universal. La cúspide de su teoría sería el descubrimiento

del supuesto monoteísmo de los yaganes de Tierra del Fuego, quienes creían en un dios único señalado por Gusinde como dios Xolas o Cholas, un hallazgo que lo llevaría a tener un reconocimiento mundial dentro de la disciplina etnológica.

El antropólogo chileno Jorge Pavez, indaga principalmente en el modo de operar que tenía Gusinde para obtener el conocimiento específicamente sobre los fueguinos, y también en la posición que ganó el sacerdote en la antropología mundial gracias a sus estudios ligados al monoteísmo:

A principios del siglo XX, los etnógrafos esparcidos a lo largo y ancho del mundo colonizado han colectado muchas evidencias que cuestionan desde varios flancos el modelo evolucionista tyloriano. A la crítica de Andrew Lang, se suma la del padre Schmidt en los seis volúmenes de su *Der ursprung der Gotesidee*, publicados entre 1926 y 1936. En esta suma monoteísta, el hallazgo de Gusinde de “un ser supremo libre de caracteres mitológicos” entre los fueguinos adquiere un importante rendimiento. (64)

Es entonces este punto de vista el que posiciona a Gusinde dentro del panorama etnológico europeo, lo cual el antropólogo chileno Pavez cuestiona por medio de la investigación principalmente de las metodologías utilizadas para llegar a estas aseveraciones. Pavez cuenta que Gusinde obtuvo la información de la existencia de Cholas o Xholas (supuesta deidad única yagán) a través de la información de dos mujeres yaganes que se vieron presionadas en parte por su situación económica, lo que nos lleva a un punto interesante ¿Cuáles son las prácticas para obtener la información que constituirá el trabajo científico? ¿Cuáles serían las partes en este caso de la operación etnográfica de Gusinde?

Mientras que la narrativa iniciática de la etnografía está destinada a legitimar la extracción y “conquista” de los documentos secretos de la cultura (el “tesoro espiritual”) y reforzar así su posición en un sistema colonial mundial de producción y acumulación científica (división internacional del trabajo); la dimensión dialógica de la representación etnográfica no puede entenderse sin analizar las formas de intercambio y prestaciones a las que deben acceder los etnógrafos en su relación con los informantes de la cultura que quieren representar. (Pavez 73)

Esta discusión nos adentra en los problemas del método, que, con un afán geométrico, tiende a calzar las hipótesis para lograr ciertos resultados. Entender entonces a la etnografía como una operación con diferentes capas, y no solo centrarnos en su literatura, ayuda a generar un pensamiento crítico respecto a cómo se obtienen los conocimientos y si estos son los apropiados para establecer saberes. Tal es el caso por ejemplo de los niños y niñas indígenas que menciona Pavez:

En un trabajo sobre el sacerdote Gustavo Le Paige, hemos documentado la importancia de los niños de san Pedro de Atacama no sólo como informantes y mano de obra barata para el trabajo de excavación arqueológica, sino también como agentes de propagación de la soberanía misionera, cautivos del poder disciplinario e instrumental de la arqueología, y agentes de trasmisión de la evangelización, la que parece ir junto a contratos de intercambio con el misionero arqueólogo, contratos por los cuales se compran y venden objetos fetichizados y mano de obra infantil. (78)

En el texto de Gusinde podemos encontrar una comparación entre un cráneo selk'nam y un cráneo del hombre de Neandertal (*Fueguinos* 34) comparación para sustentar la proveniencia antigua y su parentesco con los primeros humanos. Podemos hablar en este punto de un racismo

científico, de una catalogación científica: “En nuestra exposición se consideran “hombres primitivos”, genéticamente aquellas razas que revelan sus características primitivas como herencia biológica” (*Fueguinos* 38).

En sus descripciones podemos encontrar justamente este racismo científico, cuando se refiere a características de las razas “poco desarrolladas”: “Como es corriente en las razas poco desarrolladas, predomina en ellos una singular proporción entre el desarrollo del tronco y las extremidades: las piernas son relativamente cortas en relación a su gran tronco, y los brazos resultan siempre demasiado largos en proporción al tamaño del cuerpo” (*Fueguinos* 44).

Además, cita un pasaje del testimonio de Darwin en la Patagonia, y posteriormente justifica el horror de Darwin al observar a los yamánas, planteando que son seres horribles y sucios. “La lisa tersura y suave redondez que nos encontramos en los rostros jóvenes, que nos parecen casi satinados y bruñidos, borran de momento el recuerdo del de los desagradables rostros de los mayores y nos acostumbra un poco a tanta fealdad” (45).

Todos los aspectos vistos en cuestión, abren el debate respecto a sopesar la educación que hemos recibido a partir de textos establecidos canónicamente, no por esto anulando el trabajo de Gusinde, a conciencia de que era un hombre de su época y valorando su gran trabajo, sino que también observando sus fallas con el fin de ampliar nuestros saberes sobre los pueblos originarios y buscar nuevas formas de relacionarnos epistémicamente hablando.

1.6 Martín Gusinde y Keyuk Yantén

A continuación, algunas apreciaciones de Keyuk respecto a las investigaciones de Gusinde, ligadas principalmente a la idea de desaparición de los selk’nam la cual sería el motor que le entrega

una característica de urgencia a las investigaciones del sacerdote. Keyuk nos habla también de las nociones que se deben tener antes de acceder a la obra de Gusinde, refiriéndose principalmente a los filtros lingüísticos y a las confusiones que generan las conclusiones del antropólogo por su establecimiento de un dios supremo en las creencias de los fueguinos.

¿Puedes contarnos tu apreciación sobre la investigación de Martín Gusinde respecto a lo selk'nam?

Gusinde creía que los selk'nam eran un pueblo destinado a desaparecer. De hecho, su gran obra, los tres tomos dedicados a los selk'nam y su mundo material y espiritual, justamente fueron hechos con urgencia por la persecución y genocidio. Los selk'nam intentaron mantener su estructura social, pero debían escapar de su haruwen por la persecución, por lo tanto, transgredían el haruwen de la otra tribu a la que entraban. Entonces, además del genocidio, existían guerras intertribales, ya que no se estaban respetando los códigos ancestrales.

Los selk'nam tenían que huir, estaban en un contexto de persecución, pero, cualquiera fuera la razón, el haruwen era algo sagrado. Sí o sí se tenía que respetar, seguir el protocolo, etc. Entonces Gusinde en este contexto, sumado a las enfermedades y las guerras intertribales, aseveraba que los selk'nam iban a desaparecer. De hecho, cuando él va a Tierra del Fuego, tenía un conteo, no me acuerdo cual es el número, pero había como ciento y tantas personas que vivían en la cabecera del lago, quienes eran considerados por Gusinde como los que se mantenían en estado más puro por así decirlo, porque todavía cada cierto tiempo volvían al estilo de vida nómada; es decir, trabajaban en las estancias y después volvían al estilo nómada.

Entonces estaban todos pendientes de que en algún momento el pueblo selk'nam iba a desaparecer, por lo que Gusinde hizo su trabajo con urgencia. Después fue a la Isla Carlos Gallardo, un médico argentino que publicaba más de lo mismo. Decía que los selk'nam se estaban aculturizando ya que trabajaban en las estancias y se vestían como occidentales, cierto. Esto sucedió ni siquiera en una generación porque los mismos selk'nam con los que se encontraron los blancos, ya vestían como ellos y ya trabajaban, entonces ni siquiera hubo una generación de por medio para que ocurriera ese cambio tan drástico. Y en este contexto llega después Anne Chapman.

¿Y cuál es tú opinión respecto a los métodos que utilizaba Gusinde para afirmar la existencia de un solo Dios?

La principal labor de Gusinde era desmentir que los selk'nam eran salvajes: él quería afirmar que se trataba de personas. De personas que tenían creencia, que tenían cosmovisión. Y claro, sucede que la manera en que nosotros manifestamos nuestra cosmovisión no es pública. Nosotros no hacemos ceremonias como los mapuche o los aimaras. No hacemos rituales grandes. Entonces muchos pensaban que no creíamos en la muerte, ni en el alma, ni en dios, entonces el partió desde esa premisa, para desmitificar lo que había dicho Darwin. Él habló con los kawésqar y los kawésqar hasta el día de hoy no relacionan el dios que dice Gusinde, Cholas, con su cultura. Ellos dicen que hay una palabra parecida. Probablemente Gusinde les señaló arriba y los kawésqar miraron y vieron un ave y dijeron Colas. Colas significa gaviota y no significa dios. Y Gusinde dijo: Dios.

¿Por ejemplo watauinewa en el caso de los yaganes?

Los yaganes sí reconocen a un dios único, pero no lo reconocen tampoco como imagen del dios occidental sino como una energía primigenia que siempre existió y que estuvo antes de todo. Lo mismo para nosotros. Temaukel es un espíritu, no es dios, es el padre de donde vienen todos los demás espíritus y adónde van todos los demás espíritus. Finalmente, todos tenemos una parte de dios y volvemos a dios cuando nuestra kashpi se muere, la carne se muere. Entonces Gusinde también identifico a Temaukel como el Dios de los selk'nam.

¿Cómo leer a Gusinde?

Hay que comprender que él tiene un paradigma. Él trataba de describir, de entender a los nativos, pero está de por medio el idioma: Gusinde hablaba alemán entonces ahí había alguien que estaba hablando selk'nam. Uno tiene entonces que leer con altura de miras a Gusinde porque hay alguien que le traducía del selk'nam al español, sumado a que Gusinde escribió sobre lo que hablaron en español, en alemán. Y después esa misma obra en alemán se tradujo nuevamente al español que es lo que nos llega a nosotros hoy en día. Entonces hay cuatro filtros lingüísticos, sumado al filtro cultural que tiene Gusinde. Por ejemplo, hay cosas relacionadas con la sexualidad que él omite o lo arregla con otras palabras. Tal es el caso de la historia del guanaco incestuoso. No sé si llamaría incesto a cómo se relata la historia propiamente tal.

1.7 Anne Chapman (1922-2010)

Anne Chapman (antropóloga franco-estadounidense) en los años cincuenta se encontraba investigando sobre los jicaques, chorotegas y nicaraos en Honduras cuando conoció a Annette Laming-Emperaire, antropóloga francesa que insto a Chapman a viajar a Tierra del Fuego para conocer a la “última selk’nam”, punto cuestionable que Chapman asume en una de sus entrevistas: “En realidad, no hay un último, hay varios últimos. Yo también caí en eso y dije que Lola y Ángela eran las últimas. Habían otros” (Mena párr. 7).

En 1964 la antropóloga estadounidense Anne Chapman conoce a la chamán selk’nam Lola Kiejja. Hasta los veinticinco años Lola Kiejja tuvo poco contacto con los estancieros y misioneros europeos, viviendo aún como lo hicieron sus padres y ancestros, aunque hablaba español, como el resto de los descendientes que trabajaban en condiciones paupérrimas en las estancias ganaderas. Chapman le pidió a Lola Kiejja que le permitiera vivir con ella en la reserva indígena por tres meses, para conocer más de su cultura. Kiejja acepta y Chapman, guiada en sus estudios investigativos por el profesor y famoso antropólogo Claude Lévi-Strauss, se instala en Tierra del Fuego junto a Kiejja por considerarla el último testimonio directo de la vida selk’nam que hace unos pocos años había sido aniquilada, y por ser una gran conocedora de su cultura debido a su condición de chamán. Entablaron una profunda amistad. Chapman instó a Lola Kiejja que compartiera con ella sus cantos de chamana: Kiejja accedió y la antropóloga recopiló, grabó y tradujo sus cantos con la ayuda de la informante selk’nam Ángela Loij, publicándolos en su libro *El fin de un mundo: los selk’nam de tierra del fuego* (1989). Chapman de 1965 a 1974, intermitentemente, llevó a cabo una investigación en terreno sobre los selk’nam que se puede admirar en este libro que contiene una serie de artículos publicados durante este período de tiempo,

además de la traducción de los cantos que grabó en su estancia con Kiepja; todos ligados por la denuncia del etnocidio.

Sin Chapman, no tendríamos acceso a los cantos de Kiepja.

Si bien el canto chamánico de Lola está articulado en lengua selk'nam pero reformulado producto del trance chamánico, los cantos de Kiepja traducidos o más bien interpretados por Chapman con la ayuda de Ángela Loij son un análisis comentado de los mismos que nos acercan a la cosmovisión de los selk'nam. Un trabajo único y dedicado que no puede estar desprovisto de admiración y de respeto por su labor.

A diferencia de Gusinde, Chapman no pudo presenciar los rituales ni las prácticas selk'nam ya que estas estaban públicamente desaparecidas producto de la catástrofe cultural ocurrida por los procesos de colonización. Chapman entonces a través de testimonios de descendientes va reconstruyendo la memoria selk'nam con la intención de dejar un registro sobre un pueblo que había sufrido los peores vejámenes producto de la colonización.

Chapman cuenta en uno de los artículos, que, más allá de una relación entre antropólogo en informante, entabla una amistad principalmente con las mujeres selk'nam planteando un resguardo cultural más bien femenino. Una mirada ausente en las investigaciones de Gusinde. Chapman refuerza la idea de matriarcado que existió antes de la noción patrilineal selk'nam. Punto discutible, por lo menos, así lo piensa Keyuk Yantén, argumentando que estas nociones matriarcado/patriarcado son un punto de vista sesgado a la hora de revisar los roles dentro de la sociedad selk'nam. Pero, a su vez, Chapman genera un aporte abriendo el panorama de las investigaciones anteriores.

En este libro queda también registro de unos poemas de Chapman dedicados al pueblo selk'nam, principalmente hacia Angela Loij y Lola Kiepja, generando un trabajo que además de tener un compendio de diferentes artículos investigativos –algunos ligados al análisis de orden más

duro acorde a su disciplina, otros a la crónica, y otra esfera más creativa (la poesía)—, es un trabajo híbrido que se ha catalogado como diferente dentro del llamado realismo etnográfico que comienza en el siglo XIX. Dentro de su metodología está presente la cercanía con sus informantes al igual que Gusinde. Entre sus marcos investigativos podemos vislumbrar influencias feministas respecto a la idea de matriarcado/patriarcado y su crítica a Gusinde en cuanto a la falta del testimonio femenino en sus investigaciones. Este aspecto ha sido criticado ya que sería un ejercicio que busca reconstruir y “recontextualizar el papel de la mujer selk'nam en la ceremonia hain (a pesar del “secreto” impuesto a las mujeres)” (Álvarez), por lo tanto, Chapman trabajaría con la representación de la representación desde su verdad antropológica, en el sentido de que intentaría hacer calzar testimonios que ya están cruzados por los procesos de colonización y por teorías occidentales, feministas en este caso, con el fin de explicar una diferencia cultural.

También podemos encontrar un análisis a partir de nociones marxistas respecto a la economía de los selk'nam con el afán de generar un entendimiento, un puente entre Occidente y esta diferencia cultural.

Si bien Chapman, es indiscutiblemente fundamental en cuanto a su trabajo de recuperación de los cantos de Kiepja, y evidentemente plantea una manera distinta de relacionarse con sus informantes, además de denunciar fehacientemente las atrocidades cometidas en Tierra del Fuego, inevitablemente cae en metodologías que violentan los relatos de Kiepja y su cultura, al aseverar por ejemplo que Kiepja es la última selk'nam, anulando a otros descendientes que ya no vivían como selk'nam, pero que de alguna u otra manera se sentían como tal, obviando problemáticas como la transculturación o la enajenación cultural. O a la hora de analizar los cantos bajo metodologías provenientes de la etnomusicología intentando darles un carácter universalista a los cantos chamánicos selk'nam, comparándolos con los cantos de otras culturas. Probablemente toda esta *violencia* ejercida es llevada a cabo de manera inconsciente por la antropóloga, ya que sus

herramientas y metodologías inherentemente conllevan la violencia epistémica planteada anteriormente. Aun así, el trabajo de Chapman es valiosísimo principalmente por la denuncia, y por su intento por acercarse de una manera distinta a sus informantes que no solo fueron informantes, sino que amigos.

La esfera testimonial está muy presente en el trabajo de Chapman. Un ejercicio que respalda su horror ante los hechos de sangre acaecidos sobre los selk'nam, y a conciencia de que detrás de toda esa violencia, también existió un entramado discursivo para sustentar aquella matanza⁷. Estos testimonios recaban la voz de los descendientes, quienes pueden plantear con una mirada crítica y honesta lo sucedido con ellos y sus antepasados.⁸

Lo mismo sucede con Martin Gusinde al estudiar a la cultura selk'nam y establecer, por ejemplo, de manera definitiva, que esta cultura era patriarcal, basando su relato antropológico solo a partir de informantes masculinos, dejando fuera el testimonio femenino, lo que daría cuenta de una naturalización del patriarcado, entendiéndolo como un orden universal, a partir de su propia cultura. O el hecho de tomar fotografías para retratar el modo de vida selk'nam, asunto que es fácil de poner en tela de juicio, al apreciar que Gusinde incorpora prácticas ajenas para satisfacer sus

7 “Esos hombres extraños los difamaron más tarde. Dijeron, públicamente, que los indios atacaban primero, que los indios robaban sus ovejas, que los indios mataban ganado (ganado con el sudor de sus armas prestadas y legítimamente compradas). Explicaron que los indios se mataban entre sí, porque así eran –salvajes indomables, inadaptables a la vida civilizada. Aclararon, eso sí, que los indios no eran muchos de todas maneras; que los misioneros se ocuparon de ellos. Algunos trataron de salvarlos, aunque sin lograrlo” (Chapman 87).

8 Testimonio del descendiente selk'nam, Luis Garibaldi que vivió cuando niño en carne propia los horrores del etnocidio: “Entonces los custodiaban con la policía y el ejército, en unos corralones hechos de madera y alambre. Después de ahí se lo entregaban a Monseñor Fagnano para que este los remitiera a la Isla Dawson donde tenía la misión, que ellos explotaban la isla, con aserradero y ovejas. (Fue) Una concesión que tenía Fagnano del gobierno chileno.

Han llevado cantidades de indios allí, más de tres mil indios. ¿Qué hicieron con los indios? ¿Hicieron salchichas o qué? En veinte años no puede haber terminado una cantidad de indios de enfermedad o una cosa así. Algunos tienen que salvarse. Cuando entregaron Dawson, después de veintiún años de explotarla, trajeron unos pocos indios acá (a la misión cerca de Río Grande). Pero onas no vinieron más que tres mujeres: la Paula, la Raquel y la Petronila. Fueron las únicas que vinieron acá, hombres no vino ninguno” (Chapman 69).

estudios⁹. Sin embargo, esto no anula el valioso aporte de Gusinde respecto a lo selk'nam, donde en su monumental obra existe explícitamente un cariño y una pena profunda por el actuar del hombre blanco, incluso identificándose como uno más de los selk'nam y despidiéndose con melancolía cuando debía dejar de ver a “sus indios”:

¡Con cuanta intimidad e ingenuidad se me había obsequiado en aquellas miserables cabañas! ¡Con cuanto ardor y sinceridad se habían preocupado de mí estos indígenas, perseguidos tan inhumanamente! ¡Cómo me habían hecho agradables aquellos días los encantadores niños y las ingenuas muchachas con su cándida y confiada manera de ser! A todos los tenía que dejar aquí y casi sentía horror volver a la poco cariñosa y egoísta civilización. (*Hombres* 391)

Volviendo a Chapman, una de sus líneas investigativas más relevantes es su perspectiva de género. Este punto de vista generó un saber respecto al mundo femenino de los selk'nam ya que justamente una de las críticas que realiza Chapman a Gusinde es que su trabajo se adentraba solo en el mundo masculino.

[L]os prejuicios masculinos pesan en la antropología porque pesan en nuestra sociedad. Los estudios sociales deben, a mi juicio, conceder igual valor a ambos sexos asignando al papel de la mujer la misma

⁹ “Una vez Lola se enojó conmigo. Yo le estaba mostrando las fotografías que acompañan el volumen de Martin Gusinde, *Die Feuerland-Indianer*, volumen I, *Die Selknam*, entre las cuales estaban incluidos dibujos de los espíritus *de hain*, que eran en realidad hombres disfrazados, con máscaras y con el cuerpo pintado. Al ver la primera de estas, la apartó. Se negó a mirar las otras e irritada me dijo: ‘No es para los civilizados’” (Chapman 32).

importancia que al del hombre. Si se menosprecian las actividades y la condición social de la mujer, o si se los describe y analiza sin el rigor debido, los procesos sociales son falseados (cit. en Álvarez 95).

En este sentido es sumatorio el hecho de que uno de los puntos investigativos más preponderantes de Chapman sea el universo femenino selk'nam. Aun así, es un punto discutible desde el punto de vista de Keyuk Yantén, ya que plantea que estas separaciones dualistas donde una fuerza ejerce poder sobre la otra, en este caso, lo masculino por sobre lo femenino, son concepciones occidentales aplicadas, sin mucho cuestionamiento, a otras culturas¹⁰.

En este sentido,

La investigación de Chapman enunciaba la inquietud de estudiar al otro, con el objeto de responder críticamente a la construcción etnográfica tradicional que afrontó el lugar de la mujer indígena dentro de una posición falocéntrica. A pesar de que generó espacios significativos en la traducción de la memoria cultural de los últimos selk'nam, tales narraciones fueron trasplantadas hacia otra lectura exógena: la cuestión del género. La nominación de los mitos del matriarcado (mítico) y del patriarcado (plano real) explicitó términos que no pertenecieron ni al lenguaje ni a la concepción del mundo de las comunidades selk'nam. (Álvarez 99)

Otro punto cuestionable, es que Lola Kiepja no quería que sus cantos fueran publicados dado el carácter sagrado de los mismos (Chapman 28). Keyuk nos cuenta que, a sus doce años, tuvo la oportunidad de conocer a Chapman en una conferencia e interpellarla por este punto.

¹⁰ Esta perspectiva además de las otras planteadas, serán explicitadas y profundizadas más adelante en la entrevista realizada a Keyuk Yantén.

Chapman aludió a que, si ella hubiera respetado la palabra de Kiepja, el tesoro humano que representan los cantos, se hubiera perdido. Otro punto ruidoso es que los cantos como patrimonio, quedaron a partir de la voluntad de Chapman, bajo el manejo de la fundación Ushuaia XXI pese a que la comunidad selk'nam¹¹ pidió que aquellos cantos quedaran a su nombre.

Su intención por releer una historia selk'nam que reflejara “las historias de los últimos indígenas selk'nam” genera una reestructuración personal de la historia del pueblo estudiado a fin de incorporar esta investigación en un discurso científico, por lo que se genera una descripción de la percepción de la realidad de aquél objeto de estudio generándose una interpretación de una interpretación. Este afán por la representación de lo otro en nombre del resguardo y rescate de la memoria, es paradójico en el sentido de que este resguardo estaría ligado a la sentencia por parte de la ciencia occidental de los selk'nam como pueblo extinto, lo que llevaría inevitablemente a la museificación de lo otro.

Existiría entonces una *testimonialidad simbólica* entre dos culturas diferentes. ¿Sería posible entonces generar una manera de relacionarnos que escape a la dinámica de ego cognoscente

11 Ya que el pueblo selk'nam no está reconocido por el Estado debido a las aseveraciones sobre la desaparición entregadas por las ciencias humanas occidentales, un grupo de selk'nam entre ellos Keyuk Yantén formaron la Comunidad Covadonga Ona compuesta por alrededor de 200 personas con el fin de reunir a los descendientes para ser reconocidos como una cultura viva. Para tener reconocimiento legal crearon la personalidad jurídica Corporación del pueblo Selk'nam en Chile por el rescate, valoración e identidad cultural. De esta manera pueden participar en instancias institucionales, pero no tienen derecho a voto. Para ser reconocidos, se les exige probar su ascendencia lo cual es imposible según el exdirector regional de la Conadi de Magallanes, ya que existiría un vacío de 1950 a 2018 en que no existe ningún antecedente al respecto debido a las prácticas violentas producidas por el colonialismo. Pablo Pinto, documentalista, se estaría encargando de recopilar toda esta búsqueda para generar finalmente un reconocimiento por parte del Estado chileno.

El reconocimiento del genocidio fue una moción presentada por los senadores socialistas Pedro Muñoz y Ricardo Nuñez en el año 2007. Los en ese momento senadores Andrés Chadwick de la UDI y Mariano Ruiz-Esquide de DC, “propusieron reemplazar el término ‘genocidio’ por ‘extinción’, ‘dadas las consecuencias que se podrían generar para el Estado chileno el reconocimiento de un acto de esta envergadura por medio de una ley’”. En reportaje “Ser selk'nam en el siglo XXI” en www.paula.cl.

y subalterno, en este caso, informante nativo¹², en cuanto al deseo de indagar en los saberes? Es posible generar principalmente una relación de respeto sin incurrir en la violencia, en este caso, epistémica?¹³

1.8 Keyuk Yantén sobre las investigaciones de Anne Chapman

La idea de pureza y el rótulo de último selk'nam es uno de los puntos más criticados por Keyuk respecto al trabajo de Chapman. Sus críticas se basan principalmente en sus experiencias respecto al reencuentro y la reconstrucción de su cultura que lo condujo a conocer a muchos descendientes selk'nam en Tierra del Fuego los cuales no fueron “validados” por Chapman. A partir de este aspecto Keyuk nos presenta su punto de vista sobre la idea de pureza y autoidentificación aludiendo incluso que no todo se puede resumir a lo biológico. Otro punto importante es el valor que le entrega a las investigaciones de Chapman. Si bien valora su trabajo ya que sin él incluso no podrían haber reconstruido su cultura, critica el engaño metodológico al decirle a Lola, por ejemplo, que los cantos chamánicos los borraría después de grabarlos, aludiendo también al testimonio de la nieta de Kiepja quien indica que Chapman emborrachaba a Lola y la hostigaba buscándola constantemente para acceder a su testimonio.

12 “¿Puede hablar el subalterno? Gayatri Spivak. “[informante nativo] una figura que, en etnografía lo único que puede hacer es proporcionar una información que luego el sujeto cognoscente interpretará para su lectura” (Spivak 59).

