

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE ECUADOR
AREA DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE POSTGRADO EN ANTROPOLOGIA 1991-1993

Tesis presentada a la Sede Ecuador de la Facultad
Latinoamericana de Ciencias Sociales

por

HERNAN VIDAL ESPINOZA

Como uno de los requisitos para la obtención del grado de
Maestro en Antropología

PROFESOR ASESOR: BLANCA MURATORIO

Julio, 1993

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
AREA DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE POSTGRADO EN ANTROPOLOGIA 1991-1993
INFORME DEL TRIBUNAL DE TESIS


Los abajo firmantes, miembros del Tribunal de Tesis constituido para dictaminar sobre la tesis adjunta, preparada por HERNAN VIDAL ESPINOZA en el marco del Programa de Postgrado en ANTROPOLOGIA, luego de su lectura y habiendo analizado el informe que sobre ella elaboró el Profesor Asesor de la tesis, Blanca Muratorio, consideramos que la tesis cumple con las exigencias académicas y formales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y recomendamos que sea aceptada como uno de los requisitos para la obtención del grado de MAESTRO EN ANTROPOLOGIA.



Fernando Santos
Presidente del Tribunal



Frederica Barclay
Integrante del Tribunal



Alex Pienknagura
Integrante del Tribunal

Fecha: 8 de diciembre de 1993

A través de sus cenizas.

Imágenes etnográficas e identidad regional en Tierra del Fuego (Argentina).

Hernán Julio VIDAL.
Tesis para optar al grado de Maestro en Antropología
con mención en antropología andina.
Dirección: Blanca MURATORIO Ph.D.
FLACSO - Sede Ecuador

*Bahía Valentín
Where the maps are blank in the middle
and the mountains white with snow.
Where flames were the fur that people wore;
looking through their ashes
only the stone 'A' of the arrowhead
left of all their alphabet.*

Richard Kahn, 22/01/85

Contenidos

	pág.
Prefacio	1
Introducción: La antropología, más allá de los textos	4
Capítulo I: Panorama Regional	12
Capítulo II: De la antropología de Tierra del Fuego a la antropología fueguina	25
Capítulo III: Los indios fueguinos en la etnografía clásica	35
Capítulo IV: Los indios fueguinos en la antropología actual	58
Capítulo V: El consumo regional de la imaginería etnográfica	75
Conclusiones	94
Bibliografía	98

Ilustraciones

	pág.
Figura 1 Mapa del archipiélago fueguino, con la localización de los principales topónimos mencionados en el texto. Según Bondel (1988).	12/13
Figura 2 Distribución de los grupos etnográficos fueguinos hacia 1880. Según Chapman (1986).	14/15

Capítulo III

Los indios fueguinos en la etnografía clásica

Ningún antropólogo podría llegar como *tabula rasa* a Tierra del Fuego. Los habitantes del extremo austral de América han dado lugar a la invención de poderosos y perdurables estereotipos etnográficos (Strathern 1988). En consecuencia, el siguiente paso es considerar las conexiones históricas que unían a Tierra del Fuego y a los antropólogos que llegaban a estudiarla con sus pasados comunes (Abu-Lughod 1991:148).

Un examen minucioso de la muy abundante bibliografía etnográfica fueguina excede los límites y objetivos de este trabajo. En consecuencia, me limitaré a una revisión somera de los autores principales, poniendo énfasis en dos aspectos. Por un lado, quiero explorar la interrelación entre los etnógrafos que trabajaron en Tierra del Fuego y el esquema político local de interrelación y subordinación interétnica en que tuvieron lugar sus trabajos de campo. A partir de esas relaciones, los criterios de autenticidad (Clifford 1988, Handler 1986) y salvataje (Clifford 1987, Cohn, 1981, Dominguez 1987) que guiaron a esos etnógrafos servirán para explorar las mutuas influencias entre los discursos etnográficos y locales sobre el indio.

En segundo lugar es necesario remitir esos trabajos a la historia teórica de la disciplina. Los indios de Tierra del Fuego jugaron un papel destacado en los esquemas generales de sucesivos paradigmas teóricos enfrentados. Sin embargo, existen elementos que atraviesan los modelos evolucionistas, difusionistas y ecologistas marcando una serie de continuidades en esas construcciones en torno a la noción de primitivismo.

Las imágenes pre-etnográficas

No es de extrañar que Tierra del Fuego y Patagonia hayan sido nombradas metonímicamente por referencia a sus habitantes indígenas. Desde los gigantes de Pigafetta hasta la antropofagia de las *abyectas y miserables criaturas fueguinas* de Darwin (1977[1871]:160), los relatos de los descubridores del extremo austral americano generaron una serie de leyendas etnográficas de notable difusión y perduración. La discusión respecto al gigantismo de los patagones se reeditó periódicamente hasta la segunda mitad del siglo XVIII (Boon 1982:37-8, cf. Bucher 1981), alimentada por la popularidad de colecciones de relatos de viajes, desde los *Grand Voyages* de De Bry (1590-1634) hasta la *Histoire des Navigations aux Terres Australes* de De Brosses (1756)¹.

Los textos de Darwin plasmaron finalmente esas imágenes en una tradición de investigación regional (Fardon 1990:22). A partir de la enorme difusión que alcanzó su *Journal* (1839) se estableció un nexo metonímico entre Tierra del Fuego y una problemática etnográfica específica. El estereotipo del primitivismo de sus habitantes determinó no sólo los caminos de la investigación etnográfica, sino también la naturaleza de la imagen de la región y sus habitantes que se proyectaría más allá del ámbito de los especialistas (cf. Appadurai 1986, Fardon 1990:26).

En el caso fueguino los dispositivos de distanciamiento temporal y espacial del discurso evolucionista (cf. Boon 1977:41 y ss., Fabian 1983:39, 50) se vieron enriquecidos con un penetrante juego de tropos articulado en torno a la figura de confín. El atributo de extremidad, surgido de la posición excéntrica que ocupaba Tierra del Fuego desde la perspectiva europea, se extendió metafóricamente a su clima, su ambiente y la cultura de sus habitantes². Esa retórica, obviamente, no puede ser separada de las condiciones políticas de su producción. El viaje de circunnavegación del que participó el joven Darwin era parte de un

esfuerzo del Almirantazgo inglés por construir una representación unificada del mundo, adecuada a la dimensión ecuménica a la que aspiraba su expansión colonial. Sólo en esa totalidad, internamente heterogénea y jerarquizada, tenía sentido la figura de extremidad.

Sin embargo, no fueron los antropólogos los primeros seducidos por esas imágenes. La fundación de la South American Missionary Society y la decisión de Don Bosco de emprender en Patagonia la primera misión salesiana en ultramar estuvieron muy influenciadas por la perspectiva de poner a prueba métodos y celo pastoral en la evangelización de pueblos que, según Darwin, eran los más primitivos del mundo³. La labor pionera de esos misioneros proveyó de bases más sólidas para el conocimiento de los indios fueguinos, en especial de sus lenguas y otros aspectos vinculados directamente con la actividad misionera⁴.

Ese conocimiento se nutrió también de los informes de las numerosas expediciones que visitaron Tierra del Fuego en las últimas décadas del siglo XIX. Patrocinadas por lo general por grandes museos o sociedades científicas, esas "comisiones" tenían por objetivo primordial reunir colecciones de objetos exóticos, naturales y etnográficos. Esos expedicionarios fueron testigos y a veces actores de los episodios de mayor violencia contra los indios. Sin embargo, salvo contadas excepciones, esa violencia no fue registrada en sus informes, más que en la medida que permitió o impidió cumplir con el objetivo principal: coleccionar⁵.