13 “La metalipsis que sustituye el respeto por la humanidad (en el sujeto) por el respeto por el objeto de una catacresis formativa, un ‘saludable’ abuso de un movimiento figurativo” (Spivak 25).

Chapman en el año 2000 vino nuevamente y encontró en la misma comunidad que vivía Rafaela Ishton a Virginia Choquintel, nuevamente catalogada como la última selk'nam. Así como la abuela Lola había sido la última chamán y la abuela Ángela Loij la última mujer que vivió como selk'nam su juventud, Virginia Choquintel ahora sí era la última selk'nam pura de padre y madre, cosa que se estipuló por mucho tiempo. Cuando se genera un paradigma de este tipo que se proyecta por tanto tiempo, es difícil sacarlo del imaginario colectivo de las personas. Pareciera ser que la pureza para ellos, antropólogos, era lo que te hacía ser selk'nam pero no para nosotros. A nosotros nunca nos preguntaron qué es lo que se necesita, qué es lo que te hace ser selk'nam. Incluso nosotros validamos gente que ni siquiera es selk'nam biológicamente, porque hay mucho selk'nam descendiente desvinculado de su origen y que no tiene interés. Quizás ellos no, pero a sus nietos e hijos en algún momento les va a llegar un despertar. Y si no les llega está bien. Y si solamente son selk'nam de sangre, no culturales, también es válido, igual son parte de nuestra comunidad. Hay gente que sin tener el origen selk'nam, llevan las prácticas, aprenden el idioma y para nosotros también son selk'nam entonces. Cuando naufragaban los barcos en Tierra del Fuego, nosotros recibíamos a los extranjeros y ellos vivían como selk'nam: aprendían a cazar, aprendían las prácticas, entonces no se puede resumir todo a lo biológico, si fuera todo resumido a lo biológico, que les espera a nuestros nietos si les mostramos que les queda tres por ciento de sangre selk'nam.

Es pensar justamente de manera opuesta a las teorías de Chapman y de Gusinde

Claro. Todo lo contrario a lo ideologizante, a la pureza racial, cuando la cultura se vive. Es como cuando nos dicen “pero si ustedes no son selk'nam, no se visten con cueros, no se pintan”.

Obvio que no porque las culturas son dinámicas y también vamos cambiando, nos vestimos como se viste la sociedad en las que estamos viviendo, lo que no quita que cuando nos juntamos tengamos nuestras prácticas, tratemos de hablar en nuestro idioma, mantengamos nuestra historias y relatos, sintamos una necesidad de volver al origen, también de viajar a nuestra tierra: aunque seamos exiliados todos sabemos que nuestra patria esta allá. Es una necesidad de vida ir a tu territorio y llenarte de energía.

¿Cuál es tu opinión sobre las investigaciones de Anne Chapman sobre lo selk'nam?

Ella estaba, si no me equivoco, trabajando con los indígenas de El Salvador. Y le dicen que había una urgencia de trabajar con los indígenas de Tierra del Fuego. Le cuentan que había conocimiento de que solo quedaba una abuela selk'nam, entonces Chapman ni siquiera se dedicó a indagar, sino que ella iba a hablar con la única abuela selk'nam según los datos que le habían entregado. Entonces ella va a buscar a Lola Kiepja.

Cuando Chapman conoció a Lola, se dio cuenta que era todo un mundo, que en realidad la abuela sabia los cantos, que vivía en la pobreza y ella se rehusaba a cambiar su estilo de vida. Ella como antropóloga vio que era como la gráfica perfecta del cambio cultural. Lola tenía la casa que le había dado el gobierno, pero ella no la ocupaba, la usaba para guardar cachureos y tenía al lado de la casa una choza selk'nam. Una choza que ocupada calamina, tenía trapos, frezadas de algodón, entonces igual se apreciaba un cambio. Y ella prefería vivir ahí.

Chapman se dio cuenta de que Kiepja tenía un gran conocimiento sobre su pueblo, se sabía los cantos. Y cuando Chapman la empezó a escuchar ella captó que estaba ante algo único. Nunca había escuchado, ella misma lo dice, cantos de tal manera, guturales, en ninguna otra parte del mundo. Entonces ese mismo año ella graba estos cantos y cuenta que a Lola le gustaba escucharse con la máquina, que reproducía después su voz y que le gustaba quedarse recordando cómo eran las cosas en su tiempo. Lola después le pedía que borrara los cantos. Porque ella igual transgredía ciertos valores ya que los cantos como son chamánicos, son cantos de linaje, son cantos familiares. No cualquiera puede cantar el canto de otro. Tampoco los cantos se pueden cantar en cualquier época del año ni fuera del contexto de ceremonia. Entonces Lola se sentía con esa responsabilidad. Chapman la engañó, le mintió, le dijo que ella borraba los cantos. Se los hacía escuchar cuantas veces la abuela quisiera y después supuestamente los borraba. Pero claro, yo conversé una vez con Anne Chapman cuando era niño y le pregunté por eso. Y me dijo, pero qué harías tú. Tengo un tesoro en mis manos y si lo borro se pierde, si sigo su voluntad, se pierde. Entonces ella paso por sobre la voluntad de Lola a cambio de entregarle un tesoro a toda la humanidad: o me hago cargo y hago su voluntad sabiendo que voy a tener una falta con todo el mundo, o le fallo a Lola. Esa era como su justificación, el problema interno que tenía Chapman.

¿Cuál es tu opinión sobre la decisión de Chapman?

Creo que hizo lo correcto en haber rescatado los cantos, en haberlos salvaguardado, pero no debió haber engañado a la abuela. Debió haberle dicho que no iba a borrar los cantos, haberle hecho entender de alguna manera la importancia de que no se borrarán los cantos. No haberla

engañado. Y lo otro, ella no debió haber registrado los cantos. Si los quería registrar debería haberlos registrado como patrimonio cultural colectivo selk'nam. Haberlos dejado para el pueblo. Pero ella los dejó para la fundación Anne Chapman y después quedaron al resguardo del instituto smithsoniano de Estados Unidos. Entonces nosotros no somos dueños de esos cantos, no podemos entre comillas hacer y deshacer con ellos.

¿Por qué crees que Chapman dejó estos cantos a la fundación?

Ella sabía que podía dejárnoslos, se le solicitó. Después Chapman volvió a trabajar con los cantos de Lola para hacer un estudio, quedó con las grabaciones, pero no sabía que significaban estos cantos. A grandes rasgos Lola le contó en cual momento se cantaba cada cual, pero hacía falta un estudio más. Entonces Chapman pidió fondos a Francia, al Instituto de Investigación para el Desarrollo para que financiaran su estudio, apelando a que Lola era la última selk'nam y que cuando ella muriera se acabaría todo. Y esto fue una noticia mundial. Hasta ese momento Chapman todavía creía que Lola era la última selk'nam.

Uno piensa que ella creía que era la última selk'nam porque tenía esta idea de la pureza de la raza y ese tipo de cosas.

El año en que ella fue a la Isla fue en 1966 cierto, posguerra mundial, nazismo, pureza racial. Ella se consiguió los fondos, pero cuando vino en el 67, Lola había muerto. Y se encontró con Angela Loij y Ángela le dice “mis dos papás son selk'nam”. Chapman se da cuenta que es pura, Loij le dice que habla el idioma y así como ella está Francisco Minkiol, Alejandro Cortez, Rosario Imperial, Pacheco, Artiaga, Luis Garibaldi. Al final todos eran mestizos, selk'nam que

habían tenido marido chilote-argentino, etc. Pero estos maridos blancos procreaban y después se iban, entonces los niños igual crecieron en una cuna cultural selk'nam por lo que hablaban su idioma, tenían sus tradiciones, pero Chapman no los validó a ellos, pero sí validó a Ángela. Y se dio cuenta que Ángela cuando oía los cantos entendía gran parte de ellos, lo que no entendía era lo que estaba en idioma de chamanes, que es un idioma especial. Lo que tú escuchas cuando Lola habla no es el idioma selk'nam. Todos creen que así sonaba el idioma selk'nam, pero no. Es un idioma especial al que accedía el chamán cuando estaba en trance. Es el idioma de los hoowin, de los antepasados. Entonces dentro de todo Ángela podía interpretar lo que Lola quería decir. Lo que hablaba en selk'nam sí lo podía traducir. Y ella podía dar más información de los cantos porque ella participó de los registros de Gusinde. Cuando Lola dice “esto es tal cosa”, Loij decía “a claro esta era la abuela de la tía de, esta familia de tal región, entonces este es un canto que traían las familias del norte, o un canto que traían las familias de tal región, de tal haruwen”. Entonces aportó nueva información.

Y como le habían dado fondos a Chapman para trabajar con la última chaman selk'nam, dijo que Ángela era la última mujer pura del pueblo. Entonces ahí hubo un cambio. Y qué es lo que pasa. Que esto a nosotros nos afectó porque creó un imaginario colectivo de que había un último, y que cuando ese último muriera se iba a acabar todo. Así se enseñó nuestro destino.

Chapman instaló este paradigma de que había un último que iba a desaparecer, que en algún momento se iba a ir. Si bien como te digo varios lo hicieron, ella dictaminó el punto final. “Cuando esta abuelita muera, se acaba todo”. Y claro, lo puso a modo de reflexión. Ella dio charlas sobre eso: cómo en pleno siglo XX un pueblo desapareció, expuso la avaricia del hombre blanco, lo utiliza como ejemplo de algo que no se podía volver a repetir.

Incluso hasta último momento, Chapman dedicó toda su vida y carrera de antropóloga en base al paradigma del último selk'nam. Su primer libro se llamó Los Onas, después participó en El fin de un mundo, después una película Los onas. vida y muerte en Tierra del Fuego, después del mismo video se sacó otro libro. Después saco un libro sobre el hain que era una relectura de los escritos de Gusinde, y al final dedicó toda su vida a trabajar de nosotros, a vivir de nosotros. Pero cuando murió Ángela en el 76 o 74 todavía vivía Minkiol, Segundo Artiaga, Garibaldi, varios, Santiago Rupatini. Pero ella no quiso continuar, claro, los cita muchas veces, pero no los validó.

Ella recogió sus testimonios, pero no siguió trabajando con ellos.

Claro. Y ellos al final yo me entere hace poco cuando fui, que hubo uno de ellos, Alejandro Cortes, que se negó a trabajar con Chapman. Porque Chapman no tenía un buen modus operandi. Él dice que ella los invitaba a beber alcohol, y que trataba de sacarles y obligarles a decir lo que ella quería escuchar.

Como te digo también los emborrachaba, por ejemplo, muchos dicen, la misma Mirta Salamanca dice que Chapman abusaba de su abuela, de la abuela Lola. Que a veces ella no quería cantar, no la quería recibir y le decía al indio que era su marido, “ya viene esta gringa acá a molestar”. Chapman era muy persistente. No respetaba ni los espacios ni los tiempos de ella.

Y tú, más allá de los filtros lingüísticos ideológicos, incluso valóricos, ¿aprecias el trabajo de Gusinde y Chapman?

Sí, a los dos. Porque nosotros somos un pueblo muy enajenado. No podríamos hablar en nuestro caso de una transculturización porque no ocurrió, no fue un proceso paulatino fue un proceso abrupto una enajenación cultural, tampoco una aculturación porque un pueblo no puede quedar sin cultura. Entonces lo que fueron nuestros abuelos y bisabuelos cortaron con su cultura porque también había una persecución, cortaron la línea de transmisión a nuestros abuelos. Y nuestros abuelos nacieron en una siguiente época de exotización desde la academia que también buscaba al último. Entonces ellos igual hicieron ese corte de transmisión, nuestros papas poco y nada saben de nuestra tradición. Si no hubiera sido por estos estudios nosotros no tendríamos ni siquiera algo con qué reinterpretar nuestras propias tradiciones culturales. Obviamente hay cosas que nosotros sabemos que no están en los libros, que nos llegaron por transmisión oral. Otras canciones que no están en las canciones de Lola Kiepja que son canciones familiares y eso es a lo que nosotros nos aferramos más. Todavía hay abuelos que hablan el idioma.

¿Cómo te enteraste de que eras selk'nam?

Lo que pasa es que mi primer acercamiento a la lengua selk'nam fue con un tío de mi mamá, tío abuelo mío. Yo la verdad era pequeño, no puedo decir que él me enseñó a hablar selk'nam porque yo a él le escuche decir frases o palabras sueltas. Yo no sé si él habrá hablado selk'nam de verdad o solamente conocía frases y palabras sueltas. Yo siempre participé en el tema indígena de niño, y un día le pregunté a mi mamá, a ver si tenía más información, porque mi mamá tiene más el fenotipo indígena tradicional, el que la cultura occidental espera de la cultura

indígena y siempre le preguntan si es mapuche y mi mamá responde que no. Yo le preguntaba si era de otro pueblo y ella me decía que no. Ella nunca se identificó como indígena y en una de esas oportunidades ella dice que mi abuelo era ona. Yo tenía ocho años, creo que ni siquiera me pasaban el tema de los indígenas en el colegio, y comencé a preguntar “¿cómo que el abuelo era ona?” Me respondían “sí, él es Julio Gómez pero le decían Julio el ona, así que yo creo que él era ona”. Y yo no entendía lo que era ser ona, si era ser como de Chillan o Talca, tampoco lo pensé yo como un pueblo indígena. Y ahí mi mamá me dice “cuando vayamos un día a la casa del tío Ramón ahí él te puede contar más sobre el tío Julio”. Y desde ese momento yo noté que había una reticencia de este abuelo, así como la tenía la mayoría de la familia; nada quería hablar del tema. “No, pero para qué quieres hablar esto, son temas antiguos que sacan. Para que quieres saber del abuelito”. Él era bien callado, sus cosas de ona las hacía solo, tranquilo. Cuando hice una relectura más de grande, supuse que mantenía prácticas. Y un día en que estaba medio enojado me hablo en selk’nam y ahí yo empecé a anotar a buscar y todo, ese fue mi primer acercamiento. Pero después el idioma lo aprendí por libros, biografías, como te digo hay mucha documentación. Mucho audio, grabaciones. Y yo reconstruí el idioma y después lo empecé a trata de revitalizar en mí mismo y ocupándolo siempre. Y me validé cuando fui a Tierra del Fuego y los abuelos me entendían. Yo podía conversar con ellos. Cuando hablé con la abuela Erminia, y ahora con los abuelos que hablan que son dos.

Te sentiste identificado

Es que claro, hablan lo mismo que uno, en realidad es un trabajo que estuvo bien hecho.

¿Y qué te llevo a esa búsqueda?

Mi identidad. Y mi identidad siempre fue mediante el idioma. Por eso te digo, el idioma es el nexo que nosotros tenemos con nuestra cultura.

Eso te llevo a querer saber sobre tus antepasados

El idioma es el reflejo de la cultura, la manifestación más grande de la cosmovisión. Entonces finalmente todo lo que tú puedes llegar a conocer de las leyendas, las tradiciones, lo puedes leer en un libro, pero no es lo mismo sino está en tu idioma. Y cuando te llega en el idioma, adquiere un sentido diferente. El idioma no solamente sirve para la comunicación, el idioma es vehículo de cultura. Te da una identidad, te conecta a un pasado, a una tradición. A un origen.

Y que te llevo a ti a decidir aprender el idioma

No fue una decisión, fue más que nada hacer caso a una necesidad de vida, no fue como que yo decidí. Lo tomé como parte de mi vida. No te puedo decir que tenía una estructura. Era lo que aprendía mientras también creaba: hacia poemas y canciones para poder aprender y acordarme.

Y tú como selk'nam ¿qué es lo que esperas del Estado chileno? ¿O cuáles son las problemáticas o las reivindicaciones que quieren resolver?

Nosotros estamos en una disyuntiva. Porque nosotros somos un pueblo que tiene doce mil años, incluso más. Nosotros somos un pueblo atemporal, pero según los registros arqueológicos nosotros podemos rastrear nuestro pueblo hace doce mil años en la Patagonia como familia recolectora y diez mil años en Tierra del Fuego también como familias recolectoras y cazadoras. Y nos mantuvimos así casi con las mismas técnicas, obviamente con evolución en la técnica de herramientas, hasta el siglo pasado, entonces, pedir que un Estado de 200 años nos venga reconocer a nosotros igual es un poco paradójico, un Estado que se forjó en nuestra tierra y no al revés. Sin embargo, después de haberlo conversado y todo hay cosas de las cuales el Estado de Chile se tiene que hacer cargo. Hay una deuda histórica. O sea, no puede quedar impune que un Estado plenamente conformado haya hecho cesión de territorio a estancias ganaderas con habitantes, territorio donde habitaban personas. Licitó que hubiera caza de personas, que hicieran despoblamiento y el Estado de Chile también dio el permiso para que se instalaran misiones salesianas a sabiendas de que eran perjudiciales para nosotros; foco de enfermedades, trabajo forzado, violaciones, vejámenes, que era más la gente que moría que la que vivía en esas misiones y aun así alargó las licitaciones. Entonces también no basta con hacer un documental que se ganó un premio de cine y televisión para decir y declarar de que Chile dio permiso para que se fueran trece selk'nam a los zoológicos humanos. Hay que hacerse cargo de ese tipo de cosas. Ahora Tierra del Fuego es prácticamente privada por los mismos estancieros, por los descendientes, los mismos estancieros que nos dieron muerte siguen siendo los dueños de la tierra. Ahora hay un lugar sagrado que a nosotros nos queda que es Lago blanco ahí mismo al lado hay un proyecto

turístico funcionando que es el de Papahuanaco, que al final la gente que se va a ir a vivir allí es gente que tiene las lucas para poder levantar el proyecto turístico, no para nosotros que somos gente pobre a nivel monetario, no a nivel espiritual ni cultural. Entonces necesitamos denunciar todo esto, necesitamos que nos reconozcan. Si el Estado nos reconoce sería un gran paso porque no podemos denunciar si el Estado de Chile dice que no existimos.

Nos están negando nuestro derecho a la existencia. Nuevamente se pasa a llevar un derecho humano fundamental.

Ejerciéndose entonces más violencia

A la existencia, a la autoidentificación, porque ya somos mestizos y por ser mestizos no tenemos derecho a identificarnos como selk'nam. Y lo otro, si nosotros queremos perpetuar nuestra cultura, perpetuar nuestra lengua, también necesitamos apoyo, apoyo de lucas de infraestructura entonces ahí también hay otro derecho del cual también hay que hacerse cargo: el derecho a la educación, el derecho lingüístico que solamente lo vamos a lograr cuando nos reconozcan como tales, porque ¿cómo vamos a estar nosotros manteniendo una lengua sino existimos? ¿Si supuestamente la UNESCO no sigue haciendo trabajos dice que el idioma se extinguió en el año 76? Si bien, bajo nuestro pensamiento no deberíamos validarnos ni dejarnos validar por un Estado que nos ha tratado de esta forma, si ellos nos reconocen va a ser igual una lucha ganada ya que podríamos denunciar todo este tipo de vejámenes y finalmente acceder a todos los derechos que nos merecemos como pueblo por existir. En esa parada estamos en este momento.

Cuál es el material al que has accedido para educarte e indagar en tu cultura

Personas; mi mamá, la abuela Lala, Mirta salamanca, los registros del abuelo segundo Artiaga, Francisco Minkiol. Libros; Gusinde, Chapman, Carlos Gallardo, Tonelli, entre otros. Lingüistas; Elena Najlis. Desde la antropología escritos de Bascope que ha hecho toda una interpretación respecto a los vejámenes del pueblo selk'nam, Carlos Vega historiador regional. Del abuelo Bernardino Pantoja que tiene 93 años y vive en Río grande. Rafaela Ishtón fue muy importante. Cuando la reserva indígena que estaba en la cabecera del lago Fagnano se organizó en el año 90, falleció Rafaela Ishton.

Rafaela Ishton negó su proveniencia selk'nam toda su vida. “Viví toda mi vida negándome, pero no quiero morir sin decir que soy selk'nam”, decía. Entonces ella viajó y fue a Buenos Aires y luchó por los derechos indígenas selk'nam, territoriales y todo. En los 90, un año después que ella murió, se organizó la comunidad indígena selk'nam Rafaela Ishton. Entonces el proceso fue previo al de nosotros en Chile. Porque ellos quedaron en el territorio. Nosotros en el lado chileno hablamos de un exilio. A los niños se los sacaban a las mujeres, se los llevaban y terminaban viviendo en Punta Arenas. Había niños que los daban en adopción, que se los llevaban a Valparaíso, a Talcahuano, entonces muchos niños se los llevaron tan pequeños que crecieron desvinculados sin saber nunca que eran selk'nam. Entonces es una memoria que igual se está construyendo todavía. Hay mucha gente que ve la foto de su abuelita y es selk'nam. Y yo siento la cultura, escucho los cantos y me remecen. Es parte de mí. Hay una memoria genética que se remece y yo he conversado con personas que se sienten selk'nam, y les pregunto de dónde vienen. Y me dicen “mi abuelita es originaria de Valparaíso y la inscribieron a los 10 años y era adoptada”, entonces hay historias que se van construyendo y que se condicen unas con otras. O “mi abuelito

llego a Puerto Montt pero lo inscribieron recién cuando se fue a casar. Nunca tuvimos su inscripción, no sabemos de dónde era originalmente, pero él era alto moreno” y así se van uniendo los relatos orales.

Con quien me recomendarías conversar sobre tu cultura

De allá con la abuela Lala. Maria Eulalia Maldonado. Nancy Macías de acá. Ella fue de las que removieron su memoria. Ella es hija de selk'nam. Es una mujer alta morena y ella sufrió discriminación toda su vida. Ella estudio en Punta Arenas en las salesianas y siempre fue discriminada y le hicieron saber que era india. Pero ella decía “los que me adoptaron eran huilliches, chiquititos, bajitos, yo no era como ellos”.

CAPITULO 2. REFLEXIÓN SOBRE LA VIOLENCIA: OTROS SABERES Y LO INFINITO

Considerando todos los argumentos y datos referidos anteriormente, podemos concluir que la violencia es el tema que predomina en la relación entre los selk'nam y el Estado chileno. La historia de la *civilización* en el continente americano costó sangre. Un costo que hoy en día aún repercute en nuestros pueblos originarios. Tal es el caso de los mapuche en el sur de Chile; así lo demuestra la usurpación de tierras utilizadas hoy en día por forestales y represas extranjeras, el asesinato de Camilo Catrillanca y el supuesto suicidio de Macarena Valdés¹⁴. Lo mismo ocurre con los selk'nam al sur austral del mismo país y la usurpación territorial que llevó al asesinato humano, cultural, y a su *extinción* del mapa, postulado entregado principalmente por la antropología e historia, pese a que hoy en día es un pueblo que aún lucha por ser reconocido por el Estado¹⁵. Ya a nivel continental, se puede leer la misma lógica tras el caso de Berta Cáceres¹⁶, activista lenca asesinada en Honduras, entre otros muchos ejemplos latinoamericanos.

Intentar rastrear los motivos que producen la violencia hacia la otredad resultaría estéril si la entendemos como una característica inherente a los seres humanos. Esta perspectiva sería un argumento esencialista que impediría efectuar una crítica al respecto. En cambio, pensarla como

14 Revisar noticia “Macarena Valdés, una víctima de la defensa ambiental en Chile” del sitio web www.radio.uchile.cl; “El caso de Macarena Valdés: “¿Homicidio o suicidio?” del sitio web www.theclinic.cl e “Informe de perito de la Corte Penal Internacional demuele tesis del suicidio de Macarena Váldes” en www.radio.uchile.cl.

15 Revisar noticia “Comunidades selk'nam buscan ser el décimo pueblo reconocido por Ley Indígena” en www.radio.uchile.cl

16 Revisar “Berta Cáceres: tribunal de Honduras halla culpables a 7 hombres por el asesinato de la ambientalista” en www.bbc.com

un modo de actuar humano que se sustenta en un sistema/mundo donde los discursos de las ciencias físicas y humanas tienen un rol fundamental al producir conocimiento y, por lo tanto, son el sustrato de las formas de relacionarnos dentro de una sociedad, nos lleva a la posibilidad de cambios y abre la pregunta, ¿simplemente el mundo se caracteriza por una fuerza de oposición donde el conquistado sucumbe ante el conquistador?

Es necesario entonces indagar en la estructura que propulsa esa violencia ejercida, buscar la posibilidad de otras formas de relacionarse con la otredad y, por lo tanto, con los saberes. En cuanto a la violencia, se hace necesario pensar su organización, sus partes y su fin¹⁷, el entramado tras esta maquinaria detentada principalmente por el poder (hegemonía), y que radica principalmente en las maneras de pensar respecto a la otredad con el fin de justificar la acumulación de capital, afianzando un modo único de vivir la vida. ¿Son posibles otras maneras de relacionarnos?

Estas acciones de violencia hegemónica se sustentan en discursividades que en su momento potenciaron a las empresas colonizadoras. En un principio fue el relato religioso, luego, a finales del siglo XIX reinó el discurso científico como patrón ideológico. Se trata de discursividades utilizadas por una hegemonía que intentaba establecer su perspectiva no solo por medio de la sangre, sino que, por medio de la ideología, la religión, y ciertos discursos de las ciencias humanas. Para comenzar a rastrear y comprender los cimientos de estas operaciones de violencia, es necesario indagar en la fuente de ciertas discursividades, pues ello nos permitirá avizorar la posibilidad de otras maneras posibles.

17 La violencia puede ser analizada desde múltiples perspectivas y disciplinas. En nuestro caso ahondaremos en la violencia presente en las discursividades que generan material epistémico, por lo tanto, material para ser difundido y enseñado debido a su carácter profesional.

La afirmación de verdades absolutas ha sido una de las características de estas discursividades de la violencia, las cuales han prevalecido incluso en las mentes más críticas de occidente durante el siglo XX. Tal es el caso, por ejemplo, de la etnología que, pese a sus aportes, bien puede ser pensada como un ejercicio de centralización cultural (Derrida 273), es decir, Europa situándose como cultura de referencia frente a las demás culturas del mundo. Este eurocentrismo ha generado el despojo de las prácticas culturales de los pueblos originarios del mundo por medio del asesinato, la esclavización, y la subalternización. Se trata de aspectos que han prevalecido en Latinoamérica, no solo en las personas evidentemente pertenecientes a algún pueblo originario, sino que también en los descendientes de esas etnias ultrajadas que devinieron sujetos de ciudad, los cuales, en su mayoría, pertenecen a los estratos sociales más bajos, viéndose mermado su derecho a educación, vivienda, salud y salario digno¹⁸.

Estamos tratando con un entramado hegemónico construido en sus discursividades y acciones a partir de la lógica de los conquistadores, del imperialismo, donde prevalece la competitividad y la anulación de lo otro a partir de la idea de una supremacía racial, monetaria y política. La sangre está en los suelos de los diversos territorios conquistados en el nombre de la supremacía racial, religiosa y del capital, pero también está en los libros, en las letras, en el acto cognitivo de clasificación y catalogación. Definir lo otro para conocerlo y clasificarlo, es violencia. Más allá de los beneficios de estas operaciones para el avance y acumulación del conocimiento, la violencia es también discursiva. La discursividad occidental y su matriz filosófica, detenta desde sus cimientos griegos la luz, lo apolíneo, el conocimiento, la idea de verdad. Pero, ¿quién utiliza y establece esta verdad?

18 Revisar “Casen sobre Pueblos Indígenas evidencia amplia desigualdad salarial”. En www.radio.uchile.cl

Esta indagación no postula que la violencia solo ha estado presente en el relato occidental. Pero es Europa la que prevaleció y mantuvo la lógica del imperialismo, hoy en día detentada por Estados Unidos y países aliados, de los cuales algunos son imperializados también.

La hegemonía sigue operando a partir del escarmiento y exterminio de lo otro, y pareciera ser inocente preguntarse respecto a la violencia en tiempos donde todo apunta a la continuación de las guerras. Podemos vislumbrar cierta esperanza en los movimientos ciudadanos de los cuales hemos sido testigos en el siglo XXI, procesos que se venían arrastrando de antemano, de siglos anteriores, tales como la igualdad humana más allá del color de la piel y cultura a la cual pertenezcamos; la diversidad sexual e identitaria (las personas transgénero aún son víctima de violencia), el veganismo y el antiespecismo, otra veta que conmueve la manera de relacionarnos con nuestro entorno. Aun así, todavía podemos ser testigos de conflictos bélicos, y el caso más emblemático es el conflicto en Palestina, pueblo ultrajado por Israel, pese a las experiencias de dolor de una nación que hoy en día es una de las mayores aliadas de Estados Unidos, el país prometeico que por antonomasia representa en su constitución los miles de años de violencia a partir de la idea imperial.

Buscar entonces una especie de genealogía de la violencia en el relato de las ciencias humanas del siglo XX, alimentado por la filosofía primera principalmente, que sustentaría el modo de operar occidental frente a la otredad cultural, nos lleva a un relato que configuraría las operaciones de sangre en nombre de un supuesto bienestar mundial, de un supuesto bienestar del individuo.

El relato de las ciencias humanas occidentales, evidenciaría una violencia desde la fuente misma de la filosofía, la cultura griega, que sostendría el *relato* del pensamiento occidental por lo menos desde el siglo XX hacia atrás. Las estructuras fundamentales de las políticas occidentales que han sido ejercidas de manera violenta, se sustentarían en un imaginario violento que subraya una supremacía por sobre culturas diferentes; *la otredad*. Señala el filósofo Jacques Derrida en *La escritura y la diferencia* (1989):

Incapaces de responder a lo otro en su ser y en su sentido, fenomenología y ontología serían, pues filosofías de la violencia. A través de ellas, toda la tradición filosófica en su sentido profundo estaría ligada a la opresión y el totalitarismo de lo mismo. Vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posesión técnico-política. (124)

Esta relación entre luz y poder; el sentido apolíneo de la cultura y su producción, el control político y jerárquico (modelo que acostumbramos a utilizar) y la neutralización de lo otro es parte de un relato occidental impuesto que naturalizamos a la hora de desenvolvemos en la cotidianidad. Un relato poco cuestionado fuera de la dinámica de las ciencias humanas y las academias, que nos lleva a pensar que no hay una manera distinta de relacionarnos, de percibir el mundo y de vivirlo. La relación paradójica entre luz (autoconocimiento, acercamiento al conocimiento) y poder (acceso al conocimiento, utilización del conocimiento, regulación del conocimiento, producción del conocimiento) ha creado un imaginario que respalda, al menos ideológicamente, mecanismos de violencia sustentados en estas filosofías de la violencia del totalitarismo.

La violencia que estaría imbricada en estas discursividades, ha sido pensada y desarrollada por intelectuales pertenecientes a la tradición occidental y que, por motivos históricos; vivieron en carne propia la violencia de este proceso. Tal es el caso de Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas.

Quizá parece absurdo utilizar a tales autores en esta investigación, sobre todo si tiene que ver con los cantos de la chamán selk'nam Lola Kiepja y la revisión de los hechos etnocidas concretos ocurridos en Tierra del Fuego a finales del siglo XIX. Pero, justamente, esta parte de la investigación trata de pensar por qué estos relatos fueron más bien sepultados. Por qué conocemos, desde Latinoamérica, una vastedad de relatos míticos, por ejemplo, de la cultura griega, y no de nuestros pueblos indígenas. Esta condición radicaría y estaría ligada a los motores violentos detrás de las operaciones etnocidas, pues el canon cultural de una u otra manera está ligado al poder. Ahora bien, estos autores, aunque pertenezcan y manejen a cabalidad la tradición cultural occidental, se caracterizan por indagar y problematizar este entramado cultural. Desmantelan y se interesan en estas estructuras justamente por su experiencia ante los procesos de colonización. Recordemos que Jacques Derrida era argelino, una de las colonias más importantes de Francia, y sufrió en la infancia la expulsión de su colegio por su origen nacional entre otros acontecimientos traumáticos; Emmanuel Lévinas por su parte, era lituano de origen judío, y fue apresado en un campo de concentración en donde la mayoría de su familia fue asesinada. Dedicó su vida a reconstruir el pensamiento ético después de la Segunda Guerra Mundial.

La intención de esta investigación no es *aplicar* estas teorías al contexto selk'nam, sino más bien preguntarnos por la violencia sustentada y alimentada por un constructo discursivo que anularía la otredad. La intención entonces es utilizar estos principios teóricos para reflexionar sobre la violencia propia de los procesos colonizadores, la idea de supremacía cultural, la producción de violencia por medio de la producción discursiva.

Esta investigación plantea que la violencia de la colonización, el dolor del despojo cultural por medio de la sangre, la tortura y la humillación, la herida colonial, une a seres humanos pertenecientes a diferentes culturas. Los autores que trataremos, son intelectuales que piensan en y desde la tradición occidental: indagan en ella y la cuestionan desmantelando su estructura con el fin de plantear nuevas formas de acercarnos a los saberes. Manejar a cabalidad la tradición cultural hegemónica resulta ineludible si la motivación es evidenciar procesos violentos dentro de las discursividades ligadas a un canon cultural que ha predominado producto de las invasiones geográficas imperiales. Ahora bien, este aspecto no quita cierta violencia que podría existir en el ejercicio de intentar desmantelar la cultura hegemónica con el fin de proponer nuevas formas de relacionarnos; paradójicamente existe la imposibilidad de la ausencia de violencia en el mismo hecho del planteamiento de nuevas formas y en el ejercicio podríamos llamar elitista de trabajar con discursividades accesibles solo para quienes manejen el campo epistémico. Podemos vislumbrar otro tipo de acercamiento a los saberes, por ejemplo, en las investigaciones de Silvia Rivera Cusicanqui quien plantea un pacto de confianza entre dos sujetos que se retroalimentan a partir de los testimonios autobiográficos respecto a los hechos acontecidos en sus realidades culturales, generándose un proceso más significativo y que sobrepasa la objetividad, diluyendo de esta manera la dialéctica dentro de las metodologías de las ciencias humanas occidentales caracterizadas por un ego cognoscente y otro pasivo (Cusicanqui 4).

Los autores latinoamericanos que revisaremos también tienen un manejo profundo de la tradición cultural occidental por ser característicamente sujetos que pertenecen a países colonizados, y porque profundizaron sus estudios en academias extranjeras europeas principalmente. Manejar entonces el canon cultural hegemónico es la única manera de desmantelar su sentido para proponer nuevas formas de acercarnos a los saberes, nutridos muchas veces por

perspectivas que han sido relegadas al anonimato por los saberes oficiales. La intención no es desplazar y satanizar a la cultura occidental, sino evidenciar sus fallas y de esta manera ir hacia un camino donde los saberes se aúnen y sumen.

Ante este panorama procederemos a establecer una búsqueda de algunos de los motores propulsores de la violencia, a modo de indagar en la discursividad tradicional occidental proponiendo que esta contendría en sus albores epistémicos una violencia solapada hacia la otredad.

2.1. Totalitarismo cultural

Uno de los cuestionamientos más preponderantes del siglo XX desde la filosofía y otras áreas de las llamadas ciencias humanas, ha sido criticar la tradición respectiva y sus estructuras, a modo de que sea posible repensarlas.

Podemos rastrear ya estos cuestionamientos en Friedrich Nietzsche a finales del siglo XIX, en su crítica a la metafísica y al cristianismo; en la Teoría Crítica de inicios del siglo XX y la Escuela de Frankfurt; en los Estudios Culturales a mediados del mismo siglo impulsados por Raymond Williams; y en los estudios decoloniales en Latinoamérica iniciados en los años 70’.

La *naturalización* de un centro en las estructuras discursivas (Jacques Derrida) y la subrepticia violencia de este acto (Emmanuel Lévinas), la arbitrariedad de las estructuras culturales (Raymond Williams), e incluso lingüísticas (Ferdinand de Saussure), y la arbitrariedad del género sexual (Simon de Beauvoir), son cuestionadas por una serie de intelectuales que observan cómo

estas estructuras y su funcionamiento son absolutamente convencionales, y que en su rigidez se adaptan favoreciendo a quienes detentan el poder (hegemonía). Buscan en cada caso entonces, dismantelar este *modus operandi* del discurso –la estructura por antonomasia–, para dar cuenta de la violencia que significa esta inamovilidad del centro discursivo.

Revisaremos a continuación algunos acercamientos de estos filósofos que alumbrarían la genealogía de una violencia discursiva que sustentaría una violencia hacia la otredad, en cuanto se superpone una cultura por sobre la otra.

2.2 Solipsismo: el Mismo y el Otro

“Si se pudiese poseer, captar y conocer lo otro, no sería lo otro. Poseer, conocer, captar son sinónimos del poder”
(Lévinas 125).

Muy criticadas han sido las ideas sobre la remoción de las verdades absolutas en el siglo XX, en el sentido de que este acto volvería al pensamiento líquido, efímero, y no generaría ningún tipo de convicción, sobre todo en el área política.

Por el contrario, esta investigación plantea que la puesta en cuestión de estas verdades absolutas es una convicción profunda política y éticamente hablando. Es la negación hacia el asesinato y todas sus variedades: etnocidio, genocidio, pena de muerte, guerras. Porque la decisión

de asesinar a la otredad, conlleva en sí misma la determinación de una verdad absoluta: una verdad por sobre la otra, ya sea por un supuesto bien mayor; una verdad política, moral, racial.

El asesinato ha estado patente a lo largo del relato histórico del mundo, a conciencia de que el relato que ha prevalecido es el occidental. Dentro de este relato, podemos encontrar al asesinato como parte fundamental de los hechos históricos, justamente porque sería parte fundamental de la política. Si nos enfocamos en los hechos colonizadores, específicamente el que nos atañe en esta investigación, podemos observar a partir de los datos provenientes de las ciencias humanas y de los testimonios de los descendientes selk'nam que el asesinato ha sido el eje central de los hechos acontecidos. No solo asesinato de sangre, sino que también cultural.

En este modo de operar hacia la otredad, existiría según las teorías de los filósofos Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas, una génesis conductual, una enseñanza que promovería subrepticamente este comportamiento humano: la filosofía occidental y sus partes. El conocimiento ha tenido el rol de *formar* a los seres humanos. Y la fuente de este conocimiento desde una perspectiva historiográfica, ha sido la filosofía. “Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia” (Lévinas 70).

De la cuna de la filosofía (Grecia), además del relato romano/cristiano, provienen las estructuras escolares, universitarias, cívicas, que han acogido sus preceptos, y han formulado y educado nuestra manera de relacionarnos con el mundo y la otredad ya que sería el canon cultural. Esta manera de desenvolvernos en el mundo intrínsecamente cargaría con un componente de violencia en el sentido de que estas filosofías serían principalmente filosofías del solipsismo: “la totalidad de la historia de la filosofía se piensa a partir de su fuente griega. [S]implemente, los

conceptos fundadores de la filosofía son en primer lugar griegos y no sería posible filosofar o pronunciar la filosofía fuera de su elemento” (Derrida 110).

Esta fuente originaria, volvería a la filosofía un ejercicio que tiene sus propias reglas estipuladas a partir de una tradición perteneciente a una cultura en particular. Es decir, no se puede pensar la filosofía y sus partes sin tener en cuenta su pertenencia cultural. De todas formas, la misma ha sido aplicada para dar puntapié al ejercicio de pensar el mundo en general, produciendo modos de acercarse al conocimiento, como es el caso de la epistemología, y relegando el ejercicio de pensar el mundo solo a la disciplina occidental filosófica, donde la totalidad del ser tan central en las discusiones filosóficas, sería un ejercicio del solipsismo que generaría un imperio del Mismo, donde lo Otro sería anulado junto a sus formas de pensar el mundo.

El filósofo Emmanuel Lévinas en su libro *Totalidad e infinito* (1971), plantea que la ontología sería por antonomasia el imperio del Mismo. El estudio del ser promovería la libertad con la cual el Mismo se identifica, y alienaría al Otro en la búsqueda de su verdad particular. En este punto la teoría por la cual se manifiesta la ontología renunciaría al Deseo metafísico, es decir a la exterioridad. Metafísica según Lévinas que se basa en un Deseo por lo Otro, por lo que está afuera; Deseo que nunca alcanzará esa exterioridad pero que continúa desinteresadamente (66). La metafísica entonces, constantemente remitiría a lo Otro. Un Deseo sin satisfacción (58) que está dispuesto a morir por lo invisible (59).

Para Lévinas, la teoría presente en la ontología estaría mal cimentada, ya que la teoría debería ser justamente el ejercicio de la suspensión de la espontaneidad del Mismo hacia el Otro para acercarse al saber:

[C]omo respeto de la exterioridad, esboza otra estructura esencial de la metafísica. Tiene la preocupación crítica en su inteligencia del ser u ontología. Descubre el dogmatismo y la arbitraria ingenuidad de su espontaneidad y cuestiona la libertad del ejercicio ontológico. Busca entonces ejercerlo de tal modo que se remonta, en todo momento, al origen del dogmatismo arbitrario de este libre ejercicio. (67)

La teoría en la ontología trazaría este camino de búsqueda que cuestiona la espontaneidad en favor del Mismo. “La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser” (67). En este sentido las otras ciencias humanas (historia, antropología, incluso el estudio de la literatura) que han sido alimentadas por la filosofía primera, han basado sus análisis a partir del Mismo captando lo Otro, volviéndolo algo neutro en nombre de los datos objetivos, desbaratando su humanidad. Tal es el caso, por ejemplo, de las mediciones de Gusinde de los cráneos de selk’nam para hacer un ejercicio comparativo entre seres humanos.

Podemos observar entonces en la matriz de la filosofía una generación de estructuras que se acercan al conocimiento objetualizando la otredad. Si bien estas técnicas que utilizan la clasificación han promovido la acumulación de saberes y han abierto las puertas del conocimiento, también han agraviado lo Otro al amoldarlo a sus estructuras que reflejarían “la identificación del Mismo con la posesión, la economía, el trabajo. Es lo concreto del egoísmo” (62). Esta articulación estructural donde subyacería el egoísmo del Mismo de por sí traería una carga de violencia en cuanto anula lo Otro por salvaguardar su verdad, su provecho, su bienestar. La idea de razón iría ligada entonces a este egoísmo en el sentido de que engloba lo otro para conocer y preservarse quitándole su alteridad.

El acceso al conocimiento que podemos encontrar en la filosofía clásica, metodológicamente iría de la mano con la tematización y la conceptualización que en sí mismas contendrían una relación no de paz con el Otro, sino de “supresión o posesión del Otro” (70). Esta perspectiva geométrica del Otro, el cual se busca definir para potenciar la posesión y la estabilidad sería parte fundamental del modo de pensar de la ontología.

El famoso Yo pienso y Yo puedo, tan popular, sería una explotación de la realidad: “La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el Estado y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado” (70).

Esta filosofía primera establecería los cimientos de la idea de Estado-nación, la matriz de donde se producirían los modos oficiales de prodigar y ordenar el conocimiento y las formas de actuar ante la ley y el orden. La idea de la posesión estaría ligada a la posesión de la tierra, por lo tanto, a los pueblos sedentarios que vislumbran en el territorio una idea de producción. Desde esta perspectiva, quedarían fuera otro tipo de cosmovisiones donde el sentido de posesión de la tierra no existiría. Se establece entonces una perspectiva universalista como correcta, como esencial del ser humano, la cual promovería violencia en el sentido de establecer un modo de operar en todas sus dimensiones (moral, ético, religioso, etc.), único. Esto no significa que este modo de acercarse al mundo no haya aportado un sinfín de avances para el conocimiento. La acumulación de datos permitiría cierta evolución en el camino de los saberes (tal es el caso de la medicina pese a su camino de ensayo y error que muchas veces podemos vislumbrar historiográficamente hablando con horror), y también el resguardo de datos sirve como pruebas ante los casos, por ejemplo, de lesa humanidad.

Este Yo pienso y Yo puedo iría ligado a la idea de libertad del ser, de la razón, de la voluntad. El proceso del conocimiento se confunde en este estadio con la libertad del ser cognoscente, no encontrando nada más que a él mismo como límite; el otro sería anulado en este proceso solipsista. Este modo de privar al ser conocido de su alteridad, solo puede llevarse a cabo si es señalado a través de un tercer término –el término neutro– el cual, por su parte no es un ser (66). Esta reformulación del ser en servicio de la confusión en el proceso del conocimiento, establecería un conocimiento servil.

En este sentido el proceso adecuado/ético para acercarse a los saberes sería el de la suspensión de mi espontaneidad ante el Otro, es decir, la suspensión del Deseo por conocer como sinónimo de poder como plantea Lévinas, la suspensión del afán de catalogar a lo Otro como dominación al generar por medio de este deseo un terreno estable para la conquista.

2.3. Lo Otro infinito

Ante estas problemáticas, Emmanuel Lévinas plantea una manera distinta de relacionarnos con la otredad. La suspensión de la espontaneidad ante el Otro debería llevarse a cabo éticamente hablando porque el Otro y el Mismo contendrían la presencia de la idea de Infinito. “La noción cartesiana de la idea de lo Infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que lo piensa” (74). La exterioridad total que supondría la idea de Infinito designaría el contacto con lo intangible (*Idem.*), un contacto que imposibilitaría la objetualización porque la excede. En este sentido, la noción de esa infinitud se manifestaría por medio del Deseo:

“No como un Deseo que se apacigua con la posesión de lo Deseable, sino como el Deseo de lo Infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer” (*Idem.*).

Esta perspectiva de la relación con lo que se desea en primera instancia, lo Otro, no buscaría la transgresión, sino el freno de la espontaneidad precisamente por la conciencia de que estamos frente a algo que nos excede. El Rostro, como plantea Lévinas, es el primer encuentro antes incluso de todo lenguaje. Ese Rostro no puede ser delineado geoméricamente, justamente porque contiene la idea de lo Infinito.

Este mapa ético supondría que ante esta infinitud –el Otro– que suscita el Deseo por lo Infinito, debería llevarse a cabo por medio de la bondad al ser un Deseo desinteresado y de cierta manera sagrado al ser la manifestación del Infinito.

Lo infinito en lo finito, el más en el menos que se realiza por la idea de lo Infinito, se produce como Deseo. No como un Deseo que se apacigua con la posesión de lo Deseable, sino como el Deseo de lo Infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer. Deseo perfectamente desinteresado: bondad. Pero el Deseo y la bondad suponen concretamente una relación en la que lo Deseable detiene la “negatividad” del Yo que se ejerce en el Mismo, el poder, el dominio. (Lévinas 74)

El que desea entonces, detiene su espontaneidad del Yo, del Mismo y sus ansias de posesión justamente por avizorar lo Otro y contemplarlo más allá del Mismo. El Otro, el Rostro como escribe Lévinas, desbordaría toda idea a la medida del que contempla. El Otro excede mis ideas, por lo cual se genera el Discurso. “Es pues recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito” (75).

La relación con el Otro, es decir, el Discurso, debe ser enseñada. Antes de todo lenguaje, de toda filosofía, estaría el Rostro. Esta exterioridad irreductible estaría antes que nuestra iniciativa y poder (75). El Otro entonces, no sería una totalidad divina (filosofía de la trascendencia), ni una totalidad humana (filosofía de la immanencia), sino la idea de lo Infinito (76). Lo Otro no debería ser causa de guerra, ni de una vida a la cual acceder escapando de aquí, sino una experiencia de respeto justamente por el misterio que implica lo Otro.

¿De qué clase es, pues, este encuentro en lo absolutamente otro? Ni representación, ni limitación, ni relación conceptual con lo mismo. El yo y lo otro no se deja dominar, no se dejan totalizar por un concepto de relación. Y en primer lugar porque el concepto (materia del lenguaje), siempre dado a lo otro, no puede cerrarse sobre lo otro, comprenderlo. La dimensión dativa o vocativa, en la medida en que abre la dirección originaria del lenguaje, no podría dejarse comprender y modificar en la dimensión acusativa o atributiva del objeto sin violencia. El lenguaje, pues, no puede totalizar su propia posibilidad y comprender en sí su propio origen o su propio fin. (128)

Esta enseñanza sobre el Otro de este primer encuentro, debería sustentarse en un pensamiento teórico detrás a conciencia de que justamente el ejercicio teórico debe basarse en la separación del Yo para no englobar lo Otro en el Mismo. Es decir, escapar de la espontaneidad de la percepción concreta que ve a la otredad como uno mismo. Suspender esta espontaneidad para dar paso al pensamiento crítico que busca en lo deseable a conciencia de su infinitud y de la imposibilidad de la conceptualidad del encuentro (129): “Lo Infinito no es “objeto” de un conocimiento –lo que lo reduciría a la medida de la mirada que contempla– sino lo deseable, lo que

suscita el Deseo, es decir, lo que es abordable por un pensamiento que en todo momento *piensa más de lo que piensa*” (85).

El salir de sí sería el Discurso, lo que se produciría entre el Mismo y el Otro: el Mismo que desea lo Otro, lo Infinito, y se enfrenta a él a conciencia de no poder contenerlo en una idea concreta. El Discurso entonces, no debería ser una imposición ni un modo cerrado. Por el contrario, debería ser un modo abierto que incluso excede el pensamiento.

Podemos establecer que existen una serie de discursos y relatos anulados en el mundo. Hemos sido educados y hemos tenido la facilidad de acceder oficialmente a relatos impuestos canónicamente como correctos, relatos que establecen una verdad respecto a lo que quieren demostrar. Un ejemplo es la línea del tiempo que nos enseñan en los colegios, la cual muestra un desarrollo histórico que cercena una infinitud de otros hechos y perspectivas:

La totalización no se lleva a cabo más que en la historia –la historia de los historiógrafos– es decir, entre los sobrevivientes. Reposa sobre la afirmación y sobre la convicción de que el orden cronológico de la historia de los historiadores, delinea la trama del ser en sí, análogo a la naturaleza. El tiempo de la historia universal permanece como el fondo ontológico en el que las existencias particulares se pierden, se contabilizan y en el que se resumen, al menos, sus esencias. (78)

La neutralización de lo estudiado suscita las estructuras en búsqueda de sentido y la inducción de los saberes. Esta inducción genera una opresión en búsqueda de una verdad, constriñéndose el medio en pos del resultado: “la enemiga del pensamiento sería la lógica formal”

(Derrida 123). Una opresión ontológica y trascendental que ha generado en el mundo del pensamiento un ser de guerra fascinado con la totalidad (12).

Esta postura ante la otredad genera entonces una privación de lo Otro no por separación que sería justamente el respetarlo, sino por ignorarlo al ir “conociéndolo, identificándolo, asimilándolo” (124). La historia de las ciencias entonces se podría leer como una ceguera ante lo otro, en vez de percibirlo como un momento ético metafísico donde la trasgresión de lo deseado sería un error (126).

Esta operación a la hora de enfrentarnos con Otro es todo lo contrario a la propuesta por la filosofía clásica, en el sentido de que lo deseado se trasciende: filosofía de la potencia, del Yo puedo.

Ante el encuentro del Mismo con el Otro, el Discurso entonces no se puede catalogar, nos podemos acercar a saberes, pero no podemos delimitarlos a manera de establecerlos como verdades absolutas o caminos unívocos. Hacerlo sería un acto de violencia.

Lévinas cita una frase de Sócrates: “No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera” (67). El famoso “conócete a ti mismo” inscrito en el palacio de Delphos como un estandarte del ser: una apología del Mismo. Si bien, podemos reflexionar que el conocernos a nosotros mismos es un trabajo necesario y enriquecedor que incluso nos puede remitir a la filosofía budista, Lévinas plantea que a la hora de enfrentarnos a otro debemos salirnos de nosotros y separarnos del Otro, para comprender su infinitud, y esa infinitud sería lo que compartimos en común. El “conócete a ti mismo” sería entonces un postulado que podría contener una trampa al acercarse al solipsismo y cerrarnos a lo Otro como diferencia.