No obstante, la relación de comensalismo entre colección y violencia queda expuesta con particular crudeza en la obsesión por reunir restos humanos, en especial cráneos. Las ilustraciones del estudio de osteología de Hultkrantz (1905, cit. en Martinic 1989-90:23) reproducen, con fidelidad científica, un cráneo selk'nam con un orificio de bala en la región occipital. Según informa el autor, el material analizado fue obtenido en 1896 por la expedición de Otto Von Nordenskjöld, siguiendo las instrucciones de los

victimarios⁶. Polidoro Seggers (1891), médico de la expedición encabezada por Ramón Lista en 1886, dice haber protestado enérgicamente contra los actos de crueldad del jefe de la expedición (ibíd.:73). Sin embargo, su indignación no le impidió diseccionar la piel de un joven selk'nam acribillado a mansalva por *veintiocho balas de rémington ... más la bala de gracia ... esa piel, así como la cabellera ... exitaron mucho la curiosidad* a su regreso a Buenos Aires (ibíd.:74). Una vez establecidos las recompensas y los contactos adecuados, las mismas fuerzas represivas actuaron como proveedoras del mercado museológico⁷. En 1895 el haush "Capelo" fue muerto en Harberton en una emboscada policial (Belza 1974, L. Bridges 1978). La misma policía se hizo cargo de distribuir sus despojos. El esqueleto fue enviado al Museo de La Plata (Politis, com. pers.) y los objetos que llevaba consigo al Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires, donde Outes (1906) tuvo ocasión de estudiarlos como ejemplo del instrumental de los "onas modernos". Años más tarde, en 1918, Gusinde renunció a buscar esqueletos indígenas en el cementerio de Río Grande, dado que *en ocasiones anteriores y repetidas ... la policía estacionada en aquel puerto ... había buscado restos de indígenas en este mismo sitio* (Gusinde 1979:38).

Los etnógrafos

Los expedicionarios-coleccionistas habían tenido por lo general un contacto esporádico y superficial con los indios fueguinos. Los trabajos de campo etnográficos en sentido estricto no comenzaron hasta la segunda década del siglo XX. Para entonces había sido superada la violencia sistemática contra los indios de la conquista inicial, dando paso a un sistema relativamente estabilizado de subordinación interétnica. En Tierra del Fuego, como en otros contextos coloniales, los estados nacionales se desentendieron de la administración de la población indígena, delegándola en niveles periféricos y privados. Esa delegación

configuró un sistema de administración étnica (Guerrero 1991ms), cuyas funciones abarcaban desde las jerarquías sociales a las prácticas políticas, pasando hasta el orden simbólico (ibíd.:9). En ese esquema, misioneros y grupos vinculados -como las familias de los Pastores Bridges y Lawrence- constituyeron una formación de mediación entre el estado y la población indígena.

Martinic (1979:46) ha caracterizado a esa delegación como una "política de omisión" por parte de los Estados nacionales⁸. Salvando las distancias, el concepto elaborado por Guerrero para la sierra ecuatoriana parece más adecuado, por su énfasis en la constitución de estructuras de poder locales a partir de esa delegación. Ese poder no estaba concentrado en una única institución, sino disperso en una formación mixta pública-privada. Sin embargo, algunos grupos, en particular los herederos de Thomas Bridges, supieron jugarlo con mucha habilidad para consolidar su posición e intereses en la sociedad colonial. Aún aceptando su compromiso en la defensa de los indios (cf. L. Bridges 1978), lo cierto es que la posesión de las claves para acceder al mundo indígena, fundamentalmente el dominio del lenguaje y la familiaridad resultante de una convivencia prolongada, les permitió ejercer una considerable influencia sobre las autoridades locales, que dependían de ellos en todo lo relativo al mundo indígena. La frecuencia con que aparece en informes oficiales la expresión *El Sr. Bridges me ha dicho...* es un indicador de ello⁹.