2.4. La libertad

Los saberes entonces, cuyo numen es la crítica, no podrían reducirse a la objetividad. Estos deben conducir al Otro y en este sentido, recibir al Otro es cuestionar mi libertad (Lévinas 110). La libertad como apología del individuo aún podemos encontrarla en el sistema neoliberal, en el libre mercado, y en los discursos *new age* planteándose como el fin de cada individuo. Si bien la libertad es crucial, Lévinas la cuestiona, en el sentido de que esta puede ser un arma de doble filo: por la apología de mi libertad, puedo transgredir al Otro. El pensamiento crítico entonces es la vía para suspender esta libertad para generar un respeto e intento de acercamiento a la otredad y a los saberes de ese Otro. Esta experiencia del Infinito solo abre paso a la “[l]a subjetividad recibiendo al otro como hospitalidad” (52).

Lévinas plantea entonces una manera de relacionarnos con la otredad por medio de la educación ética. El suspender nuestro actuar, el criticarlo y ponerlo en duda para obtener saberes de lo Otro, intenta erradicar la violencia primera que se presenta en el encuentro primero con el Rostro.

Este deseo metafísico no buscaría consumir (134), sino más bien acercarse a los saberes con una intención de hospitalidad y respeto. En este sentido este ejercicio de la subjetividad sería impedir abrirse hacia la noción de totalidad que alimenta la objetividad teórica, por tanto, la posesión técnico política.

La violencia entonces iría ligada también a nuestros métodos para acercarnos al conocimiento, heredados y reformulados, pero incuestionables muchas veces. Como escuelas latinoamericanistas cuestionamos los procesos colonizadores, pero ¿cuestionamos la manera en que nos acercamos a la investigación (suscitando, apretando)? ¿No son métodos también colonizantes que al no ser cuestionados invisibilizan la violencia del proceso?

La idea entonces, no es sepultar la cultura occidental, sino que aunar saberes, indagar en eso que ha sido sepultado no con la intención de buscar un saber puro, sino que buscar alternativas en los entrecruces, en el rescate, en el amor por los saberes.

2.5. El cuestionamiento latinoamericano

En Latinoamérica el indigenismo es un antecedente crítico ante la cultura colonizadora. En 1928, con sus *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Carlos Mariátegui critica en uno de estos ensayos la noción de literatura nacional, planteando a su vez que el espíritu de casta es el que inspira las críticas de los defensores de las literaturas nacionales (Mariátegui 2). Mariátegui promueve una crítica a la cultura europea, la intención escolástica y conservadora de sus críticos (2), y se plantea como sujeto político que no exime a la literatura de esta perspectiva. El ejercicio de generar una literatura nacional entonces, iría ligado a un modelo ideológico, ligada a la construcción de nación occidental que es lo que intentaría fundar esta idea de literatura nacional (3), un mito para Mariátegui, quien propone una construcción nacional literaria no a partir de copias de formas ya decadentes de Occidente, sino que a partir de la realidad misma de su país, Perú, donde lo indígena resiste con su riqueza cultural y suma a los nuevos procesos cosmopolitas de la

época, enriqueciendo ese nuevo Perú (65). La existencia de un sistema de estudios literarios que tiene una discursividad ligada a los procesos políticos e ideológicos y la noción de que hay un nuevo proceso ligado al cosmopolitismo donde lo indígena tiene mucho que sumar y enseñar, es la crítica que abre un proceso latinoamericano que se caracteriza por una mirada de sospecha, desbaratadora del sistema cultural occidental colonizante, la cual busca establecer nuevas miradas provenientes desde su propia realidad política, social y cultural.

En el pensamiento indigenista entonces podemos rastrear de alguna manera los antecedentes del pensamiento decolonial en Latinoamérica, una de cuyas propuestas más interesantes es plantear la posibilidad de un conocimiento y pensamiento otro como posibles:

[la perspectiva decolonial] busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento —una forma distinta de pensamiento, un paradigma otro, la posibilidad misma de hablar sobre «mundos y conocimientos de otro modo». (Escobar 53)

Repensar la modernidad es parte del ejercicio decolonial —que no podría existir sin colonialidad— que vislumbra un sistema/mundo como ordenamiento del mundo a partir de ideas logocéntricas y falocéntricas (57) que generaron la instauración de un orden proveniente de una discursividad ideológica, política, cultural y colonizante que expulsa la alteridad. En este sentido se piensa el espacio de la diferencia colonial actualmente como un privilegio:

Un énfasis en el sistema mundo moderno colonial también permite visualizar, además de los conflictos internos –conflictos entre los poderes con la misma visión del mundo—, aquellos que se desenvuelven en el exterior de los bordes del sistema moderno/colonial (i.e., los conflictos con otras culturas y visiones del mundo. (Escobar 61)

La idea de transmodernidad de Enrique Dussel bien nos remite a la filosofía de la alteridad de Lévinas. La transmodernidad daría cuenta de la multiplicidad de alteridades que conforman el sistema/mundo más allá de la hegemonía impuesta. Avizorar un concepto de transmodernidad sería percatarse de la voz de los negados y un intento por rescatar los contradiscursos no hegemónicos silenciados por la modernidad, avizorándose un proceso de fertilización entre esa alteridad negada y la modernidad misma (Escobar 65).

En la misma dirección podemos situar el pensamiento de Walter Mignolo, el cual plantea una epistemología de frontera y una hermenéutica pluritópica como un enfrentamiento hacia el colonialismo epistémico occidental desde las fuerzas que han sido subalternizadas del conocimiento (Escobar 65). El sentido entonces sería enfrentar el eurocentrismo como única perspectiva epistemológica (Escobar 66). Un pensamiento decolonial podría rastrearse según Mignolo en los virreinos hispánicos del siglo XVI y comienzos del XVII con Wamán Poma de Ayala en el virreinato del Perú y con el esclavo liberto Otabbah Cugoano en el siglo XVIII en Inglaterra. Ambos discursos serían de corte decolonial, primeramente, por nacer desde una herida colonial a partir de sujetos que viven en carne propia esta experiencia, y por proponer –en el primer caso– una nueva teoría política basada en el Tawantinsuyo, y denunciar –en el segundo caso–, las atrocidades cometidas por la sociedad blanca con sus esclavos negros. Ambas posturas se afirman en el cristianismo para releer sus postulados y criticar el modelo político imperante para escudriñar

la posibilidad de un nuevo modelo (Mignolo 28). El pensamiento decolonial sería entonces una manera de indagar en esa otredad sepultada que es la herida colonial, en la llamada colonialidad del Ser (29) a modo de indagar en la discursividad del “único mundo posible” (lógica de la modernidad) y las consecuencias debajo de esa retórica (lógica de la colonialidad) (30).

En este sentido, una genealogía de esta herida quedaría ignorada por los estudios posteriores a la Segunda Guerra Mundial que indagan en la deshumanización y los horrores del holocausto. Mignolo sitúa a Wamán Poma y Coagano como antecesores que trataron esta problemática ante los cuatrocientos años de horrores producidos por el imperialismo y colonialismo occidental, tal como lo plantea también Aimé Césaire.

El pensamiento decolonial respondería a una genealogía distinta a la de la modernidad remarcando la importancia de un pensamiento pluriuniversal y no universal.

Con ello quiero señalar lo siguiente: la genealogía del pensamiento decolonial se estructura en el espacio planetario de la expansión colonial/imperial, contrario a la genealogía de la modernidad europea, que se estructura en la línea temporal de un espacio reducido, de Grecia a Roma, a Europa occidental y a Estados Unidos. El elemento genealógico en común entre Wamán Poma, Cugoano, Gandhi y Fanon es la herida inflingida por la diferencia colonial. (Mignolo 45)

El pensamiento decolonial sería importante entonces para pensar un sistema/mundo que sigue operando por medio de mecanismos coloniales llevados a cabo por un “sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial” (Grosfoguel 73).

Este sistema/mundo se caracterizaría por la negación de la coetaneidad en el tiempo. Estaría propulsado por los procesos coloniales y de imposición cultural, y ha negado y se resiste a la *simultaneidad epistémica*, es decir, desconoce formas diferentes de producir conocimiento. Esta postura provocaría la centralización del poder anulando la otredad, anteponiéndose una cultura como superior, por lo tanto, estableciendo conocimientos supremos, desechando los otros.

Fundamental sería entonces proporcionar un lenguaje alternativo que cuestionara el lenguaje cerrado de las teorías tradicionales (Castro-Gómez y Grosfoguel 17). La heterarquía por ejemplo, sería una propuesta para reemplazar una lógica de poder unívoca (jerarquía), que, por el contrario, plantearía una estructura en la que existen diferentes niveles que influyen en diferentes aspectos según el contexto histórico.

En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial, lo cual significa que en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante ‘en última instancia’ que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración. (18)

Esta disolución de la idea de jerarquía abriría el modelo de un sistema/mundo capitalista que instauro un orden discursivo por medio de una serie de dispositivos sociales que jerarquiza la sexualidad, la raza, la espiritualidad y los conocimientos.

La jerarquía cultural debería entenderse, entonces, como parte del entramado de este sistema/mundo que ha silenciado los diversos conocimientos del mundo, o a representado a su

manera estos saberes otros, estableciendo una supremacía cultural. “Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano” (Castro-Gómez y Grosfoguel 20).

En este sentido estos otros saberes se encuentran en la “intersección de lo tradicional y lo moderno [...] en el sentido de una ‘complicidad subversiva’ con el sistema. Nos referimos a una resistencia semiótica capaz de resignificar las formas hegemónicas de conocimiento desde el punto de vista de la racionalidad posteurocéntrica de las subjetividades. (20)

La complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder exige la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales desde donde los subalternos puedan hablar y ser escuchados (21).

Dussel le da rostro específico a la otredad de Lévinas: África, América, India. Ante una de las preguntas recurrentes en las épocas de conquista, ¿son hombres los indios?, Dussel la relaciona con la evolución que tuvo el viejo continente con la otredad. Al respecto de esa pregunta y sus consecuencias Dussel plantea: “lo seguimos sufriendo todavía: son sólo la mano de obra, si no irracionales, al menos "bestiales", incultos –porque no tienen la cultura del centro–, salvajes... subdesarrollados” (15). Estas preguntas provenientes de una filosofía colonial se extendieron como imitación de la cultura hegemónica en las universidades del nuevo mundo (universidades de México y Lima fundadas en el año 1552), generándose un “espíritu de pura imitación o repetición en la periferia de la filosofía vigente en el centro” (22).

En este aspecto, diversas disciplinas han optado por indagar en saberes sepultados por este proceso hegemónico de colonización. Entre ellas están la psiquiatría, la antropología, la psicología

y la neurociencia y el estudio de las plantas sagradas de ciertos pueblos originarios, como es el caso de los pueblos pertenecientes a la Amazonía. Estudios que apuntan a la sanación de la depresión, por ejemplo, por medio de la ayahuasca o de la sanación a partir de ciertas perspectivas que tienen algunos pueblos indígenas sobre la enfermedad mental¹⁹ que funcionarían a partir de su contexto.

El tema de la alimentación también ha sido abarcado a partir de la investigación nutricional de alimentos sagrados para ciertos pueblos originarios. Estos alimentos han sido catalogados dentro de los superalimentos para los seres humanos tanto por sus altos niveles de nutrición como por sus facilidades de cultivo. Tal es el caso de la quínoa y el amaranto en el altiplano andino y Mesoamérica, siendo este último prohibido por los españoles en el año 1519 debido a que para mayas, aztecas e incas era un alimento venerado²⁰. Lo mismo sucede con el rescate del cultivo de terraza como un modo de asentamiento sustentable en el desierto, técnica utilizada por el poblado de Caspana ubicado en el altiplano de la región de Atacama en Chile y que su existencia data del año 800 a.C²¹. También están los aportes de la llamada etnopsiquiatría trabajada por Tobie Nathan, etnopsicoanalista nacido en París que trabaja con migrantes africanos, desarrollando un modelo terapéutico que incluye a personas pertenecientes a la cultura del paciente. Se da valor entonces a chamanes, curanderos, hueseros, etc. (Hurtado 5).

Lograr entonces un conocimiento no violento ni hegemónico, ha sido también una de las tareas que han buscado alguno de los intelectuales latinoamericanos. ¿Es posible entonces no transgredir al Otro a partir del Deseo de obtener conocimiento? ¿Cuál debería ser una ética correcta

19 Revisar artículo “Medicina indígena y salud mental” de Álvaro Roberto Vallejo Samudio en www.scielo.org

20 Revisar artículo “El amaranto: nuevas tecnologías para un antiguo cultivo”. De R. Becerra. En www.biodiversidad.gob.mx

21 Revisar artículo “Lecturas contextuales sobre los modos de asentamiento en el altiplano atacameño. Caso de estudio: poblado de Caspana, Chile”. En www.revistas.uchile.cl

a la hora de abordar saberes sobre la otredad, en nuestro caso, sobre culturas diferentes cruzadas por la herida colonial?

Silvia Rivera Cusicanqui en su texto “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia” (1987), plantea el hecho de que el conocimiento academizante se ha vuelto en muchos casos, un

instrumento de prestigio y poder (que) puede volcarse en contra de las necesidades e intereses de la colectividad estudiada, y el investigador transformarse en agente inconsciente de su derrota o desintegración. Develar y desnudar lo que se conoce del "otro" —sea éste un pueblo indio colonizado, o cualquier sector "subalterno" de la sociedad— equivale entonces a una traición. (2)

El silencio sería entonces para Rivera Cusicanqui en este caso, la única salida ética ante los procesos académicos más bien paternalistas que neutralizarían el objeto estudiado. Cusicanqui situándose dentro del contexto boliviano, alude a una visión paternalista de las investigaciones latinoamericanas basadas en estructuras *comprometidas* provenientes de una elite de izquierda, que vislumbraría al otro indígena como un sujeto instrumental que podría ser sumado a las movilizaciones populares lideradas por la izquierda colocando al “indígena en idéntico papel de objetos de una misión civilizadora externa. Su perspectiva no podía ser otra que la desintegración, ya sea dentro del molde del "ciudadano libre e igual" del capitalismo, o del trabajador masa del socialismo” (4). En el plano epistemológico, Cusicanqui apunta a que —sobre todo en la academia de los años ochenta y noventa— “se reproducía una relación asimétrica entre un "sujeto cognoscente" que compartía en lo esencial la visión del mundo de la sociedad occidental

dominante, y un "otro" étnico, cuya identidad era atribuida desde fuera, o forzada a una redefinición radical, para encajar con los intereses más vastos del campesinado y el proletariado” (4).

En este sentido, prevalecería una intraducibilidad de los procesos internos de los grupos indígenas, volviéndose invisible lo que ellos tienen para mostrar y enseñarnos como pueblos. Ante esa problemática, Rivera Cusicanqui apunta a la generación que se vivió en los años ochenta de una producción de conocimientos ligada también a los intereses del grupo estudiado:

Estos eran entendidos por lo general en términos de necesidades de transformación radical de las condiciones de explotación y opresión a que se halla sometido. Estos nuevos estilos, surgidos al calor de la movilización social y política, comenzaron a producir reflexiones y sistematizaciones, y a clarificar sus diferencias con la tradición heredada por las ciencias sociales latinoamericanas. (5)

Nuevas perspectivas que nacen a modo de desbaratar la instrumentalización a partir de la noción de sujeto-objeto, colectivizando las demandas, y, por lo tanto, homogeneizando (7).

El camino para Rivera Cusicanqui sería entonces escuchar esa voz indígena en cuanto a sus demandas sociales hoy en día, a su derecho a ciudadanía, la legitimación de su diversidad y a su autonomía como “fuente de autodeterminación política” (7). Esta posición crítica frente a la historiografía descubre formas históricas diversas respecto a los conflictos sociales (8), diferentes experiencias e interpretaciones del ejercicio histórico que podrían encontrarse, por ejemplo, en el estatuto mítico.

Rescatar e indagar en “el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana” (11) disolvería la dialéctica entre un *ego cognoscente* y *otro pasivo*, generando un diálogo entre

dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro. Con ello se generan las condiciones para un "pacto de confianza" (cf. Ferrarotti), de innegable valor metodológico, que permite la generación de narrativas autobiográficas en cuyo proceso la conciencia se va transformando superando lo meramente acontecido para descubrir lo significativo, aquello que marca al sujeto como un ser activo y moralmente comprometido con su entorno social. (11)

Entonces, en vez de generar una popularización de la historia indígena vista desde un *ego cognoscente*, la idea metodológica sería generar un discurso a partir de las experiencias vitales de todos los imbricados.

Otra proposición respecto a cómo acercarnos a los saberes indígenas o diversos, es del filósofo argentino Rodolfo Kush. En su libro *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978), plantea la idea de buscar saberes en el pensar popular, ya que en este plano estarían imbricados los simbolismos indígenas, y en este sentido, lo indígena no sería una esfera aparte respecto a los procesos sociales, sino que es parte de aquellos.

Kush plantea el quehacer filosófico como una actividad profesional y el pensar como un acto perteneciente a todos los seres humanos al cual pertenece el hecho de filosofar. Da cuenta del peligro que surge en el hecho de filosofar sin tener en cuenta este aspecto al poder convertirse en moneda corriente que pretende la totalidad (37).

El pensar popular contendría entonces una potencialidad filosófica en el sentido de “asumir una tradición elaborada por una masa anónima en medio de la cual andamos nosotros cotidianamente” (39), en el cual está presente una lengua que también nos pertenece. Una potencialidad filosófica tal escaparía de la aspiración a una totalidad, sino que se acercaría a una dinámica ya que

sería el buceo constante sobre el sentido que nos rodea. No es el búho que levanta vuelo al anochecer, sino la propuesta que asoma con el nuevo día. Entonces filosofía tampoco sería un quehacer de élite o profesional que se vuelca en procesos finales. No será tampoco un quehacer que se desempeñe sobre la seguridad racional del juicio, sino sobre la inseguridad de una propuesta que se siente al fin como propia. (39)

En este sentido esta dinámica podría ser vista como un juego propone Kush, en el sentido de que hay un afán por establecer y fijar el tiempo, a conciencia de que este establecimiento y fijación del tiempo es intrínsecamente dinámico. Aquí estaría la diferencia entre el establecimiento incólume por ejemplo de la construcción filosófica del ser, y la conciencia de que no hay posibilidad de fijación eterna. Por ejemplo, “en la estructura de la constitución [política] hay un acertar sobre la índole de la constitución de acuerdo con un contexto social dado y para un futuro. Y para ello se estabiliza la cuestión y se dice que debió ser así y no de otra manera, o sea se fija el tiempo. Aquí se abre la sospecha sobre la existencia de una trampa del ser” (46).

La variabilidad no podría ser entonces impedida. Pensar en una totalidad sería contraproducente con el *estar viviendo*, esta idea de juego en que las variables siempre pueden cambiar, pensamiento que nos remite a la idea de Infinito de Lévinas. Buscar entonces determinaciones implicaría una alteridad que sería una dinámica que podría ser vista como un juego: “Hay en el juego una apelación a una alteridad. En realidad, se busca a través del juego lo otro que funda el acierto. Se trata de lograr entonces el acierto fundante o lo que es lo mismo el acierto eficaz para vivir, pero desde el otro lado. De ahí el juego existencial” (59).

Este juego serio simularía las determinaciones detrás por ejemplo de “las leyes fisicomatemáticas o la que acompaña la redacción de una constitución. Ambas se consideran fundantes, pero dentro del área de la indeterminación” (60).

En la vida cotidiana estaría el juego sin seriedad donde lo otro brindaría determinación, ideas que nos recuerda nuevamente lo postulado por Lévinas (Kush 60). Sería entonces un mismo juego; uno oculto y otro manifiesto.

Lo impensable como fuente, lo indeterminado sería el vivir mismo y el afán de la determinación sería hacer ciencia. Y, en el medio de esta dialéctica, estaría el juego, como un tercer término basado en la variabilidad, buscando la coincidencia. “Sólo esto es autenticidad, porque vivir significa recorrer los senderos contradictorios entre el estar y el es para lograr con la mediación del juego la coincidencia feliz del fundamento” (60).

En este sentido, lo lúdico sería una opción para Kush de acercarse al ejercicio de filosofar en las sociedades latinoamericanas ya que lo lúdico en cuanto a la interpretación, no es fijo sino dinámico. Se abriría el sentido hacia la variabilidad del ser humano, unificado en el sentido del juego y sus variantes (61).

Este mundo de afirmaciones desequilibraría el estar y el estar siendo, y cosificaría lo humano,

El siendo en América no es, entonces, ya la instalación de alguna ambigua plenitud, ni siquiera el hallazgo transitorio para un proceso general de la vida, sino la degradación del ser mismo a nivel cosa, que busca infructuosamente la compensación necesaria, como advirtiera Mummmford, con la violencia, que inútilmente trata de restaurar lo humano en su pequeño juego de estar-siendo. (73)

Lo lúdico entonces representaría lo dinámico lo cual iría acorde a las sociedades latinoamericanas caracterizadas por su heterogeneidad cultural. Y justamente dentro de esta heterogeneidad estaría presente lo indígena. Pese a la valla de la lengua, lo indígena por los procesos de colonización forma parte de nuestras sociedades y no son una esfera inmóvil, detenida en el tiempo, y, a su vez, justamente por la heterogeneidad, son esferas sociales que tienen sus propias formas de ver el mundo. La traducción de lo selk'nam en este caso, implica la pérdida drástica de los valores de su cultura. En este sentido, esta investigación no busca establecer los valores de la cultura selk'nam sino que busca indagar en los cantos de Lola a partir de una reflexión respecto a los procesos de violencia sufridos por este pueblo. Indagar en los cantos siempre se ha presentado como una imposibilidad en cuanto al afán de conocer esta diferencia cultural, pero a su vez ha sido un portal para intentar rastrear tanto los sucesos contextuales como la búsqueda de lo que sucede hoy en día con el pueblo selk'nam, pueblo no reconocido por el Estado chileno lo cual da cuenta sobre una problemática social que de alguna manera nos atañe. La indeterminación de lo

lúdico amplía la búsqueda dando con reflexiones fructíferas sin buscar la definición, sino que ayuda a proponer de alguna manera una estrategia que contiene el deseo por acercarse a esta diferencia cultural.

Capítulo 3. LECTURA COMENTADA DE LOS CANTOS CHAMÁNICOS DE LOLA

KIEPJA

3.1 Aclaraciones sobre propuesta de lectura comentada

Ante lo expuesto anteriormente, ¿cómo acercarnos entonces, en nuestro caso, a los cantos de la chamán Lola Kiepja, sin incurrir en la violencia del deseo transgresor que busca conocimiento? ¿Es posible dejar de perpetuar un ejercicio simplemente extractivo respecto a lo selk'nam que busca principalmente la traductibilidad de estos saberes?

Debido al contexto investigativo y a la serie de factores que revisamos al respecto, parece imposible no generar cierta violencia al momento de decidir indagar en estos cantos. Una estrategia de lectura no violenta se presenta entonces como una opción que pretende dentro de los factores que rodean estos cantos, ejercer el mayor respeto posible en la indagación, haciendo un trabajo de antemano investigativo respecto al contexto y conversando con algunos descendientes a manera de enriquecer nuestras perspectivas. La propuesta en este apartado de la investigación es generar una lectura comentada a partir de una puesta en práctica no violenta que puede llevarse a cabo a partir de la idea de lo lúdico. La intención no es generar un establecimiento de conocimiento respecto a los cantos de Lola Kipeja, sino más bien producir un acercamiento a partir de un deseo que no busca trasgredir, sino indagar en relatos sepultados por procesos de violencia. Estos cantos si bien son una traducción –más bien una interpretación– de Champan con ayuda de informantes selk'nam, la cual, pese a sus aportes, estaría de todas formas cruzada por procesos de violencia epistémica,

se presentan de todas formas como un acceso incluso para los mismos descendientes a su cultura ancestral. Por lo tanto, la intención no es desechar las investigaciones occidentales, sino que darles una vuelta para generar un nuevo prisma a conciencia de los procesos que van quedando obsoletos. Es un ejercicio cercano a la transmodernidad que plantea Dussel, en el sentido de alimentar perspectivas. La intención no es popularizar la historia selk'nam, sino vislumbrar estos cantos como un relato más constituyente del mundo donde podemos encontrar sabiduría y elementos poéticos que nos llevan al ejercicio de filosofar, el pensar, no como un estatuto solamente occidental, sino que propio del ser humano.

Proponemos entonces que, pese a las dificultades, es posible realizar una lectura lúdica de los cantos de Lola Kiepja a manera de aminorar la violencia que se puede ejercer a la hora de analizar estos textos aplicando métodos convencionales. En ningún caso podemos aminorar la problemática que representa la traducción, más bien la interpretación de los cantos de parte de Chapman y Ángela Loij. Por mucho que los cantos estén grabados y puedan ser traducidos por los descendientes selk'nam, que, como en el caso de Keyúk han realizado un trabajo recopilatorio e investigativo con la ayuda de los abuelos selk'nam de Tierra del Fuego, estos están mediados por el trance chamánico, además del problema de la lengua, lo cual dificulta aún más su transparencia a la hora de acceder a ellos. En este sentido, las opciones serían o dejar de indagar en estos relatos debido a su falta de pureza, o intentar indagar desde alguna perspectiva que respete esta diferencia e imposibilidad de abarcarlo por completo. Nuestra opción ha sido, a partir del deseo que no busca transgredir sino indagar en los saberes, generar primeramente una investigación crítica sobre el etnocidio, sobre los motores de violencia tras esta lógica colonizadora y un intento de acercamiento a un relato propiamente selk'nam desde lo lúdico.

El resultado se basará en la indagación de los diversos aspectos que se presentan en el relato, y no exclusivamente en su pertenencia selk'nam, aun así, se ocupará el material existente y clásico

sobre ellos (principalmente Gusinde y Chapman) a manera de aunar saberes. Una estrategia también es preguntar a Keyuk Yantén sobre los cantos. Las comparaciones interculturales serán una herramienta a la hora de leer los cantos, no en el sentido de validación sino en la infinitud que puede propulsar una lectura lúdica. Las comparaciones con relatos occidentales y judeocristianos es una manera de entrelazar la pertenencia a nuestra cultura occidentalizada y sus mitos y de esta manera generar conexiones entre culturas distintas. Saltarnos la supuesta imposibilidad comparativa es lo que facilita el juego que busca aunar saberes a partir de los relatos.

Indagar en lo mítico también será una herramienta de lectura ya que, como revisamos anteriormente, los cantos chamánicos van ligados al manejo de lo mítico, lo cual constituye la cosmovisión del pueblo selk'nam. En este sentido se utilizará el material de Gusinde y Chapman principalmente ya que generaron una investigación importante al respecto que incluso ha servido para reconstruir la memoria ancestral para los mismos descendientes selk'nam. Este punto puede ser controversial debido a las críticas que se han ejercido en esta investigación a ciertas metodologías utilizadas por estos dos investigadores. Pero, como hemos repetido a lo largo de este trabajo, la intención no es, por mucho que los dardos críticos hayan apuntado a estos trabajos, anular los saberes occidentales del siglo XX, sino problematizarlos y en este sentido generar puentes epistémicos bajo nuevos prismas ligados ineludiblemente a la idea de la diferencia y pluralidad cultural y la riqueza que implica esta multiculturalidad.

3.2 Keyuk Yantén sobre los cantos de Lola Kiepja

¿Cuál es tu opinión sobre la traducción de los cantos de Kiepja?

Está bien porque la traducción no la hizo Chapman sino Ángela Loij y Francisco Minkiol. No son traducciones literales, son explicaciones porque no se pueden traducir ya que son cantos chamánicos.

También se habla de la desaparición del idioma

Se cree que con la muerte de Ángela Loij en el 76' murió el idioma: la UNESCO le puso una tumba al idioma. Sin embargo, el abuelo Segundo Artiaga murió en el 2000 y él hablaba su idioma todavía. Rafaela Ishtón murió en 1990, y ella aun hablaba su idioma. Y el abuelo Segundo Artiaga participaba en una revista de Punta Arenas, y entre 1980 y 1990 publicaba en idioma selk'nam. Es un idioma de vitalidad incluso más que el kawesqar y el yagán.

Hicimos un estudio con un lingüista peruano en el 2014 junto a la abuela Herminia Vera quien murió el mismo 2014. Ella se declaraba hablante porque habló su idioma hasta los cinco años que entro a la misión salesiana. La hija de ella también habla y está viva, es hablante pasiva²². Y el abuelo Bernardino Pantoja, él también dice que estudió en la misión salesiana. También estudió en Don Bosco, Punta Arenas. Él cuenta que lo hacían cantar en selk'nam, rezar en selk'nam y que él nunca olvidó el idioma. Su mamá Rosario Imperial con las demás viejas hablaban y los más chicos que escuchaban –Garibaldi, Alejandro Cortez entre ellos– siempre mantuvieron el idioma vital. Y finalmente para nosotros el idioma es lo que más nos vincula con

²² El hablante pasivo es quien ha tenido una alta exposición al idioma, pero no lo domina. En este caso Herminia Vera estuvo expuesta a su idioma nativo, pero no terminó por dominarlo debido al proceso de colonización.

nuestra cosmovisión, entonces para ellos en esa época el tema de comunicarse aun en su idioma era lo que los vinculaba a su pueblo selk'nam, más allá de que no tuvieran las practicas exteriorizadas tal como lo quería ver la sociedad.

A nosotros nos conecta aún. Porque nosotros hoy en día claro somos súper mestizos quizás no somos muy diferentes de los chilenos y argentinos a nivel fenotípico, pero tenemos nuestra lengua que es lo que nos vincula con nuestra cultura.

¿Si tu escuchas los cantos de Kiepja puedes entenderlos?

Puedo entender algunas palabras, las que ella dice en idioma selk'nam y ya aprendí a reconocer qué canto es cual. Para qué sirve cada canto: si es un canto para sanar, si es un canto para linaje, a cuál ceremonia corresponde, etc.

¿Y no te interesaría hacer a ti una traducción?

No. Creo que tenemos que avanzar como cultura y no estancarnos en el registro de Kiepja. Porque hay más canciones, hay abuelos que saben cantos, etc.

¿Cómo debería una persona acercarse a los cantos de Kiepja?

Con respeto porque son cantos chamánicos. También hay canciones cotidianas, canto de cuna, etc., pero aun así están siendo cantados por una chamán, entonces hay que acercarse con respeto, con altura de mira respecto a quién escribió sobre esos cantos, quién los registro. Y con la validación de la gente selk'nam si se quiere hacer algo, no es llegar y ocupar y ponerlo como telón de fondo, porque he visto que lo ocupan en el reportaje sobre los kawesqar y hay un canto selk'nam sonando, entonces de verdad hay que interiorizarse más. Se cree porque son patrimonio de la humanidad se pueden utilizar libremente, pero hay un pueblo y una familia detrás de eso. Si bien tu no necesitas la aprobación a nivel de praxis, para poder ocupar esos cantos porque el instituto smithsoniano lo puso a disposición, a nivel ético si se debería pedir permiso. Por ejemplo, la abuela Mirta Salamanca que es nieta de Kiepja recuerda la manera en que grababan a su abuela. Muchas veces Chapman emborrachaba a la abuela entonces estaba esta abuela, cantando media borracha. Eso me lo conto la nieta que está viva y vive en Rio Grande, Tierra del Fuego. Ella dice cuanta esto.

Con la cultura pop actual hay un resurgimiento de la cultura selk'nam como icono. Todos quieren hablar de los selk'nam pero sin los selk'nam. Porque si hacen algo con los selk'nam, se cae su discurso. Están haciendo un homenaje a un pueblo desaparecido. Si dentro de este homenaje aparece un selk'nam, no desapareció pues. Se contradicen. Y se les cae la indignación que tuvieron. “¿Cómo, no habían desaparecido?” Hay gente que se enoja y es súper violenta. “No ustedes no, si yo leí en un libro que dice que ustedes no existen. Como vienen ustedes a manifestarse, a autodefinirse como selk'nam si todos saben que se extinguieron”. Y te piden pruebas, a ese punto llegan. Haber pruébame que eres selk'nam. Yo les digo que tengo información de mi familia y no tengo porque dar pruebas. Incluso si no tuviera esa información, yo me puedo validar en la tradición oral de mi familia, y me puedo validar en que la autoidentificación es un

derecho humano. Todo esto violenta. Porque la gente de verdad se identifica de tal manera con el genocidio selk'nam que se empelota tanto, se indigna cuando cuando se enteran que quedamos vivos.

De alguna manera caen en las mismas prácticas

Cuando aparece el que se autoidentifica selk'nam se molestan y te cuestionan. Son incluso capaz de cuestionarte. Imagínate, me contó mi mamá que yo era selk'nam.

Mirta Salamanca es una autoridad, entonces claro ella siempre manifiesta que a ella no le gusta encontrar cantos de su abuela chamanicos sagrados en un hip hop que no habla del tema, o en un reggaetón. O con mezclas electrónicas. Es llegar y tomar porque es exótico suena bonito, pero los descontextualizas, porque, por ejemplo, puede ser un canto que suena alegre, pero en verdad es un canto fúnebre. Pero lo ponen con música alegre. Y lo ponen para vacilarlo poco menos. Hay un desconocimiento, no es llegar y tomar. La manera en la que uno se tiene que acercar a los cantos es con respeto, sobre todo. Con respeto a conciencia de que los cantos antes de ser patrimonio de la humanidad, son patrimonio de nuestro pueblo.

3.3 Sobre la oralidad

Los cantos de Lola Kiepja fueron grabados por Anne Chapman en dos discos. Uno contiene los cantos selk'nam chamánicos y de duelo, y el otro los cantos selk'nam de la gran ceremonia

Hain. Nos avocaremos a revisar los cantos chamánicos y de duelo, ya que los de la ceremonia del Hain no han sido transcritos. De los que revisaremos, dieciocho cantos que se presentan llevan texto verbal, pero la mayor parte consta de sonidos sin significación, al menos para los no chamanes (Chapman 192).

El primer registro de audio de los cantos selk'nam fueron realizados en 1907-1908 por el coronel Wellington Furlong; el registro más temprano de un pueblo "primitivo", plantea Chapman (181). Otro registro es del etnólogo Martin Gusinde entre 1923 y 1924.

Uno de los etnomusicólogos más prominentes de la época caracterizó el estilo de los cantos de la siguiente manera:

Ritmo en "en troqueo dinámico" que, contrariamente a nuestras tendencias occidentales, evita el acento en el tiempo débil; una peculiar manera "enfática" de cantar que resulta de factores tales como una cierta calidad de voz, acentos fuertes en cada unidad de tiempo, pulsación, compás lento y sostenido; 3) gradación descendente del tema principal (en escalera–*stair pattern*) y una tendencia a la caída de la melodía que, desde el comienzo hasta el fin, va decreciendo constantemente en altura, intensidad y gama tonal (Chapman 191).

El troqueo se refiere la combinación entre ritmo tónico y atónico, en este caso estamos ante un troqueo dinámico, es decir, el ritmo va cambiando sin la búsqueda de repetición.

Continúa:

Este estilo prevalece entre los indios de ambas Américas incluidos los esquimales (también en Groenlandia) y entre las tribus de Siberia que muestran relación con los indios tanto en lo somático como en lo cultural, como es el caso, por ejemplo, de los "paleo-asiáticos" chukches y los ketos

(ostiak) del río Jenisei y entre los semi-tungus orotches, a lo largo del tramo inferior del río Amur, así como en las canciones folk de Corea. (192)

Acá podemos observar un ejercicio comparativo de parte del investigador a manera de comprender y situar en el panorama del conocimiento occidental a los cantos selk'nam.

Gusinde pudo ser testigo de los relatos orales de los selk'nam en todo su esplendor a principios del siglo XX.

En sus observaciones pudo recabar que los ancianos eran los que manejaban las historias, quienes se esmeraban y mantenían la exactitud y fidelidad de las representaciones mitológicas. Aun así, el vocabulario cambiaba y cada cual lo escogía a su elección en cada ocasión. Repetían una que otra frase, pero no mantenían elocuciones siempre iguales. Gusinde afirma que las narraciones nunca eran de corrido ya que contaban un fragmento y lo entrecruzaban con otro mito o con alguna experiencia personal o de amigos. Solicitaban algunas veces que otro anciano repitiera lo que estaba contando el otro, a modo de entregar plena seguridad a los oyentes de que aquello que se estaba relatando siempre había sido así.

La comunidad se entretenía con estos relatos antiquísimos heredados de generación en generación. Sus palabras eran manifestadas de manera pausada, sin que esto volviera monótona la narración ya que el anciano en cada ocasión entretejía en su historia nuevos detalles; variaciones tanto de recreación como de estructura, observaciones y vivencias propias lo que volvía al relato en cada oportunidad una experiencia original. Incluso Gusinde plantea la imposibilidad de registrar tales mitos porque nunca eran narrados de manera inalterada. Había una rigurosa exposición que tenía una coherencia interior, pero nunca eran las mismas palabras, ni tampoco el relato mantenía una misma extensión, sino que formalmente siempre iba cambiando, más no su contenido (*El mundo* 163).

Según Ong existía dentro de los conocimientos oficiales occidentales un desprecio por el relato oral, presentándose la escritura como representativa de una sociedad avanzada y a la oralidad como perteneciente a una sociedad arcaica que simplemente se deleitaba mirando hacia el pasado. Existió un cambio con las investigaciones de Lévi-Strauss, entre otros, ya que indaga y nota lo contrario; estos relatos orales serían contingentes ya que revelaban y promovían los valores contemporáneos del grupo humano al cual pertenecían (54).

Estas valoraciones pueden parecer absurdas debido a que se instaura un modelo jerárquico comparativo de mejor o peor entre escritura y oralidad, en vez de aunar diferencias a modo de sumar saberes.

No debemos olvidar que los cantos de Kiepja son cantos y chamánicos. Esta característica los diferencia de los relatos manejados por los ancianos, principalmente porque el canto chamánico requeriría un estado de trance que cambiaría incluso el sentido de las palabras tanto en forma y fondo.

3.4 Lo chamánico

Lo chamánico representa un concepto transversal que puede encontrarse en diferentes culturas. Sus características van desde mago, médico, efectuator(a) de milagros, sacerdote, místico y poeta. Mircea Eliade incluso plantea que Jesús era un chamán. Eliade describe al chamanismo como la técnica del éxtasis manejada por maestros del éxtasis, un ser que domina el juego del vuelo mágico. Lo chamánico también se podría homologar con el misticismo, donde el viaje extático también está presente al describir el místico una unión con Dios.

Habría una manipulación de parte del chamán de la realidad por medio de sus cantos o de la palabra, tal como el mago que también es el que ejerce la manipulación.

Es el especialista de un trance durante el cual su alma abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al infierno. Otra de sus características es lograr la comunicación con los muertos (Eliade 23) y su estatuto de elegidos.

Respecto al rol de chamán de Lola Kiepja, Chapman explica el proceso de los chamanes (*xo'on*) *selk'nam* para ingresar al trance necesario y llevar a cabo sus tareas por medio de sus cantos. El chamán disponía de una serie de objetos que constituían su traje: una vincha con plumas de diferentes aves, pintura de arcilla en su rostro. Mediante el canto se buscaba el trance concentrando todas sus energías en este objetivo. Su canto comenzaba a alterarse cuando el *waiwin* había tomado posesión de aquél. Entre treinta y cuarenta minutos demoraba un chamán experto en alcanzar el estado del trance. No utilizaban ningún tipo de estimulante alucinógeno para propulsar aquélla experiencia. Dar golpes y moverse frenéticamente era unos de los resultados de obtener el trance, aunque manteniendo cierta lucidez ya que en las sesiones de curación debían estar atento a sus pacientes.

A modo de entrenamiento que formaba parte del proceso para lograr ser chamán, existían competencias públicas donde evidenciar el poder de cada cual. Existían competencias entre chamanes más maduros y otros más jóvenes con el fin de poner a prueba sus poderes que se basaban en la capacidad de mantener el trance y el manejo de la mitología sobre los chamanes *selk'nam* y los accesos a las cordilleras míticas pertenecientes a los cuatro cielos, aspecto que ahondaremos más adelante. Los cantos que se entonaban en estas competencias se denominaban *kash-waiwin-jir* que significaba “interiorizar el espíritu mediante el canto”.

Respecto a los cantos de Kiepja Chapman apunta: “Pareciera que las palabras no obedecían a un estereotipo, pese a que el vocabulario esotérico siempre había sido utilizado por los chamanes.

Y la función social de cada canto necesariamente había determinado el contenido de las evocaciones verbales” (192).

Otras características que plantea Chapman son:

Lenguaje chamánico, lenguaje esotérico.

1. Distorsión considerable de los vocablos de uso corriente.
2. Uso de criptónimos tales como *ha'* (arco) para significar el poder chamánico, *otin* (comer) con el significado de cantar.
3. Nunca se mencionaba el nombre de una persona muerta. En su lugar se aplicaban circunloquios y términos de parantesco (que a veces correspondían y otras veces no) como por ejemplo *han k' win saik*, “aquellos que se fueron”, para referirse en estos cantos, a dos tíos maternos de Lola Kiepja; *ain*, padre, para designar a un tío o a un hijo de la cantora.
4. Las negaciones se aplican a veces, para significar afirmaciones.
5. Se cantan frecuentemente palabras aisladas, las cuales bastaban para evocar un contexto mítico determinado.
6. Entre los pueblos “primitivos” (orales) la lengua es por lo general un modo de acción y no solo una contraseña del pensamiento. [T]ampoco resulta asombroso que los pueblos orales por lo común, y acaso generalmente, consideren que las palabras poseen un gran poder. El sonido no puede manifestarse sin intercesión del poder. [E]l hecho de que los pueblos orales comúnmente, y con toda probabilidad en todo el mundo, consideren que las palabras entrañan un potencial mágico está claramente vinculado, al menos de manera inconsciente, con su sentido de la palabra como por necesidad, hablada, fonada, y, por lo tanto, accionada por un poder. (39)

3.5 Cantos de Lola Kiepja transcritos por Anne Chapman con la ayuda de Ángela Loij

1. Canto chamánico de Lola

Yo (estoy en ese) lugar (*Ham-nia*, en el cielo del oeste). Yo no he llegado (negación por afirmación). Los de la casa de *Ham-nia*, de los que se fueron (Los fallecidos, parientes por línea materna; en particular dos tíos maternos, chamanes ambos) me llaman desde lejos.

La oreja del guanaco está parada (Significa que el día está sereno) en *Ham-nia* del Viento (el Viento está vinculado con el cielo del Oeste).

Dos *klóketen* (adolescentes que son iniciados en la choza ceremonial del *Hain*), hijos de *Kenénik* (“cielo” del Oeste) se han partido (según la mitología chamánica, el rito del *Hain* tiene lugar en los cielos así como en la tierra)... Estoy sobre las pisadas de aquellos que se fueron. Voy andando por la pisada hacia el *Hain* de *Ham-nia*. Estoy (ahora) sentada sobre la cama (nido, sitio, morada) allí. Estoy cantando. Estoy cantando (en lugar de) las madres guanaco (También se asocia al guanaco al cielo occidental), de aquellos que se fueron, en la casa de *Ham-nia*... vocalización... Estoy perdida (en la senda) yendo hacia *Ham-nia* (significa que no se perdió). Voy tras las pisadas de los dos padres (Quien canta se refiere a sus dos tíos maternos, chamanes), de quienes se fueron (a fin de) cantar en el *Hain* (choza ceremonial del cielo occidental) Repetición... Vocalización...

Estoy (ahora) sentada (presente) en la cama del *Hain*.

Creo que he llegado. Voy andando hacia la casa de *Ham-nia*, de aquellos que se fueron...
Vocalización ...Los rastros de aquellos que se fueron no están aquí (negación que vale por afirmación). Voy andando hacia el *Hain* de *Ham-nia*.

3. Canto chamánico de K'oin-xo'on²³

Aim-shoink. Che'num K'oin. (Evocaciones de una cordillera mítica y de *Che'num*, un símbolo del poder chamánico que se asocia al cielo del norte y según el cual se filiaba K'oin-xo'on) No se me ha dado ir (permitido ir a) a *K'oin* de *Aim-shoink. Aim-shoink. Che'num K'oin* (Negación que vale afirmación para hacer referencia a otra cordillera más hermosa y de igual nombre situada también en el cielo del Norte).

Solo llegué hasta aquí (por medio de) el arco (poder) de la *K'oin* (cordillera). Allí tomo asiento en *Aim-shoink. Chanwin* (profeta) me dio un lugar en la cordillera. Deseo hablar de la cordillera. He tomado asiento allí. Me han transportado a la cordillera de *Aim-shoink*.

Estoy sentado en el lugar del *Che'num*, cantando. Un *xo'on* (chamán) de *Aim-shoink* me lo dio (poder). Pido a mi cuñado el Viento, la flecha del guanaco (poder chamánico asociado con el cielo occidental como lo está el Viento) pero me la rehúsa. La flecha del guanaco de *Ham-nia*. Dos hombres, no de mi cielo (como se dijo más arriba *K'oin xo'on* pertenecía al cielo del Norte y aquí su espíritu visita al cielo del Oeste, el de sus dos esposas) están sentados con un guanaco y un perro (También el perro es símbolo del poder chamánico). No me entregan el guanaco (De nuevo una

²³ “*Koin* significa cordillera y es también el topónimo de uno de los territorios de la costa atlántica de Tierra del Fuego. Era costumbre que los chamanes recibieran el nombre de su lugar natal más el sufijo *xo'on* que significa chamán” (226).

negación que vale por afirmación). Lo (el poder) deseo. Estoy solo. Estoy perdido (Con significación de que él, *K'oin-xo'on* no está perdido). Los del infinito me lo (el poder) entregan. Lo recibo. Los del infinito me hablan del perro del Viento. Voy tras las pisadas, sola. Me llaman desde lejos dos padres, los chamanes del guanaco. Yo, mujer, ya llego sola (Aquí Lola se alude a sí misma en lugar de continuar cantando como si ella fuese *K'oin-xo'on*, varón propietario del canto). Estoy trabajando (en funciones, imbuida de) con la flecha (poder) de los dos varones, los del infinito, los de *Ham-nia*. Estoy sentada en el otro *Hain* (del cielo del Oeste y no la del cielo del Norte) estoy cantando en el otro *Hain* de *Pe-mia* (otra localidad del cielo del Este) hablándole a las madres de los *klóketen*. Los dos padres, los que partieron (los tíos maternos de Lola) me dan la substancia (poder); yo, quien habla, yo misma he tomado asiento en las cumbres de la cordillera de *Aim-shoink* (alude al cielo del Norte) (sigue una referencia a los *klóketen* que no alcancé a entender). Dos madres me entregan (poder), mujeres de guanaco, las que partieron, mujeres no de mi cielo (negación por afirmación pues la madre de Lola era mujer del Oeste, de guanaco). Me lo han rehusado (Significa que le entregan el poder), ellas las que partieron. Hablan hermosamente. Las del infinito de *Ham-nia*... Yo, *klóketen* mujer, entro en el *Hain* de *Ham-nia* (Esta última oración reviste especial significado porque a las mujeres les estaba rigurosamente vedada la entrada al *Hain* real y no existían *Klóketen* que fuesen mujeres).

5. Canto chamánico que se entona durante un eclipse lunar²⁴

²⁴ “Imitación del graznido del aguilucho; probablemente se trate de la *Buteo polysoma* cuyo vuelo se remonta hasta perderse de vista, al modo del *wáiuwin*, el espíritu del chamán cuando visita a Luna durante el eclipse” (209).

Luna tiene mi vincha bajo sus rodillas (si bien mis dos informantes me señalaron que solo el espíritu de los chamanes visita la Luna ya que sus cuerpos permaneces en la tierra, el espíritu reviste forma corpórea; más aún, en cierto sentido hay un desdoblamiento, como en el caso de este texto según el cual el chamán contempla lo que hace su espíritu. La señora Loij explica la oración como sigue. Como el espíritu del chamán se halla a la sombra de Luna, está tan oscuro que solo alcanza a verse su vincha de plumas. El chamán que reconoce que es su vincha la que está en la sombra de la Luna sabe que pronto ha de morir). Luna acaba de tomar mi vincha (significa que le ha tomado la vida, que morirá pronto)... Estoy seguro de que Luna me ha tomado. Estoy bajo sus rodillas.

8. Canto chamánico de Lola: recitado, con escasa vocalización

Ando perdida (en mi senda hacia la) cama (casa de) de *Ham-nia*. Los que se han ido. Los del infinito (evocaciones). La cama de *Kénenik* (el cielo del Oeste), del infinito. Dos *klóketen* llegaron caminando hacia al *Hain* de *Ham-nia*. Ando extraviada. Las madres guanaco (evocación) El perro de *Ham-nia* (evocación). Los *klóketen* del *Hain* de *Ham-nia* (evocación). Los hijos de *Kénenik*. No hablo bien. Ando extraviada (ambas locuciones significan lo opuesto)... *Shoort* (nombre de un personaje mítico, espíritu del rito de iniciación del *Hain*) de *Ham-nia*. El tiempo está sereno ahora. El Viento me transporta. En mi mano tengo la flecha. Los que se fueron (evocación). Voy tras las huellas. Hablo de los que partieron, los del infinito. He perdido las huellas de los que se fueron (sigue una parte que no fue traducida). El cerro (lugar de origen) del Viento de *Ham-nia*. Quiero hablar con otro chamán (Alusión al hecho de que ella era la última chamán que quedaba viva).

Estoy perdida. Estoy sola. No puedo hablar bien (de valor opuesto, como siempre) *Ham-nia* de mi madre. El *Hain* de *Ham-nia* (donde están) los hijos, los *klóketen*. Ando perdida tras el rastro de *Ham-nia* de las mujeres guanaco. Estoy en el *Hain* del infinito... Estoy tras el rastro de la casa del Viento, hacia cerro del Viento. Hablo de aquellos que se fueron, de *Ham-nia*. Regreso del *Hain*. Mi brazo (el poder) es recio ahora. Estoy en *Kluiamen* (nombre de un cerro y campamento sobre la costa atlántica, así como de un cerro mítico en el cielo del Oeste). Estoy sentada acá cantando, hablando con los dueños (del cerro), aquéllos que partieron, los del infinito... [Vocalización] Estoy cantando en la casa del Viento, de *Ham-nia*, de aquellos que se fueron. Aquí están los rastros de que me hablaron los que se han ido...[Vocalización]

10. Canto chamánico de Lola. Vocalización con recitado había el final.

Así hablé yo acercándome a mi hija (aquí habla el espíritu del difunto tío materno de Lola, dirigiéndose a ella en un sueño y la trata de hija. Era cuando el espíritu le cantó por primera vez una noche hacia fines de 1920, mientras le hacía entrega del poder). Él no me lo rehusó (significa que el tío le entregó a ella todo el poder de que él disponía). Yo lo recibí bien. Hija mía, tómalo (otra vez habla el espíritu).

12. Canto chamánico de Lola. Hacia el comienzo.

Sacarle para sangre todo eso (en castellano el original) (Lola chapurrea en castellano refiriéndose a la extracción de sangre en una curación)... Vocalización El poder de la mujer (Lola misma) es corto. Estoy sentada junto a uno que fue muerto en la guerra, aquél que partió.

13. Canto chamánico Lola

Tengo aquí mi arco. Aquellos que partieron me lo entregaron... vocalización... He adquirido suficiente (poder) para sacar (en castellano el original) (con el significado de extraer, cf. más arriba) para curar (con mi poder) sola. El que se fue comía (cantaba) solo. Aquéllos que se fueron (evocación). Mis dos padres (tíos) me lo entregaron. Aquellos que se fueron murieron de enfermedad... Digo que yo puedo sacar (en castellano el original) la enfermedad de la persona que acude a mí... Vocalización... No alcanzo a ver la mano (para poder curar) del chamán (médico) *koliot* (palabra selk'nam que significa capas-rojas y designa a los blancos). El espíritu de mis dos padres, los que partieron (evocación). La mujer está (Lola), tiene el arco. El arco está dentro de mí. El arco de los que murieron de enfermedad, los que se fueron... Vocalización... La mujer no anda extraviada (alude al rastro que conduce al cielo del Oeste). Tengo el perro de *Ham-nia*... El brazo del chamán *koliot* no cura... Vocalización...