También los etnógrafos accedieron al mundo indígena por intermedio de esos grupos locales. Los intereses y proyectos de misioneros y etnógrafos los convertían en una suerte de aliados estratégicos. Sólo a través de los mediadores locales podían los investigadores obtener la tan preciada información etnográfica. La presentación de un misionero salesiano o de uno de los hermanos Bridges resultaba fundamental para que los indios se sometieran a una sesión de fotografía o a las impresionantes mediciones antropométricas que requería la antropología de esos años (e.g.

Gusinde 1979:43). En consecuencia, no es de extrañar que los *Bridges* se hayan convertido para la inmensa mayoría de los viajeros fueguinos posteriores [a 1880] en la casi exclusiva fuente de noticias (Gusinde 1982:49). En realidad, las investigaciones de Gusinde (1979, 1982, 1986) son las únicas que se encuadran en los patrones de la etnografía en sentido estricto¹⁰.

A la recíproca, no es posible encontrar un caso en el que ese acceso haya sido negado. Los investigadores, vinculados con instituciones influyentes en el plano nacional o internacional, ofrecían a los mediadores locales la única posibilidad de hacerse oír en las lejanas capitales y, a la vez, de reafirmar su poder ante los representantes locales de esas autoridades. Los trabajos de los investigadores foráneos constituían una tribuna inigualable para enzalzar o denigrar las realizaciones o proyectos de uno u otro grupo local¹¹. La importancia que esos voceros coyunturales tenían para los misioneros debe ser evaluada a la luz de las repercusiones de sus enfrentamientos con autoridades y empresarios regionales en el ámbito político nacional. En esos ámbitos y con el permanente transfondo del conflicto binacional, se decidió la suerte de las misiones fueguinas¹².

La competencia entre Chile y Argentina se extendió a la misma producción etnográfica. Para obtener apoyo oficial de "su" gobierno -el chileno-, Gusinde (1979:64) señala que la información sobre los indios fueguinos provenía casi exclusivamente de *comisiones extranjeras*, poniendo especial énfasis en la de Carlos Gallardo (1910). Gallardo, miembro de la Comisión de Límites argentina¹³, había escrito una etnografía de los selk'nam por encargo del Ministerio de Interior de ese país. Como respuesta, Gusinde plantea la necesidad de *llevar a cabo tales empresas por propia iniciativa y en completa independencia de otras naciones; así lo exige el honor de nuestro país* (ibíd.:65, énfasis agregado). Pese a que la mayor parte de su trabajo tuvo lugar en territorio argentino, donde se encontraba la mayoría de los yámana y selk'nam supervivientes,

Gusinde argumenta que sus viajes darían respuesta a la demanda de *nuestros Museos Nacionales ... pues, se trata nada menos que de objetos pertenecientes a súbditos chilenos* (ibíd.:29, énfasis agragado). *Los esfuerzos científicos que nuestro progresista país realiza con el fin de salvar para la ciencia la prehistoria de los aborígenes de Chile* (ibíd.:176, énfasis agregado), concluye, *constituirán una demostración práctica del interés que merecen al Supremo Gobierno estos empeños científicos* (ibíd.:113-4).

Autenticidad y salvataje

Más allá de la convergencia coyuntural de sus estrategias, misioneros y etnógrafos compartían un fundamento simbólico más profundo. El indio que buscaban y construían unos y otros tenía muchos elementos comunes, como lo tenían también la misión de salvataje que unos y otros se imponían respecto a él.