14. Canto chamánico de Lola. Vocalización...

El canto del canario, pájaro *k'meyu*. (la penúltima palabra esta dicha en castellano: el “canario” está vinculado al cielo Oeste; la última, designa cierto tipo de canto que cantaban durante la ceremonia del *Hain*, las madres de los jóvenes que se iniciaban)... Vocalización...

15. Canto chamánico de Lola. Vocalización...

Viene (el poder) hacia mí. Me llegó el primer día (significa que ella no tuvo que esperar para recibir el poder chamánico de su tío una vez terminado su adiestramiento para chamán) como un filo (en toda su agudeza). ¿Dónde estás hija mía? (como el canto número 10, aquí el espíritu de su difunto tío la busca en un sueño con el fin de investirla con el poder que él tenía)... Vocalización... Repetición. Lo (el poder) de la casa de *Ham-nia*... vocalización.

22. Canto chamánico de Mai-ich²⁵

Vocalización... Mi cuerpo está en la oscuridad. Yo mismo voy a perforarlo con una flecha... Vocalización... (El extraño ruido que se oye es el crepitar del fuego).

²⁵ “Esta composición era cantada por el propietario mientras ejecutaba la ordalía de la flecha” (214).

24. Canto chamánico de Lola.²⁶

El (poder) de la mujer (Lola) es corto, (el de) aquellos que partieron, ese (el poder) no es corto.

Estoy haciendo crujir (ropas de cuero de guanaco, tal como hacían los chamanes para incrementar su estimulación al entrar en estado de trance o durante el trance mismo). Voy andando con *Jashkit-xo'on* hacia la cordillera de *Ai-maako* (sitio mítico del cielo del Oeste cuya escarpada cordillera significaba el más formidable de los retos al espíritu de un chamán en su intento por escalarla)... Vocalización... Estoy sentada sobre un tronco (de árbol) allá (cada cielo tiene un árbol especial con el que está vinculado) Repetición. Estoy cantando en *Ai-maako*, en la casa de *Ai-maako*...

29. Canto chamánico para encantar una ballena de Kaisiya.

(Se imita a una ballena que agoniza bajo el efecto del reciente encantamiento). La ballena está montada sobre mí. Está sentada sobre mí. La estoy esperando (se espera que el chamán la arrastre hasta la orilla). Estoy hablando en *Aim-shoink* (sitio mítico del cielo del Norte que se asocia con la ballena del mismo modo que el cielo de oeste está vinculado con el guanaco). La ballena macho (evocación). La ballena, mi padre, está por ahogarme (porque se considera que el espíritu del chamán trae la ballena cargándola sobre la espalda. La oración que sigue es oscura. Continúa una imitación de las gaviotas que revolotean sobre la ballena muerta cuando va siendo arrastrada por las corrientes hacia la playa (Gritos de gaviotas). La estoy esperando. Hablo del aceite de ballena

²⁶ “Esta composición fue cantada al menos en una ocasión mientras Lola intervenía en una competencia con Ishtón, cuyo nombre chamánico era *Jashkit-xo'on*, padre de Rafaela y Esteban Ishton, quien murió hacia fines de la década del 40” (214).

que pronto hará relucir los negros guijarros de Kasten (una bahía sobre la costa atlántica de la Isla Grande).

30. Canto chamánico para despejar el cielo nublado en caso de lluvia o nevada

Que (el cielo) se corte (que se “corten” las nubes y desaparezcan). El cielo encapotado. Que no me empapen de lluvia. ¿Por qué llueve tanto? Que (la lluvia) regrese a su casa de Aim-shoink (Cielo del Norte asociado con la lluvia. Soplicos, más que vocalizaciones, para hacer que se alejen las nubes. Lola se rio aquí recordando un amigo, Kankot, famoso por sus travesuras, que simulaba pedorrear a las nubes mostrándoles el trasero para agraviarlas de modo que se fueran de vuelta a su casa, a la cordillera de *Aim-shoink*).

31. Canto chamánico del rito peshere²⁷

Peshere, Kaiyire (la última palabra es *selk’nam*, sin traducir). Eso sí, todo el día, toda la noche (está dicho en castellano, con el significado de que los chamanes cantarán esta composición día y noche)... Vocalización...

36. Lamento de Lola; canto de luto por sus hijos mayores que pertenecían, lo mismo que el marido, al cielo del Norte.

²⁷ “Este pertenece al grupo haush que habitaba el extremo sudeste de la Isla Grande” (216).

En las alturas (referencia al cielo del norte) mi padre (hijo) fue herido (murió). *Kualchink* (evocación del haya y el origen de la muerte) *Aim-shoink* (evocación del cielo del norte). (Cayó) muerto de *hautre* (enfermedad infligida por un chamán). Su padre se llevó a mi hijo a *Aim-shoink*... Estoy apenada por mi hijo que murió de *hautre*. El hermoso (su hijo). No me queda nadie. En las alturas. Mis dos hijos heridos (muertos, evocación). Estoy acá en *Aim-shoink*. Mi marido (evocación) El hermoso estoy allá en *Aim-shoink*. Mi padre (hijo) herido (muerto) por causa del *hautre*.

46. Canto aprendido en una Misión salesiana

Cerca Diosi (chapurreo en castellano con el sentido de “cerca de Dios”).

Soki (palabra *selk’nam* que significa dos, evocación Dios y Cristo).

3.6 Lectura comentada de los cantos

Canto 1. Canto chamánico de Lola

Ham-nia, el lugar mítico del cielo y el encuentro con los muertos

El inicio de los cantos sitúa a Lola en *Ham-nia*: un espacio mítico ubicado en el cielo del Oeste donde habitaban los *hoowin*²⁸.

Según lo que se ha recabado respecto a los *selk'nam*, cada uno de ellos pertenecía tanto mítica como terrenalmente a un cielo (*shó*). El cielo representaba su distribución social y estaba dividido en tres cielos equivalentes a los puntos cardinales Norte, Sur y Oeste. El punto Este no existía porque los *selk'nam* no ocupaban esa parte de la Isla. Cada cual pertenecía a un cielo que “[d]erivaba del territorio, *haruwen*, “tierra” donde había nacido o tenía residencia” (Chapman 168). El o la que cambiaba de territorio, automáticamente pasaba a ser del cielo bajo el cual estaba el terreno. Si es que una pareja de *selk'nam* llegaba a casarse y se separaban, cada cual podía volver a su cielo de origen, junto a su familia más cercana.

Míticamente hablando el cielo sí estaba dividido en cuatro puntos cardinales. Toda flora, fauna, personajes míticos o espíritus, montañas y lagunas, pertenecía a uno de estos cielos (169).

Los *hoowin* eran los antepasados míticos de los *selk'nam* y es de donde provendría su relato fundacional. Según Gusinde en su libro *Vida espiritual de los selk'nam* su existencia provendría de Temaukel, deidad única según el sacerdote, de la cual no se manejaba mucha información ya que el Dios no interfería en el mundo humano o a lo menos, este aspecto estaba más allá de la comprensión de los *selk'nam*. Lo de la deidad única es un aspecto que suma a la hipótesis principal que buscaba comprobar Gusinde a través de toda su obra etnológica; la existencia de un solo Dios, por lo que sus pruebas al respecto podrían estar cruzadas en demasía por su objetivo lo que pudo modificar la realidad *selk'nam*. Keyuk Yantén, por el contrario a Gusinde, entiende a Temaukel como un espíritu y no como un Dios, quien sería el padre de donde vienen todos los demás espíritus

²⁸ Chapman apunta a estos antepasados como *hoowin*, Gusinde como *howehn*.

y adónde iban todos los espíritus. Plantea la idea de que cada ser tiene una parte de Dios y se vuelve a Dios cuando “su *kashpi* se muere, la carne se muere. Entonces Gusinde acomodó e identificó a Temaukel con las características de un Dios único”.

Continuando con la perspectiva de Gusinde, Temaukel contaba con una especie de administrador llamado Kénos quien sí tenía contacto con estos antepasados míticos. Él les habría entregado a los *hoowin* la ley moral que debían aplicar día a día en aquel mundo mítico donde no existían las epidemias, ni la muerte propiamente tal.

Cuando se originó el mundo *selk’nam* y la sociedad humana, la mayor parte de los *hoowin* se convirtieron en animales, cordilleras, cerros, acantilados, pampas, valles, ríos y todo lo que compone naturalmente el mundo (Chapman 120).

Los *hoowin* no conocían la muerte y los *selk’nam* la consideraban como un castigo de proveniencia divina debido a la guerra entre mujeres y hombres tras el engaño del *Hain*. Supuestamente en este tiempo mítico, los *hoowin* eran un matriarcado y eran las mujeres las que manejaba el secreto del *Hain*, ceremonia de iniciación que en el tiempo histórico de los *selk’nam* solo era destinada a los hombres. En este tiempo mítico entonces eran las mujeres las iniciadas y se conectaban y eran visitadas por espíritus. Lo que no sabían los hombres era que estas visitas espirituales eran falsas ya que eran las mujeres las que actuaban de fuerzas sobrenaturales para asustar a los hombres y tenerlos bajo su dominio. Pero un día uno de ellos se dio cuenta de la farsa y dio aviso a sus compañeros del engaño. Los hombres enfurecidos mataron a todas las mujeres y de aquí nacería para ellos la existencia de Sol y Luna. Sol y Luna eran esposos en el tiempo del *hoowin*, y tras el desastre una de las mujeres sufrió quemaduras en su cara por su marido; ella se convirtió en Luna y es por esto que la luna tendría esas cicatrices en su rostro. Su esposo se convirtió en sol, siguiéndose el uno al otro incansablemente sin alcanzarse. Chapman catalogaría este dato como prueba de que los *selk’nam* en sus inicios existenciales eran un matriarcado y que

había ocurrido un femicidio masivo en algún momento de su historia mítica. Pero Keyuk tiene una lectura distinta al respecto:

Lo que pasa es que ella (Chapman) estaba empecinada en que los selk'nam eran un matriarcado. Y su obra está basada en eso y la gente cree que hubo un matriarcado selk'nam. Pero para nosotros a nivel cultural, eso era solamente un tema de división de roles. Entonces yo, por ejemplo, no valido de que haya existido un matriarcado en el sentido que le da ella. Porque hubo una época en que las mujeres tenían este rol de la casa, etc. pero yo no lo valido como matriarcado porque no era una relación de poder, de dominación. Ella traspuso sus pensamientos de cultura occidental a otra cultura. Además, ella creía que, en todo el mundo, todas las culturas habían tenido un pasado matriarcal. Entonces ella buscaba eso. Buscaba sacar eso de las culturas. Entonces cuando se habla de esta historia nuestra, del Sol y la Luna, esa historia, claro, habla del origen del *Hain*, pero lo que intenta explicar es el origen del día y la noche, algo totalmente distinto al sentido que le da ella al fin del matriarcado selk'nam: femicidio de los hombres hacia las mujeres. Los hombres no mataron a las mujeres. Las mujeres que se escaparon, lo dice Gusinde y lo dicen los abuelos de allá, terminaron construyendo el mundo. Porque en nuestra concepción, Dios no creó el mundo. Dios dispuso algunos seres, a los antepasados y el mundo se fue construyendo conforme la interacción que tenían los selk'nam antepasados con el entorno. Entonces cuando los primeros antepasados murieron se transformaron en montaña, cuando los chamanes de gran renombre morían iban al cielo y se transformaban en estrellas, en bosque y así el mundo se fue construyendo. Antes no había lagos ni ríos, y ahí se fue construyendo, cierto, y cuando las mujeres se escaparon de los hombres que las persiguieron se lanzaban en los precipicios y se transformaban en aves, delfines, pájaros, peces y al final hubo una metamorfosis ahí, pero no hubo un femicidio como lo plantea Chapman. Entonces ella intentaba explicar otra cosa. Ella intentaba validar sus propios puntos de vista y muchos abuelos se negaron a trabajar con ella.

Volviendo al aspecto de la muerte como castigo, este aspecto nos recuerda la idea de muerte en algunos relatos fundacionales; uno de los más famosos es el de las escrituras bíblicas, el Génesis y el mito de Adán y Eva, donde la muerte es entregada a los humanos como castigo por haber probado la manzana. O la muerte como castigo de los dioses en la mitología griega, específicamente en el mito de Pandora.

Gusinde plantea que es Kenos entonces quien entrega la ley moral divina, por lo tanto, existían actos no permitidos respecto a las formas de comportarse y vivir de los *hoowin* (*El mundo* 54) lo cual a su vez funcionaría como soporte fundacional que respaldaría la pertenencia al territorio ocupado por los selk'nam. Ellos reconocían su derecho a posesión de la Isla Grande como herencia de aquéllos tiempos míticos y milenarios refiriéndose a su terruño como *yikwak háruwenh* (nuestra patria). En este sentido podemos comparar esta noción de pertenencia con la tierra prometida bíblica de los israelitas, la cual efectivamente se ocupó como respaldo a la hora de demostrar su derecho histórico al territorio en la década del cuarenta del siglo XX.

Kenos habría decidido entonces instalar en esa tierra a los selk'nam.

Cuenta el relato que Kenos estaba absolutamente solo en la tierra, y en un momento sintió la soledad y se entristeció. Decidió entonces acercarse a un lugar pantanoso y extrajo un *haruwenhhos* (mata de pasto con tierra adherida). Con esta mata comenzó a formar un *se es* (genital masculino) y lo depositó en la tierra. Luego, con otro terrón formó un *asken* (genital femenino) y lo situó junto al terrón anterior. Ya de noche aquéllos terrones se unieron, y de esta unión se produjo *sá'ren* (el haber nacido). Así surgió el primer antepasado mítico selk'nam (*El mundo* 171). Nos recuerda este acto creador el nacimiento del Adán bíblico quien fue creado a partir del polvo de tierra por Dios. O el *Popol Vuh* donde podemos encontrar una alusión al barro, a la tierra para crear

al primer ser humano, con la diferencia de que este material fue insuficiente para dar consistencia a un ser digno para los dioses, por lo que experimentaron con más materiales.

Retomando el mito creacional selk'nam, este primer antepasado nacido de una mata de tierra creció de forma inmediata, y a la noche siguiente, las figuras creadas por *Kenos* volvieron a unirse e inmediatamente nació otro antepasado. Tal acto se repitió sucesivamente durante muchas noches, por lo que rápidamente se pobló el territorio. *Kenos* desde ese entonces se fue a recorrer el mundo y realizó el mismo acto en otros territorios, en algunos casos con arena blanca, lo que explicaría el color de piel de los denominados *koliot* (blancos, europeos) (172).

Ham-nia el lugar donde se sitúa Lola en su trance chamánico, es un lugar mítico según las explicaciones de Chapman, que quedaba en el cielo Oeste. Los *xo'on* (chamanes) podían acceder a este lugar por medio del trance donde habitaban ciertos muertos: su *kashpi* (alma) iba al cielo. En el relato bíblico podemos encontrar esta alusión al cielo como espacio de los muertos; el retorno al paraíso perdido después de muertos, siempre y cuando el humano haya tenido un buen comportamiento en vida según los preceptos morales adecuados entregados por Dios.

Lola cuenta ser llamada ya en el *Ham-nia* por sus parientes, sus tíos: dos chamanes. En la cultura selk'nam había que tener un linaje chamánico para volverse uno y debían ser escogidos por esos parientes. El chamán era uno de los integrantes más respetados en la comunidad.

La oreja del guanaco parada simboliza según Chapman que “el día está sereno”. Esta alusión al guanaco para simbolizar el estado del clima, se entiende cuando indagamos en la importancia de este animal en la vida de los selk'nam. El guanaco constituía su principal alimento y constantemente se preparaban copiosos asados. Con su grasa confeccionaban pinturas, con sus cueros ropa, cobertores para sus viviendas y pelotas para jugar. Con las vejigas creaban bolsitas, con tendones y nervios confeccionaban cuerdas tanto para sus arcos como para crear collares o hilo para coser (Chapman 39). Las características del guanaco eran tomadas en cuenta a la hora, por

ejemplo, de abrigarse. Así lo relata Gusinde: “¡Los europeos llevamos corrientemente las pieles con la parte de la lana hacia dentro!’ Entonces soltaron una carcajada y me dijeron para justificar su manera de proceder: “Fíjate en el guanaco: también lleva en su vestido la lana hacia afuera. Sabe muy bien lo que debe ser” (El mundo 178).

Los selk’nam creían, según testimonios recabados por Gusinde, que en los tiempos en que las estrellas del cielo eran *hoowin*, los guanacos eran dóciles: estaban destinados a ser comidos y a prestar servicios a los humanos, pero un día producto de los consejos del zorro, los guanacos decidieron darse una mejor vida. Desde ese momento los humanos debían trabajar duro para conseguirlos. El relato según Carlos Gallardo es:

Una tarde el hijo de Kuan Jepper estaba parado tranquilamente cerca de las chozas, cuando fue apercebido por un guanaco, el cual, deseando jugar con él, solo consiguió asustarlo. El niño corrió en busca de su padre y quejándose del susto que le había proporcionado la torpeza del animal, pidió el castigo del culpable. Kuan Jeperr, ciego de ira, tomó un trozo de leña encendida del fogón que estaba vecino, e increpando al guanaco le aplicó la más candente y formidable zurra de que hubiera ejemplo. Humillado y dolorido huía el pobre animal, cuando quiso la suerte que en su camino se cruzara un zorro artero, como todos los de su casta, el cual con gestos de convencido le revela la perversidad de los hombres, seres despreciables que si los cuidaban un poco era para comerles después a sus tiernos hijos. Seducido por la lógica del zorro, el guanaco, que tenía gran ascendiente sobre los de su raza, consiguió convencerlos de que su vida bajo el dominio del hombre no los beneficiaba en forma alguna y de que se hallarían mejor viviendo con independencia, campeando por sus respetos, recorriendo en plena libertad las extensas praderas del norte, comiendo lo que les agrada en las vírgenes selvas del interior, reproduciéndose hasta el infinito, sin verter lagrimas por la muerte de sus hijos sacrificados por el hombre con el fin de alimentarse. Y desde entonces el guanaco es libre, aun cuando se ve siempre perseguido por el hombre. (197)

Otra práctica ligada al guanaco era que, si un cazador junto a su perro no había tenido éxito en la caza durante largos periodos, otro cazador le frotaba bosta fresca de guanaco en todo el cuerpo debido a que este animal era considerado aventurado y su bosta quitaba el infortunio producido por el *Khamhken*: “como algo parecido al *kwáke* que, como éste, penetra en el cuerpo del hombre o del perro. Como consecuencia de ese frotamiento con bosta de guanaco abandona nuevamente el cuerpo, en el que hasta entonces había actuado” (*El mundo* 401).

Un *kocel* era un pedazo de cuero que los cazadores ponían en su frente para hipnotizar al guanaco. El animal dejaba de huir al ver este objeto y observaba tranquilamente a su portador. De esta manera el cazador podía atrapar a su presa sin problemas (391).

También el guanaco representaba augurios: si un guanaco se erguía sobre sus patas traseras y emitía quejidos tristes, significaba que por la misma dirección que estaba ubicado aquél animal, vendría un mensajero anunciando la muerte de un familiar del cazador. Si un guanaco se paraba en sus patas traseras, daba saltos cortos y golpeaba el aire con sus patas delanteras, significaba guerra. Si un guanaco se acercaba a un *selk'nam* caminando sobre sus patas traseras, ese *selk'nam* moriría. Representaba malos augurios si un cazador por su buena fortuna, cazaba muchos guanacos y dejaba algunos abandonados pudriéndose. El resto de los guanacos que se enteraban de tal proceder maldecían a ese cazador, y este transitaba por meses de mala racha en la caza (391). En este punto podemos observar un sustento ético que nutría a la comunidad en cuanto a su relación con los seres vivos.

Si un guanaco después de haber sido herido derramaba una lágrima, el cazador exclamaba “¡el animal llora porque su vida concluye ahora!” y al ser testigo de tal suceso el cazador detenía sus labores y junto al animal quedaba pensativo y conmovido por la llegada de la muerte. Acá

podemos avizorar según el testimonio recabado por Gusinde, un trato de respeto por su entorno animal y no una relación insensible donde solo primaría el beneficio productivo del animal.

El pájaro carpintero, el pinzón y el trepador eran considerados espías de los guanacos ya que advertían con sus cantos cuando un cazador se acercaba. Si un guanaco alto y delgado era avistado, no se cazaba ya que era considerado como descendiente de aquéllos guanacos mansos que alguna vez sirvieron sin huir de los *hoowin* (392): “[en] El ámbito de HeEwépen, región junto al lago Fagnano, es considerado como terruño o patria especial del guanaco. En épocas antiguas, en ese Lugar no podía ser molestado por los perros, y menos aún cazado por los indígenas. Esto le correspondía al guanaco por derecho, pues aquí era su hogar” (392).

A principios del siglo XX, los selk’nam ya no hacían caso de aquella prohibición porque no tenían más alternativa para alimentarse debido a que el colono ganadero mato a muchos guanacos para instalar sus estancias ovejeras, condenando al hambre al selk’nam (392). Este es un claro retrato de degeneración y profanación de parte de los sel’knam de sus propios valores producto de la crueldad y el abuso de poder por medio de la sangre a manos del estanciero.

Esta importancia del guanaco la podemos rastrear también en la cultura diaguita. El Llastay en la cultura diaguita es el espíritu protector de los animales del cerro, entre ellos, el guanaco. Llastay se asocia al cuidado de los animales ante la caza indiscriminada, manteniendo cierto orden en la convivencia entre los seres humanos y su entorno. En algunas versiones el Llastay es un guanaco que se diferenciaría del resto por ser más grande que los demás.

Lola prosigue y se refiere al “*Ham-nia* del Viento”. Este ejercicio de identificar cada cielo con la fuerza de la naturaleza que pertenecía al mismo es constante en los cantos de Lola. En este caso el *Hamnia* del Viento se referiría según Chapman a la parte Oeste del *Ham-nia* ya que el Viento y su hermano Sol pertenecen a esta parte del cielo.

Los Vientos también eran considerados figuras míticas selk'nam. En el tiempo de los *hoowin*, estos tenían la capacidad de levantarse de la muerte gracias al actuar de Kenos. Kenos los lavaba cuando iban a fallecer y les “sacaba el mal olor”, el olor a cadáver, y estos antepasados podían seguir viviendo. Cuando ellos se cansaban de vivir por decisión propia se convertían en montañas, animales y vientos (*El mundo*177).

Lola prosigue y se refiere a “dos *klóketen*”. Chapman plantea que *klóketen* era el adolescente masculino iniciado en el *Hain*, y por su lado, Gusinde entiende que la ceremonia del *Hain* se llamaba *Klóketen* (26).

Canta Kiepjá que en su trance ve a estos dos *klóketen* iniciando sus estudios y entrenamiento “en la choza ceremonial del *Hain*”. Planteamos estudio porque Chapman asocia este espacio del *Hain* al colegio occidental (Chapman 52). Así lo podemos rectificar en el testimonio de Federico Echeuline, descendiente selk'nam entrevistado por Chapman: “Klóketen era como un alumno que está en el colegio, estudiando. Pero (para) ellos no era estudio, sino (era) para que sea alentado, que tenga energía para trabajar, para levantarse (en la mañana) (Chapman 52).

“Dos *klóketen* se han partido”, canta Lola. Chapman asocia este “partido” a la doble experiencia que experimentaban los *klóketen* en el *Hain*: vivían tal experiencia en el espacio del cielo como en la tierra. Acto que podemos asociar al trance, al viaje extático.

El fin del *Hain* era que los *klóketen* se volvieran adultos en un rito que duraba alrededor de tres meses. Las familias desde diversos *haruwen* (territorios) llevaban a sus adolescentes al lugar predeterminado para el *Hain*. Para Chapman el *Hain* era “el eje cultural y psicológico de la sociedad: simbolizaba en una compleja síntesis el razonamiento y la razón de ser de la existencia comunal e individual” (Chapman 118).

Desde millares de años atrás y hasta fines del siglo pasado, los jóvenes selk'nam eran iniciados en el *Hain*. Ahí los instruían mediante pruebas físicas y morales además de los saberes

que eran impartidos por los más viejos. Estos saberes resguardaban al *hoowin*, sus orígenes y sus transformaciones. Aprendían cómo debían comportarse, las obligaciones familiares y sociales que debían llevar adelante. Además, los adolescentes eran instados a contar si habían llevado hasta ese momento de sus vidas un comportamiento impropio respecto a las enseñanzas que les estaban entregando (*Fueguinos* 124).

Los *klóketen* junto a los hombres mayores representaban espíritus a las mujeres. Uno de ellos era Xalpen, “un espíritu subterráneo que la tradición describía como hembra caníbal, voraz y colérica” (Chapman 126). A Xalpen podemos compararla con la diosa mesopotámica Lamashtu, quien también era considerada una fuerza maligna y caníbal que se alimentaba principalmente de lactantes.

El *Hain* proporcionaba el comportamiento social adecuado de un futuro adulto selk’nam. Les enseñaban a confeccionar armas, el cumplimiento de sus deberes, la solidaridad hacia los otros, la cacería, a ser buenos esposos (*Fueguinos* 308), auxiliar a los demás y el respeto por las presas cazadas. Era muy mal vista la pereza y las mentiras. Según Gusinde, el robo no existía, y no hablaban mal sobre las mujeres. La fidelidad y el respeto a los padres y a los hijos era fundamental. Cuidaban a los enfermos y a los debilitados por la edad, aunque no fueran sus parientes (327). Estas características nos podrían remitir a un mundo casi idílico. Si bien existían expresiones de violencia por medio de guerras territoriales o de venganza por la muerte de algún pariente (Chapman 59), eran situaciones aisladas incomparables con la ola de violencia que trajo consigo la llegada de los colonos. Generalmente los selk’nam eran reconocidos como pasivos, felices, y siempre estaban dispuestos a ayudar a los extranjeros que naufragaban en las costas de Tierra del Fuego.

Gusinde asociaba todos estos valores a Temaukel.

Al comenzar el *Hain* los adolescentes eran sometidos a pruebas de valor en bosques con condiciones climáticas adversas y expuestos al hambre con el fin de volverlos hombres resistentes. Cuando la ceremonia finalizaba, los adolescentes eran recibidos en su comunidad ya como adultos.

Prosiguiendo con el relato de Kiepja, la chamán cuenta estar “sobre las pisadas de los que se fueron” ya que está en el *Ham-nia*, ese espacio parte del cielo a donde llegan “los que ya se fueron”, eufemismo sobre los muertos. También esos pasos podrían representar a todos los selk’nam asesinados en Tierra del Fuego, ya que más adelante Kiepja manifiesta su soledad al respecto.

Lola canta estar sentada sobre la cama del *Ham-nia*. Sobre un nido, sitio o morada: acepciones que entrega Chapman. Este nido podríamos asociarlo a la figura del hogar y la madre. Está cantando en esa morada en lugar de las madres guanaco de aquellos que se fueron, en el lugar de las madres de los que se han muerto.

“Estoy perdida”, canta luego. Chapman asegura de que a veces la negación se entiende por afirmación, en los cantos de Kiepja. La chamán dice ir tras los dos padres chamanes, dos tíos maternos (Chapman 207) quienes se fueron a cantar al *Hain* del cielo. Los chamanes selk’nam tenían la facultad de ir al cielo sin estar fallecidos. Canta no encontrar los rastros o que, inversamente, los ve (negación por afirmación o viceversa: no tenemos la certeza).

Finalmente plantea no ver los rastros, una imagen que también podría evocar la soledad de Kiepja.

Canto 3. Canto chamánico de Lola, solamente vocalizado

La chamán recibe la substancia

Chapman nos explica que Lola en este canto invoca a una “cordillera mítica” y a un símbolo denominado *Che’num* que representaría un poder chamánico asociado al cielo del Norte, al cual se afiliaba K’oin-xo’on; el chamán al cual pertenecería este canto. Se acostumbraba entre los selk’nam a nombrar al chamán por el nombre de su lugar natal, más el sufijo *xo’ón*.

Lola (negación por afirmación) canta que está llegando a una cordillera (*koin*) más hermosa situada en el cielo del Norte. Cuenta que solo ha llegado hasta allí por medio del arco de la cordillera que según Chapman simboliza el poder chamánico (207).

Podemos apreciar en las investigaciones de Gusinde que el arco también tenía una potente carga simbólica en la sociedad selk’nam. Era un artefacto muy apreciado y trabajado con delicadeza. Incluso alisaban sus astiles con una piedra que se encontraba en un solo lugar de la Isla, llamada *hamker* (*Fueguinos* 159).

Ritualmente hablando también tenía una significación potente. Cuando un joven selk’nam quería casarse y contaba con la aprobación de sus padres y tíos, encargaba que le confeccionasen delicadamente un arco pequeño como si se tratase de una joya para luego regalárselo a su enamorada. Gusinde denominó a esta pieza “arco de novia”. El enamorado selk’nam se dirigía a la cabaña donde habitaba la mujer que quería y ante los mayores y los padres de ella, le entregaba aquel arco, retirándose luego en silencio (*El mundo* 239). Si la unión se llevaba a cabo y aquella pareja tenía hijos, la madre le entregaba aquél arco al niño o niña para que le sirviese como arma de tiro (241). En otras culturas, en la griega, por ejemplo, el arco de Apolo se asocia a la potencia fecundante y purificadora, aspecto que podemos apreciar también en el arco selk’nam como símbolo de la unión familiar ligada a la fecundidad de la unión (Cirlot 81).

Lola luego cuenta tomar asiento en esa cordillera mítica ya que un *chanwin* (profeta) le dio un lugar allí. Lola plantea que quiere hablar de aquel lugar adonde ha tomado asiento y la han transportado. Las montañas en otras culturas también se relacionan con la ascensión, la transición de la condición humana hacia los niveles cósmicos superiores (Cirlot 88). Estas ascensiones se relacionan transversalmente al rito chamánico, a la ascensión mística, la leyenda heroica, a la visión onírica, etc. (88) El Olimpo griego, por ejemplo, era una montaña que simbolizaba el centro del poder de los dioses. También era considerada una montaña que simbolizaría la separación entre el mundo humano y el mundo de los dioses (308).

La cordillera Kunlun en China también representaría desde tiempos milenarios y cosmogónicos, un sendero existente entre la tierra y el cielo donde solo los inmortales podían acceder.

Kiejja canta que está sentada en el lugar del *Che`num* cantando, es decir, en el lugar del poder chamánico asociado al cielo del Norte. Los *Che`num* en el tiempo de los *hoowin* eran unos monstruos gigantes que vivían en las altas rocas costeras quienes mataban con su mirada mortífera al que pasaba por el lugar (Chapman 202). Podríamos plantear que Lola está sentada en lugar de esos *Che`num*, lo que la vuelve también un ser implacable, como eran considerados los chamanes dentro de la sociedad selk`nam. Que Lola se planteó sentada en esta cordillera nos puede remitir a la idea de trono y a la idea de centro que también se asocia a las montañas y al poder. La idea de las construcciones piramidales en diferentes culturas, estaría ligada a la figura de la montaña que, desde lo más ancho en su base, asciende hacia el cielo, hacia la conexión con lo cósmico o divino (Cirlot 310). Muchas de las pirámides precolombinas fueron construidas a partir de montes naturales (Gonzales 202) y eran lugares de sacrificio en algunos casos, de culto y observación de los cielos, es decir, obtención de conocimientos. El carácter sagrado entonces de las montañas también podemos apreciarlo en este canto.

Lola continúa y manifiesta que le ha pedido a su cuñado el Viento “la flecha del guanaco”, un poder chamánico asociado con el cielo occidental donde también habita el Viento (Chapman 207), pero no se la entrega, lo que Chapman relaciona nuevamente con un sentido inverso.

Kiejja canta que ve a dos hombres que no son de su cielo que están sentados con un guanaco y un perro. Para los selk’nam los perros representaban un animal que podríamos decir sagrado, debido a su fidelidad y aportes en cuanto a la caza.

El perro encarnaba al auxiliar de caza, eran adiestrados por sus “amos” pero dejaban que se reprodujeran solos (Chapman 145). El selk’nam salía siempre de caza acompañado por su perro, el cual encontraba pistas y acorralaba al guanaco en lugares pantanosos alertando al cazador quien con un certero flechazo mataba a la presa (*El Mundo* 184).

Las características del perro de Tierra del Fuego eran similares a la de un zorro grande, aunque existían de diferentes apariencias (Gallardo 197). Gallardo los describe como animales ágiles y fuertes, desconfiados y fieles a su selk’nam el cual cuidaba muchísimo a su perro. Cuando el selk’nam enfermaba gravemente, era su perro quien iba a cazar y proveía de alimentos al enfermo y a su familia. El perro algunas veces perdía la batalla porque aparecía un guanaco mucho más fuerte que lograba defenderse (198).

El entrenamiento del perro cazador comenzaba desde muy pequeño. Una de las técnicas de adiestramiento consistía en verterle sangre de algún animal sobre su cuerpo para que el perro se lamiera y obtuviera el gusto por la sangre. Luego, con mucha paciencia, el selk’nam le enseñaba ciertas nociones para que el perro se comportara de manera adecuada durante la caza, reconociera el rastro del guanaco y principalmente no ladrara en el momento de la caza para no espantar a la presa. Una tarea difícil, ya que Gallardo caracteriza al perro fueguino como un animal muy ladrador, pero que, ya adiestrado en las labores de caza, se volvía silencioso. El selk’nam confiaba en la inteligencia de su perro, y cuando no aparecía un guanaco para cazarlo, el selk’nam seguía a su

perro, dejándose llevar por las decisiones del animal que lo llevarían finalmente a la presa (Gallardo 200). Una costumbre era quemar el pelo de la cola del perro para que corriera con mayor velocidad. A sus perros le ponían nombres asociados al color de su pelaje. El perro nunca podía ser asesinado y cuando su dueño moría, era transferido a manos de familiares (*El Mundo* 394).

Entre las culturas náhuatl y maya el perro denominado *xoloitzcuintli* se consideraba un animal que conducía a los espíritus al inframundo. Cuando alguien fallecía un perro era sacrificado y enterrado junto al difunto, justamente para conseguir aquella guía. El perro era el indicado de conducir el camino justamente por su capacidad de avistar huellas. Lo mismo sucede con Anubis, el chacal de Egipto que guiaba a los viajeros símbolo de la búsqueda espiritual, o con el arcano 0 del Tarot; El Loco, donde el perro que tira de una de sus piernas en la ilustración, simboliza el instinto que aterriza al loco viajero y evita que caiga por un despeñadero.

Lola prosigue y relata que le entregan la flecha del guanaco (poder). Kiepja manifiesta desear ese poder y que está sola. Podemos identificar hasta este momento del relato que ella está cantando como si fuera el chamán (*xo'ón*) hombre llamado *K'oin-xo'on*.

Lola tras esta identidad masculina canta que los del infinito le han entregado el poder. Acá podemos asociar este infinito con el *más allá de las estrellas* que Gusinde señala como el espacio donde iban las almas (*kashpi*) de los muertos, según los testimonios a los cuales pudo acceder. “Creen ellos que, al morir el hombre, el Ser Supremo llama el alma hacia sí, más allá de las estrellas” (*El mundo* 125). Podríamos avizorar una idea de misterio, de aspectos impenetrables para el conocimiento humano en la cosmovisión *selk'nam* que Chapman interpretaría como infinito en los cantos de Kiepja, y Gusinde con el “más allá de las estrellas”.

Los del infinito le hablan a la chamán sobre el perro Viento, y dice ir tras las pisadas, tras esas huellas que han dejado los del infinito. La imagen de la huella nos puede remitir a la pista que nos da luces respecto a lo que buscamos, y, a su vez, la disolución del rastro que puede ocurrir con

la más leve interferencia. Estas cualidades le entregan a la huella una fantasmagoría muy asociable a los sueños y a los trances que los chamanes lograban para acceder a estos mundos más allá de lo terrestre. Que los del infinito le hablen sobre un perro podemos asociarlo a la capacidad de este animal por encontrar huellas, por ir tras las pisadas del guanaco.

A esta altura del canto Lola se identifica como mujer. “Voy tras las pisadas, sola”. La llaman desde lejos dos padres, a ella que es mujer y llega sola. Es interesante este punto ya que los cantos chamánicos eran sagrados para los selk’nam y tenían autoría, por lo mismo, Kiejja no quería que fueran publicados. Sin embargo, podemos apreciar en este canto que Lola remplaza la figura del chamán masculino por la de ella.

Lola canta estar trabajando con la flecha, con el poder, entregado por esos dos varones del *Ham-nia*. Se sitúa sentada en otro *Hain*, Chapman aclara que es un Hain de otro cielo, del cielo norte: el *Hain* de *Pe-mia* (208). Lola está hablándole a las madres de los *klóketen*. Cuenta que los padres, sus tíos maternos, le han entregado la substancia, el poder. El poder chamánico se entregaba de manera filial entre los selk’nam.

Canta que ella misma ha tomado asiento en la cordillera de *Aim-shoink*. Dos madres más le entregan el poder, mujeres que han partido, mujeres de guanaco, es decir, mujeres del cielo Oeste ya que el guanaco era asociado a este cielo (Chapman 208). Relata lo hermoso que hablan y dice “Yo, *klóketen* mujer, entro en el *Hain* de *Ham-nia*”. Acá Chapman aclara este punto desde una perspectiva de género ya que la presencia de mujeres en el *Hain* estaba prohibida. Aun así, Lola dice entrar a un *Hain* identificándose como un *klóketen*, invirtiendo de cierta manera esta lógica de género presentada por Gusinde y Chapman. Al denominarse como un *klóketen*, podemos aducir que la chamán está comenzando en *Ham-nia* un proceso de iniciación.

Según Tenenesk, uno de los principales informantes y amigos selk'nam de Gusinde: “Las almas de los hombres van con Temaukel; pero del alma de un *xó'on* no sabemos dónde se encuentra después de su muerte. Permanece en alguna parte hasta que un aspirante a este cargo se adueñe de ella” (*El Mundo* 55).

Gusinde homologa a hechiceros y chamanes y apunta, según lo que recopila al respecto, que el espíritu de los chamanes estaría fuera de la influencia del Ser Supremo, y que esta alma no abandona la tierra. Plantea que ni los selk'nam sabían cómo llevan a cabo sus poderes los *xó'on* (52).

Canto 5. Canto chamánico que se entona durante un eclipse lunar

El chamán y la Luna

Estamos ante la vocalización, según Chapman, de un graznido de aguilucho cuyo vuelo se alza a tal nivel que se pierde de vista a la manera del *wáiuwin*; “el espíritu del chaman cuando visita la Luna durante el eclipse” (Chapman 209). Ancestralmente se ha relacionado a los pájaros con el espíritu humano en diferentes culturas. Para los mapuche, por ejemplo, las aves representan la encarnación de espíritus de antepasados que manifiestan buenos o malos augurios (Villagrán et al 605). En la cultura islámica también podemos encontrar lazos metafóricos entre las aves y el alma donde el lenguaje de los pájaros estaría asociado al conocimiento de las almas, lo mismo sucede en las regiones del Mediterráneo (Roque 238) o con las imágenes que ya forman parte del inconsciente colectivo tales como el ave Fénix que renace de las cenizas y la paloma blanca de la

paz asociada a la historia bíblica del arca de Noé que simbolizaría nuevos porvenires esperanzadores.

“Luna tiene mi vincha bajo sus rodillas” (209), prosigue Lola. Según las investigaciones de Chapman, los chamanes selk’nam se desdoblaban y su espíritu tomaba cierta forma corpórea para ir a la luna. Ángela Loij, una de las principales informantes y amigas selk’nam de Chapman, le narró que, si el espíritu del chamán que había ascendido a la luna llegaba a ver la sombra de su vincha de plumas bajo la luz de luna, significaba que pronto moriría (209). “Luna acaba de tomar mi vincha... estoy seguro de que Luna me ha tomado. Estoy bajo sus rodillas” (209). Es decir, el chamán ha sido presagiado sobre su próxima muerte. La imagen de estar bajo las rodillas nos remite a un estado de sumisión.

La luna tenía un peso simbólico importante en la cultura selk’nam. Gusinde relata que los selk’nam observaban en detalle los cambios de la luna y un eclipse era causa de mucha preocupación para ellos:

En sus rostros se advierte horror y consternación. Buscando ayuda, se agrupan alrededor del hechicero. Éste, a su vez, no toma a la ligera la seriedad de la situación. El *x’oon* adquiere una disposición de ánimo pensativa–solemne, pues ahora debe desplegar todo su saber para contrarrestar la desgracia en ciernes. El eclipse es considerado como señal de máxima amenaza y de las explosiones de ira más intensas de la mujer–luna, quien es considerada como suficientemente poderosa y cruel como para destruir, de un solo golpe furibundo, a todos los selk’nam, junto con su tierra. Minkiol ha expresado este temor general de la siguiente manera: ““Quando l’ecclisse è totale, di modo che non si vede quasi niente, noi credimo che stiamo per morire” (TONELLI: 116). (*El Mundo* 172)

La misión del chamán sería entonces calmar a la luna-mujer y es por tal motivo que envía su *wáiiwin* a los cielos, acto que tranquilizaba a la comunidad. Todos se atemorizaban y hablaban en voz baja en la choza del *xó'on* mientras presenciaban el ritual. Esperaban juntos durante la noche a que la luna se escondiera. Se mantenían quietos y silentes, similar a un estado meditativo, acompañados en el miedo, pero si una familia se encontraba sola, se acostaban a dormir para pasar el mal trago (222).

El chamán debía explicar cuál era el motivo del eclipse; si era realmente peligroso, o si la luna-mujer no estaba tan enojada, entregando detalles sobre la ira de luna eclipsada. Los *selk'nam* no acostumbraban a hablar de la luna en el atardecer o en la noche, porque temían la venganza de aquella luna-mujer que consideraban sumamente violenta (222).

La luna no solo representaba lo femenino, tampoco el sol solo lo masculino, sino que ella simbolizaba según Chapman, el drama de los orígenes, el pasado mitológico, explicándose la existencia de ellos a partir de la transfiguración de la luna desde mujer terrestre a celeste. Un drama que simbolizaba la muerte y el desequilibrio social. La luna era la esposa del sol, el cual nunca lograba alcanzarla. El peligro era asociado a ella y ponerse en eclipse era una forma de amenaza (Chapman 119). Desde el suceso mítico entre luna y sol provendría el castigo divino de la muerte.

Gusinde relata que a los niños no les era permitido mirar fijamente a la luna porque podían morir (*El mundo* 222). Incluso a él lo “protegieron” de un eclipse alentándolo a que se refugiara en una choza y no mirara directamente el eclipse que estaba ocurriendo en el año 1923.

Gusinde nos acerca al mito sobre Luna y Sol. Relata que aquellos están separados por una pelea trágica que tuvieron en el tiempo mítico, y que desde ese entonces Luna simbolizaba lo gélido y la mala intención. Y eran los hombres los que habían desarrollado la polarización entre la luna como mujer y el sol como masculino. La Luna perseguía a los hombres odiosamente y por lo mismo la aborrecían.

La puesta del sol en el Oeste y el recorrido aproximadamente igual de la luna es explicado por la gente de la siguiente manera: El firmamento se prolonga aún más en aquella dirección, y debajo de la parte ubicada allá también vive gente que es visitada por el hombre-sol. Desde allí, regresando en línea recta, ambos astros efectúan un gran rodeo, muy poco por debajo del horizonte; una vez llegados a lugar fijado, salen nuevamente en el este. Las pocas personalidades de cierta importancia mencionadas hasta ahora permiten observar claramente una sucesión de períodos en la era mitológica. Efectuando la yuxtaposición de todos ellos, se observa que no son, en absoluto, contemporáneos, sino que se presentan consecutivamente y continúan con el desarrollo. (224)

En la simbología del Tarot, la Luna corresponde al Arcano mayor XVIII. Se asocia a la ambigüedad justamente por su luz tenue: bajo la luz de la luna no es posible divisar de manera concreta qué es lo que está frente a nuestros ojos. Por este motivo también es asociada a los procesos creativos y a los sucesos de locura debido a que representa sumergirse en las profundidades, en el inconsciente de cada individuo. Debido a la ambigüedad de su luz también se asocia a la angustia y a los procesos de duda, por lo tanto, en la baraja la luna también tiene la carga de la incertidumbre y el peligro.

Canto 8. Canto chamánico de Lola: recitado con escasa vocalización

El sueño iniciático

Lola canta estar perdida. Chapman aclara que nuevamente debemos apreciar esta parte en su sentido inverso, es decir, no está perdida. Va yendo a su cama, a su nido en la casa de *Ham-nia*. Canta nuevamente sobre los que se han ido, los del infinito. Habla de la cama de *Kenénik*, el cielo del Oeste, del infinito. Dos adolescentes, *klóketen*, han llegado desde el *Hain* caminando hacia el *Ham-nia*. Pareciera ver en su trance a las madres guanaco.

Podemos observar una alusión a las madres y a los padres en más de un canto. Lo filial era muy importante para los selk'nam siendo el niño y la niña ansiados por su madre y padre. No tenían predilección por sexo y la relación con sus hijos era muy compenetrada, siendo el juego fundamental. El castigo casi no existía y tenían una paciencia inagotable según el testimonio de Gusinde. Tanto la madre como el padre estaban muy presentes en la educación del niño y niña (*El Mundo* 99).

Lola cuenta ver al perro del *Ham-nia* y a los *klóketen*, hijos de *Kénenik*. Está perdida (no lo está). Dice no hablar bien. Chapman aclara que estas aseveraciones justamente significan lo contrario: no está extraviada, está hablando bien. En el canto anterior a Lola ya le han entregado la substancia chamánica, Kiepja ya es un chamán, por lo tanto, tiene autoridad para hablar como tal.

Ahora dice ver al *Shoort* de *Ham-nia*, quien sería un personaje mítico, uno de los espíritus más importantes del rito de iniciación del *Hain*.

Lola prosigue y canta que el tiempo está sereno y que el Viento la transporta. Dice en su mano tener la flecha, es decir, el poder chamánico. Va tras las huellas de los del infinito. Dice haber perdido las huellas de los que se fueron.

Manifiesta ver el cerro y Chapman explica que ese cerro es el lugar de origen. El Cerro del Viento de *Ham-nia*. Manifiesta querer hablar con otro chamán. En esta parte podemos observar una alusión a su soledad. Ya no hay chamanes con los cuales pueda relacionarse debido a la matanza

perpetrada con los suyos. Kiepja en ese momento era la única que aún se asumía como chamán y no había nadie más que compartiera su condición.

Dice estar perdida y sola (sentido inverso). Dice ir hacia la senda de su madre, al *Ham-nia* de su madre. Chapman explica que el cielo del Oeste era el de Lola. Se pregunta dónde están los *klóketen*, los hijos.

Canta estar perdida tras el rastro de ese *Ham-nia* el de las mujeres guanaco. Dice estar en el *Hain* del infinito y está buscando la casa del Viento, hacia el cerro, su lugar de origen. Reitera que habla sobre aquellos que se fueron de *Ham-nia*.

A regresado del *Hain* y ahora canta que su brazo ahora es recio, poderoso. Está en *Kluiamen*, el nombre de un cerro y campamento ubicado en la costa atlántica de Tierra del Fuego, también es el nombre mítico de un cerro del cielo del Oeste (Chapman 211). Esta experiencia que podríamos asociar a un viaje extático, le ha entregado finalmente la fuerza. Como el viaje de Eneas quien debe ir a las profundidades para luego ascender y entregar el conocimiento, la visión de un nuevo porvenir a su gente, características que podrían compartir un héroe épico y un chamán.

Canta estar sentada sobre el cerro hablando con los dueños del lugar. Dice ver los rastros de los que se han ido. De los que le hablaron. Podemos vislumbrar una conexión con los muertos.

Para los selk'nam según las investigaciones de Gusinde, lo que sucedía más allá de la muerte era un misterio, por lo cual, no había motivos para reflexionar en aquello. Ellos asociaban un lugar de los muertos situado más allá de las estrellas, pero no generaban mayor elaboración al respecto. Su concepción del bien y del mal tenía resultados en la tierra, y se consideraban las enfermedades, por ejemplo, castigos por malos actuares. Sí planteaban que las almas de los chamanes se quedaban en tierra, pero tampoco había una mayor profundización (*El mundo* 119).

Luego Kiepja relata la aparición de su tío materno difunto en sus sueños. Este canto tiene que ver con la iniciación como chamán de Lola: su tío chamán quien la trataba como “hija” la habría visitado una noche de 1920, cantándole para hacerle entrega del poder. Lola recibe el poder. La experiencia onírica en este caso sería una característica de los denominados chamanes de las sociedades más antiguas. Esta el caso, por ejemplo, entre muchos otros, de los chamanes nahuas y mayas que por medio del sueño y el éxtasis llegaban al autoconocimiento y a la adquisición de saberes espirituales fértiles para su entorno humano (De la garza 20). El estatuto del sueño como premonición, visión y revelación está presente en diversas culturas, uno de los ejemplos más conocidos es el sueño de la escalera de Jacob en la Biblia o los sueños de José presentes en este mismo libro sagrado para muchos.

Canto 12. Canto chamánico de Lola

La sanación imaginativa

Ahora Lola comienza a vocalizar en castellano. Es un canto de curación donde procede a sacar imaginariamente la sangre del enfermo. Cuenta Kiepja que el poder de la mujer es corto y que está sentada junto al cadáver de uno que fue muerto en guerra y partió. El poder corto de la mujer puede simbolizar la mortalidad de los seres humanos ante la contemplación del paciente que muere.

Los chamanes selk'nam eran los que curaban las enfermedades, pero también tenían el poder de enfermar a una persona. Gusinde denominaba a las sesiones de curación como *kwaki-kaachin* (extracción de la enfermedad).

Según los selk'nam, las fuerzas sobrenaturales eran las que enfermaban a las personas, por lo que los chamanes debían ejercer un poder ligado a estas fuerzas para lidiar con la enfermedad de manera adecuada (Chapman 194). No utilizaban plantas medicinales como lo hacían otros pueblos originarios, sino que toda la sanación era a partir de lo invisible. *Kwaki* se denominaban a las enfermedades, y eran concebidas como entidades que tomaban forma física y eran exteriores al cuerpo humano. Sus formas podían conformar tanto una basura o incluso alguna pelusilla en el suelo (194).

Cuando alguien enfermaba, se buscaba a un *xo'on* para que visualizara el rostro del chamán que le había disparado la enfermedad. Se notificaba al chaman identificado y este debía sanar a quien había enfermado. Si este se rehusaba a asistir al enfermo, se entendía como que efectivamente era el culpable de la dolencia. Si acudía y el paciente moría, igualmente era culpable. Si sanaba al enfermo, se resolvía el problema. Había una especie de ética entre chamanes donde la comunidad mantenía los límites de los daños que ellos podían infligir (195).

Para sanar la enfermedad los chamanes extraían la sangre de manera imaginaria. Chapman asocia este proceso al de la psicoterapia occidental y es llamativo que no utilizaran ningún tipo de instrumento para lograr el cometido. La ritualización en este caso no se llevaba a cabo por medio de estatuillas, plumas u otros objetos simbólicos que pudieran ayudar a generar una concientización del fin de aquella sanación, sino que tan solo se llevaba a cabo por medio de la imaginación, la visualización y los cantos a los cuales tenía acceso el chamán (194).

Para el antropólogo Levi-Strauss existiría una homologación entre el chamán y el psicoanalista:

La cura consistiría, pues, en volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar. Que la mitología del shamán no corresponde a una realidad objetiva carece de importancia: la enferma cree en esa

realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo. La enferma los acepta o, mejor, ella jamás los ha puesto en duda. Lo que no acepta son dolores coherentes y arbitrarios que, esos sí, constituyen un elemento extraño en su sistema, pero que gracias al mito el shamán va a reubicar en un conjunto donde todo tiene sustentación” (Lévi-Strauss 174)

La cura chamánica para Lévi-Strauss sería equivalente a la cura psicoanalítica: la chamán libera a los órganos de la enfermedad por su palabra y sus mitos, el psicoanalista reordena y hace aparecer el mito personal del paciente (182). En este análisis estamos presente ante una homologación entre dos procesos de sanación culturalmente diferentes. Es un ejercicio comparativo muchas veces necesario para comprender las diferencias culturales. Si bien estas comparaciones pueden resultar limitantes, han sido necesarias en las investigaciones antropológicas a modo de validar culturas despreciadas y valoradas como inferiores.

Canto 13. Canto chamánico de Lola

El arco del poder

Lola nuevamente dice tener el poder. Cuenta que aquellos que partieron se lo entregaron y que ahora tiene el poder para curar sola. El que se fue canta solo. Habla nuevamente de aquellos que se fueron; sus dos padres, es decir, sus dos tíos que le entregaron el poder. Cuenta que aquellos que

se fueron murieron de enfermedad. Chapman aclara que Lola comienza a cantar en castellano diciendo que ella puede sacar la enfermedad de las personas que acuden a ella.

Acá, como en diversas culturas en las cuales existían chamanes, Lola tiene el rol de médico, de curandera. Tiene la capacidad de sanar al enfermo siendo una labor trascendental dentro de la sociedad selk'nam. A diferencia de otros chamanes, los selk'nam no ocupaban plantas ni nada físico externo para generar la cura, sino que la realizaban por medio de rituales que utilizaban el componente imaginativo para realizar la curación.

Lola canta y dice no ver la mano del chamán *koliot*. Chapman explica que *koliot* significa “capa-roja” y designaba a los blancos (212). Vuelve al espíritu de sus padres, de los que partieron. Alude a que ella tiene el arco, a que el arco está dentro de ella, el arco perteneciente a sus tíos maternos que se fueron por enfermedad. Existiría acá una sucesión del poder: ahora es de Kiepja.

Dice no estar extraviada, que va con el perro del Ham-nia. Podríamos interpretar que va protegida, dada la significación que tenía para los selk'nam el perro. Lola remata cantando que el brazo del chamán-*koliot* no cura. El médico occidental representaría todo lo contrario al curandero selk'nam. El médico occidental interviene en el cuerpo físico para llegar a la sanación, mientras que el chamán selk'nam se conecta con otro plano invisible para curar. Esta diferencia garrafal entre ambos métodos desencuentra las perspectivas de la sanación, aún más cuando los médicos occidentales no pudieron hacer nada ante las enfermedades que traían los colonos y que mataron a muchos selk'nam. Podríamos establecer que la curación chamánica se alimenta del pensamiento mágico que se caracteriza por jugar con los símbolos expresándose de una manera múltiple sin tener una definición preestablecida como sí lo tendría la medicina científica. En este sentido el hecho de “curar” también tendría que ver con los símbolos (Pelcastre 225) pertenecientes a cada cultura. En este aspecto el *koliot* representaría una manera distinta de vislumbrar el mundo, por tanto, probablemente una manera errada de curar, sobre todo si los símbolos del *koliot* se

impusieron de manera violenta a otra cultura: la transgresión de los símbolos de una cultura también formaría parte de la violencia ejercida por los fines colonizadores.

Canto 14. Canto chamánico de Lola

El canario

Acá Chapman cuenta que este canto contiene una palabra en castellano la cual sería “pájaro”. *K'meyu* designa un tipo de canto que vocalizaban las madres en la ceremonia del *Hain* (212).

El canario estaba vinculado al cielo Oeste. El Sol habría enseñado a los hombres a matar a las mujeres por el engaño del *Hain* en los tiempos del *hoowin* y ninguna sobrevivió salvo Luna, incluso Sol mato a su hija Tamtam que después fue transformada en un canario. Después de estos hechos acaecidos, las mujeres tomaron el lugar de los hombres y fueron relegadas a las tareas menores, mientras ahora los iniciados en la ceremonia del *Hain* serían ellos (Chapman 123).

Canto 15. Canto chamánico de Lola.

El filo

Lola cuenta que el poder viene hacia ella. Cuenta que le llegó aquel poder el primer día como “un filo” “¿Dónde estás hija mía?” Le dice su tío materno evocando el sueño donde fue iniciada (212).

El poder como filo podríamos compararlo a la fuerza del dardo que se asocia a la experiencia de recibir a Dios en el éxtasis místico cristiano (Roccetti 381). Es un filo que en su fulgor también se puede asociar a la fuerza del rayo que encandila y embiste con la capacidad de transformar instantáneamente la materia que toca. Así Lola cuenta recibir aquél poder que la transforma de *selk'nam* común a chamana.

Canto 22. Canto chamánico de Mai-ch

La prueba de la flecha

Este es un canto perteneciente a una de las competencias de los chamanes donde se cruzaban una flecha en el torso. Hay una vocalización de parte de Lola que imita el crepitar del fuego y luego canta: “Mi cuerpo está en la oscuridad. Yo mismo voy a perforarlo con una flecha”.

Esta prueba se denominaba *kuash-mitchen* y se consideraba la prueba más peligrosa y poderosa que podía llevar a cabo un chamán. El que era capaz de salir vivo de este reto, demostraba tener un gran poderío.

El chamán entraba en un estado de trance mediante cantos, simultáneamente masajeaba su torso para marcar el canal por donde atravesaría la flecha. Una vez listo insertaba la punta de la flecha en una de sus clavículas enterrándola de manera diagonal hacia el costado de su vientre. Una introducción de la flecha más osada aún era enterrarla por un costado de la cintura y cruzarla hacia el otro extremo de la cintura (Chapman 197).

Este coqueteo con la muerte sería una de las demostraciones del poder del chamán que pone en jaque lo que para otros sería una muerte segura. Esta capacidad del chamán de acceder al mundo de los muertos y a su vez mantenerse con vida le entregaría el misterio que lo posicionaría como una autoridad espiritual.

Canto 24. Canto chamánico de Lola.

La competencia mística

Chapman aclara que este canto fue cantado por Lola cuando intervino en una competencia con Ishtón: su nombre de chamán era Jashkit-xo'on. Él es padre de Rafaela y Esteban Ishtón dos descendientes que Chapman tuvo la oportunidad de conocer (48).

Lola canta que el poder de la mujer es corto y que el de aquellos que ya partieron no lo es, el de los muertos. Dice estar haciendo crujir. Chapman aclara que los chamanes hacían crujir la ropa de cuero de guanaco para incrementar su estimulación al entrar en estado de trance o durante el trance mismo (214).

Dice estar andando con Jashkit-xo'on hacia la cordillera de *Ai-maako*, un sitio mítico explica Chapman del cielo del Oeste y que representaba el reto más grande para un chamán: debían escalarla (214). Lola dice estar sentada sobre un tronco de árbol y Chapman aclara que cada cielo tiene un árbol con el cual está vinculado. Finalmente dice ya está cantando en *Ai-maako* (214). Es decir que ganó la competencia. Ha escalado la montaña, ha cumplido el reto más difícil para un chamán y está posicionada como una figura de autoridad.

29. Canto chamánico para encantar una ballena de Kaisiya

La ballena y la fiesta

Chapman cuenta que Lola imita a una ballena que está muriendo producto del encantamiento de un chamán. La ballena está montada sobre el chamán. Que esté montada sobre el chamán significa según la interpretación de Chapman y Loij que el chamán está arrastrando a la ballena hacia a la orilla. Dice estar hablando en *Aim-shoink*: el sitio mítico del cielo del Norte al cual se asociaba la ballena.

Lola canta que la ballena macho está ahogando al chamán. Canta “la ballena macho, mi padre”. Chapman no especifica esta alusión al padre. Nuevamente, la idea de ahogarse sería porque el chamán al evocar a la ballena la cargaría sobre sus espaldas.

Cuando una ballena encallaba en los roqueríos debido a la fuerza de un chamán o por cualquier motivo, los primeros que avistaban la situación encendían un fuego como señal “para que todos los que alcanzaran a verlos acudiesen a participar del despedazamiento del animal” (Chapman 117). La ballena simbolizaba la fiesta y todos se unían donde varaba más allá a cuál *haruwen* pertenecieran (155).

Esta carne era muy valorada por los selk’nam. Según Carlos Gallardo, un grupo permanecía aprovechando la ballena completa por más de un año y sus bigotes eran utilizados para crear trampas (Chapman 141).

Comienza una vocalización que representaría el canto de las gaviotas sobrevolando la ballena que finalmente ha muerto al ser arrastrada por la corriente y la fuerza del chamán hacia la orilla.

El chamán dice estar esperando a la ballena. Y habla sobre el aceite de ballena que pronto hará relucir los negros guijarros de Kasten (215). Kasten es una bahía sobre la costa atlántica de Isla Grande.

Canto 30. El canto chamánico para despejar el cielo nublado en caso de lluvia o nevada

El desafío del clima

El chamán *selk'nam* también tenía la capacidad de influir en el clima. Que el cielo se corte es una alusión a que se corten las nubes.

“Que no me empape la lluvia” canta Lola preguntándose porque llueve tanto e invita a la lluvia a que se vaya a su casa de *Aim-shoink*. Lola continúa efectuando una serie de sonidos que simulan el viento. El Norte tenía un hijo llamado Ake, la lluvia intensa, que es tan fuerte que, cuando cae, no se puede ver nada (Chapman 348). Se recurría a los chamanes entonces para que cortaran el cielo e invocaran condiciones más favorables.

Canto 36. Lamento de Lola; canto de luto por sus hijos mayores que pertenecían, lo mismo que el marido, al cielo Norte.

La muerte de los hijos

Lola canta que, en el cielo del Norte, en las alturas, su hijo fue herido. *Kualchink* sería según la explicación de Kiepja, el origen de la muerte. *Aim-shoink* como hemos visto anteriormente es el cielo del Norte. Su hijo cayó muerto de *hautre*, que sería la enfermedad infligida por un chamán. Lola canta que no le queda nadie y que esta apenada. Sus dos hijos fueron muertos por *hautre*. Su marido “el hermoso” se los ha llevado con él al *Aim-shoink*.

El duelo dentro de la sociedad selk’nam era caracterizado por gritos y algunos se inferían heridas cortantes y una vez que sangraban cesaban con aquellos cortes:

Una madre que llora la muerte de su hijito es la que más despiadadamente procede contra sí misma. En todos los casos, las mujeres se producen estos arañazos mientras emiten aullidos quejosos y sollozantes, o lloros constantes. No sólo el día del sepelio de su hijo o de sus padres los deudos practican esta autotortura. En algunos casos aislados dura más de tres años. El patrón de medida para la duración es la intensidad del afecto y el temperamento. He observado que en las mujeres el llorar dura más tiempo y la autotortura se concluye antes; en los hombres la situación es a la inversa. Al viejo SAIPOTEN todavía lo vi ocupado con este sangriento “diseño de luto” en febrero de 1922, aunque su hijo había fallecido dos años antes. Los hombres ancianos se muestran aquí más perseverantes que los de edad media. (*El mundo* 143)

Lola está en ese espacio donde puede ver a sus muertos y los llora.

Canto 46. Canto aprendido en una misión salesiana

“Cerca de Diosi” canta Lola. Chapman explica que este es un canto formulado en castellano y que hace alusión a los rezos católicos enseñado por los salesianos a los selk’nam. Luego Kiepja

remata con la palabra “Soki” que Chapman interpreta que significa “dos”, aludiendo este punto a Dios y Cristo (218). Acá podemos observar el sincretismo producido por el cruce de culturas, donde por medio de un “chapurreo” en castellano, como lo caracteriza Chapman, Lola vocaliza un canto aprendido en una misión salesiana, pero cruzado por la lengua selk’nam.

Conclusiones

Ante lo expuesto a lo largo de esta tesis, concluimos que es un ejercicio necesario indagar en los relatos de nuestros pueblos originarios de maneras alternativas y justificar este acercamiento de manera crítica con el fin de poner en cuestión las metodologías e información que se tiene sobre ellos, especialmente del siglo XX hacia atrás. En algunos casos nos encontramos con material evidentemente violento como el del historiador Barros Arana, y en otros casos la violencia es más solapada, incluso inconsciente, ya que los fines de sus estudios si bien tienen buenas intenciones y sus investigaciones aportan muchísimo a los saberes, caen en la formulación de etiquetas como la idea de desaparición que hasta el día de hoy tiene consecuencias políticamente hablando para los selk'nam.

La idea no ha sido desplazar ni eliminar el material existente ya que es muy valioso incluso para el ejercicio de reconstruir la cultura ancestral de parte de los descendientes, y sobre todo desde el punto de vista de la memoria y la denuncia, sino que la intención ha sido aunar saberes no desde una perspectiva de ser cognoscente/no cognoscente, sino que ver en el otro una verdadera fuente de saberes debido a su infinitud como otredad, y ver en el relato una posibilidad de goce y de continuación interpretativa en el lector.

Esta postura nos lleva a pensar en los cimientos éticos fundamentales, por lo tanto, educacionales, que deberían prevalecer a la hora de acercarme a lo otro tanto a nivel personal, social o epistémico.

Estas inquietudes nos han llevado en nuestro caso a acceder a una serie de estudios y testimonios que dan cuenta de las atrocidades sufridas por los selk'nam a inicios del siglo XX,

horrores que se llevaron por medio de la sangre, la esclavización y la discriminación. Estos actos abren la pregunta que busca comprender de alguna manera el modo de operar de esta violencia que se puede ligar a un paradigma cultural y político que alimentaría estas formas de relacionarnos y que, lamentablemente, aún subsisten.

Creemos que es posible indagar de manera alternativa en los saberes sobre nuestros pueblos originarios y no de manera extractiva, sino que desde el deseo por saber sin la intención de transgredir ni de definir, a conciencia que este ha sido el modo de operar de ciertas ciencias humanas principalmente del siglo XX. A modo de apalea este ejercicio extractivo, pero aun así manteniendo el deseo por simplemente indagar en estos relatos, se ha propuesto un ejercicio de lectura que busca acercarse a una historia pisoteada y de alguna manera negada para su entorno cultural. No por esto hechos, resulta inválido intentar un acercamiento a pueblos que, ricos como toda cultura, fueron callados con el fusil y la palabra.

Pese a las buenas intenciones, a medida que el ejercicio investigativo fue avanzando, resultó concluyentemente imposible no ejercer algo de violencia solo por el hecho de intentar comentar unos cantos cruzados por procesos de colonización, al enfrentarse a una lengua diferente, además de ser parte ellos de una investigación que genera rótulos problemáticos. Por lo mismo, una forma de disminuir la violencia del acercamiento ha sido investigar sobre el contexto de violencia sufrido por este pueblo a manera de generar una posición de respeto ante la diferencia cultural. Otra manera ha sido acercarse y conversar con Keyuk Yantén para tener una noción respecto al punto de vista de su comunidad.

De antemano sabemos la riqueza del mito: un universo poético en el sentido de la multiplicidad de significados que podemos abordar a partir de una sola imagen mítica; y su estatuto cosmológico que nos puede llevar a reflexionar sobre la espiritualidad y las formas de explicarse

el mundo de diferentes pueblos del mundo; y a su vez, encontrar una articulación cultural e imaginativa transcendental. En nuestro caso, los cantos chamánicos que evidencian una sabiduría ancestral que avistaba a la palabra, al soplo del aliento como creador, transformador, capaz de generar la sanación por medio de su vocalización.

Somos testigos como estudiantes que alguna vez fuimos parte de los establecimientos escolares chilenos, lo poco que nos enseñaron sobre el mito de los pueblos originarios en comparación al mito griego. Insistimos, la idea no es denostar la riquísima sabiduría de los mitos griegos, sino que simplemente evidenciar que claramente existe aún una regulación de lo que se enseña a partir de paradigmas que instalan el binomio de mejor/peor, dejando afuera una infinitud de otros saberes que justamente fueron sepultados por estos mismos paradigmas detentados por cierta hegemonía.

Es por esto que realizamos una lectura lúdica de los cantos de Kiepja en el sentido de que la misma se alimenta de diferentes vertientes que puedan suscitar su lectura, sin la intención de establecer rótulos. Las conexiones que se utilizan son libres, sin perder el carácter informativo o educativo ligado a sumar saberes al lector y a quien realizó la investigación. Se utilizó principalmente por lo mismo, el valioso material de Martín Gusinde y Anne Chapman, ya que, más allá de ciertas aristas negativas que podemos encontrar en sus métodos heredados de una tradición epistémica, sin su labor, probablemente, poco quedaría atestiguado sobre la cultura selk'nam y los horrores que sufrieron producto del capital y el racismo. Su denuncia fue fundamental. Sus investigaciones enmarcadas dentro de los márgenes de la cultura de la época, funciona como herramienta de acusación ante las atrocidades cometidas. Horrores que aún repercuten en nuestras sociedades, donde la violencia es el estandarte represivo que mantiene un sistema económico y social que resguarda a las hegemonías, las cuales en su mayoría han manejado el capital desde

siglos anteriores. Si hay diferencia evidente, se somete con violencia, aunque el lenguaje político solapa este aspecto de diversas formas.

Nuestra lectura entonces de cierta medida disminuye la violencia a la hora de acercarnos a este tipo de relato, ya que evidenciamos nuestras intenciones de manera respetuosa, indagamos y nos educamos respecto al contexto cultural y social de los cantos, y no buscamos establecer conocimientos cerrados sobre los selk'nam, sino indagar en un relato impulsadas por el deseo del saber y conmovidas por los hechos de terrible violencia. Nuestra intención no es obtener saberes cerrados ni clasificatorios, sino que saber sobre aquellos antepasados que vivieron en el territorio que actualmente compone Chile, territorio que ocuparon y ocupan hace miles de años, poseedores de una cultura rica y que de manera tan desgarradora fueron tratados. El motor ha sido el deseo por indagar en estos saberes cruzados ya por la intervención de las epistemologías occidentales, lo que no deslegitima su valor ya que no andamos en búsqueda de pureza, ni tampoco perpetuamos la separación cultural, sino que buscamos sumar en la búsqueda de otros relatos que podrían ser enseñados en nuestros establecimientos escolares, por ejemplo. Este acto es testimonio de diversidad, riqueza y memoria. La idea es abrir el panorama respecto al canon educativo promoviendo de esta manera una apertura cultural que nos lleva a apreciar la infinitud de la misma a modo de generar relaciones que sí promuevan el respeto por los seres humanos en su diversidad.

Bibliografía

Aguilera, Nelsón. “Pueblos indígenas en Magallanes: perspectivas en el siglo XXI”. *Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en las prácticas sociales*. Santiago: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2013.

Albert, Catalina. “Fueguinos y patagones en zoológicos humanos: el exterminio como espectáculo”. *Ciper*. Web. 22 may. 2019 <<http://ciperchile.cl/2019/05/22/fueguinos-y-patagones-en-zoologicos-humanos-el-exterminio-como-espectaculo/>>

Álvarez, Gabriela. “El texto etnográfico y la problemática indígena. Las posibilidades de una escritura diferenciada en la investigación antropológica de Anne Chapman”. *Atenea*. 508 (2013): 91-100. Impreso.

Aristóteles. *Política*. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1989.

Bascopé, Joaquín. “Sentidos coloniales I. El oro y la vida salvaje en Tierra del Fuego, 1880-1914”. *Magallania*. Vol. 38. Nov. (2010): 5-26. Web. 4 Feb. 2019.

_____. “Antes de la ley. Salvajismo y comercio sexual en Tierra del Fuego y Patagonia austral, 1884-1920”. *Capitalismo y pornología. La producción de los cuerpos sexuados*. Ed. Jorge Pavéz y Lilith Kraushaar. Antofagasta: Universidad Católica del Norte, 2011. 180-216.

_____. “Pasajeros del poder propietario. La sociedad explotadora de Tierra del Fuego y la biopolítica estanciera (1890-1920)”. *Magallania*. Vol. 36. Nov. (2008): 19-44. Web. 6 Feb. 2019.

Bello, Álvaro. “Hegemonía, historia y pueblos indígenas en la formación del Estado-nación chileno”. *Academia*. Web. 5 mar. 2019
http://www.academia.edu/485725/Hegemonía_historia_y_pueblos_indígenas_en_la_formación_d_el_Estado-nación_chileno1

Borrero, José María. *La Patagonia trágica*. Buenos Aires: Talleres, Gráficos Puente Hermanos, 1921. Impreso.

Castro-Gómez, Santiago et al. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. Web. 30 de marzo 2018.

Chapman, Anne. *El fin de un mundo: Los selk'nam de Tierra del Fuego*. Buenos Aires: Vazquea Mazzini Editores, 1989. Impreso.

Chapman, Anne. “Anne Chapman, filiación femenina en Tierra del Fuego”. Entr. Rosario Mena. *Patrimonio cultural de Chile*. 2008. Web.

Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Editorial Labor, 1992. Impreso.

Clastres, Pierre. *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedida, 1996. Impreso.

Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, 2003. Web.

Comte, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1999. Impreso.

Darwin, Charles. *Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo*. Madrid: Calpe, 1921.

_____. *El origen de las especies por medio de la selección natural*. Madrid: Calpe, 1921.

De la Garza, Mercedes. *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y mayas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2012. Impreso.

Derrida, Jacques. *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1997.

———. *La escritura y la diferencia*. 1967. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona: Antrophos, 1989. Impreso.

———. *La oreja del otro. Traducción y autobiografía*. 1982. Trad. Pilar Cáceres. Madrid: Editorial Carpe Noctem, 1982. Impreso.

Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Nueva América: 1996. CLACSO. Web. 2 de mayo 2010.

Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Trad. Ernestina de Champourein. México: FCE, 1976. Impreso.

Escobar, Arturo. “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”. *Tabula Rasa*. Web. 30 abril 2018. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600104>>

Gallardo, Carlos. *Tierra del Fuego. Los Onas*. Buenos Aires, Cabaut y Cía Editores, 1910. *Memoria Chilena*. Web. 17 de mayo 2018.

Gusinde, Martín. *Fueguinos. Hombres primitivos de tierra del fuego (de investigador a compañero de tribu)*. Sevilla: Estudio Hispanoamericanos, 1951. Trad. Diego Bermudez Camacho. *Memoria Chilena*. Web. 30 de marzo 2018.

———. *El mundo espiritual de los selk'nam*. Chile: Serindigena ediciones, 2008.

González, Federico. *El simbolismo precolombino: cosmovisión de las culturas arcaicas*. Buenos Aires: Kier, 2003. Impreso.

Grosfoguel, Ramón. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

Harambour, Alberto. *Soberanías fronterizas: Estados y capital en la Colonización de Patagonia (Argentina y Chile, 1830-1922)*. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile, 2019. Impreso.

Hurtado, Josefina. “Lenguaje y cultura en experiencias de chamanismo”. *Con-spirando*. Agos. 2004: 2-5. Impreso.

Kiepja, Lola. “Canto chamánico de Lola”. *El fin de un mundo: los selk’nam de Tierra del Fuego*. Buenos Aires, Vazquez Mazzini Editores, 1989. Impreso.

Kush, Rodolfo. *Obras completas*. Tomo III. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2007. Impreso.

Lévi-Strauss. “La eficacia simbólica”. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, 1968. 138.

Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. 1971. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977. Impreso.

Mariategui, José Carlos. “El proceso de la literatura”. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Marxism Internet Archive, 2010. Web. 25 de marzo, 2018.

Mignolo, Walter. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogota, Siglo del hombre Editores, 2007. Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. Web. 30 de marzo 2018.

Nacach, Gabriela. “Tierra del Fuego: construcción científico-política de la exclusión y contraimagen del ideal ciudadano”. *Dynamis* Vol. 32. 2012.

Ong, Walter J. *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2006. Impreso.

Pavez Ojeda, Jorge. “Disciplina científica colonial y coproducción etnográfica. Las expediciones de Martín Gusinde entre los Yámana de Tierra del Fuego”. *Magallania*. Vol 40. Chile (2012): 61-87.

Pelcastre-Villafuerte, Blanca. “La cura chamánica: una interpretación psicosocial”. *Salud pública de México* Vol. 41. 1999. Pag 255

Rivera Cusicanqui, Silvia. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. *Temas Sociales*. Nro 11. La Paz. (1987): 49-64. Digital.

Salazar Benítez, Octavio. “El derecho a la identidad cultural como elemento esencial de una ciudadanía compleja”. *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*. Nro. 127, Madrid. 2005. Pág. 320.

Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Viage al Estrecho de Magallanes por el Capitán Pedro de Gamboa en los años 1579 y 1580*. Madrid: Imprenta real de la Gazeta, 1768. *Memoria chilena*. Web. 02 de marzo 2018.

Spencer, Herbert. *Primeros principios*. Biblioteca virtual universal, 2003. Digital.

Spivak, Gayatri. *Crítica a la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Ediciones Akal, 1999. Impreso.

Universidad de Magallanes. *Sumario sobre vejámenes inferidos a indígenas de Tierra del Fuego*. Punta Arenas: Aike, Biblioteca digital de la Patagonia. 1895. <<http://www.museodemagallanes.gob.cl/sitio/Contenido/Colecciones-digitales/56224:Vejamenes-a-pueblos-originarios-de-Tierra-del-Fuego-registrados-en-sumario-de-1895>>

Villagrán et al. “Etnozoología Mapuche: un estudio preliminar”. *Revista chilena de Historia Natural*. Nro. 72. 595-627. 1999.

Zumthor, Paul. *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Taurus humanidades, 1991.