El sistema de administración étnica que se ha descrito no impedía la existencia de espacios intersticiales, privados y domésticos, no controlados ni reglamentados, sino sujetos a la *mano invisible del sentido práctico ... aquella cara oscura de los comportamientos interétnicos ... que permanecen implícitos y atemáticos, como algo presupuesto de forma completamente aproblemática* (Guerrero 1991ms:12). En esos espacios tuvo lugar un conjunto importante de interacciones sociales, muchas de ellas vinculadas con las estrategias indígenas englobadas bajo el término regional de *apaisanamiento*¹⁴. Sin embargo, como es particularmente evidente en el caso de los Salesianos, el indio de los misioneros excluía a los *paisanos*. La misma evolución de las políticas misionales lo pone en evidencia. Hacia 1905 se hizo manifiesto el fracaso del proyecto de concentrar los indios en reducciones¹⁵. *¿A donde fueron los indios? -se preguntaba retóricamente el Padre Del Turco (cit. en Belza 1974:331)- Parte y muchos al cielo; otros al monte, otros a las estancias... felices e infelices!* Los Salesianos

no dudaron. Sus esfuerzos estuvieron dedicados a aquellos que habían permanecido "salvajes". A partir de entonces, implementan un sistema de "misiones volantes", yendo al encuentro de los selk'nam en los densos bosques del centro de la Isla Grande (Belza 1974:343)¹⁶.

Es indudable que esa decisión estuvo influenciada por las tensas relaciones que mantenían con los estancieros vecinos a la Misión de la Candelaria -empleadores de los *paisanos*- y por el rol que les tocaba jugar en el esquema de administración étnica. Sin embargo, su razón fundamental radica en el modo en que los salesianos concebían su tarea misional. Como muestra el discurso de sus dirigentes y la profusa iconografía salesiana¹⁷, el indio de los misioneros era aquel que, refugiado en las penumbras del bosque, aún no había visto la luz.

El criterio de autenticidad establecido por los misioneros fue compartido y reafirmado por los etnógrafos. En el indio salvaje era imposible que lo *primordial* de la cultura selk'nam se haya transformado o modificado hasta quedar desfigurada ... Las circunstancias y el conservatismo cultural de los indios han sabido asegurar (Gusinde 1982:50) su patrimonio cultural sin merma esencial ..., asegurando la subsistencia genuina ... de las particularidades indígenas ... que permitía poner en claro con la mayor exactitud los elementos culturales esenciales de los selk'nam (ibíd.:43, énfasis agregado).

La coincidencia de los criterios de autenticidad cultural definidos a partir de no haber sido tocados por la civilización y de no haber escuchado la palabra de dios, constituía la piedra de toque de la convergencia de intereses de etnógrafos y misioneros. Del mismo modo que a los misioneros tocaba salvar sus almas y educarlos para el trabajo, a los etnógrafos se imponía el salvataje urgente de los tesoros de su ideosincrasia (Gusinde 1979:149).

Esa concepción de la labor etnográfica como salvataje marcó profundamente el desarrollo de la investigación en Tierra del Fuego en un sentido que podría ser calificado como efecto *Ishi*. Desde los primeros años del siglo XX, la existencia siempre amenazada de un nuevo último indio -haush (Holmberg 1906b, Furlong 1917), selk'nam (Chapman 1989) o yámana (Starbruck 1986)- convirtió a la etnografía fueguina en una tarea cada vez más vinculada con el registro de los recuerdos de uno o dos informantes claves y menos con la observación de relaciones sociales cotidianas. En esa progresión, se fue haciendo cada vez más difícil disponer de criterios para situar cada recuerdo salvado en una etnografía historizada. El ejemplo más notable es la dificultad para resolver las discrepancias en cuanto al número y delimitación de los territorios selk'nam según los recordaban los informantes de Gusinde (1982) y Chapman (1986) y los que vió funcionando Lucas Bridges (1978).

De resultas de ello, las imágenes de los etnógrafos de esos años, como sus fotografías, están prolijamente depuradas de todo elemento que pudiera señalar la convivencia con los colonizadores¹⁸. La contaminación con elementos occidentales era síntoma directo de falta de autenticidad. Obviamente esta depuración no se explica sólo por referencia a un paradigma científico. J. Marcus (1992:102-3, cf. Fabian 1983:46-9) ha señalado las connotaciones políticas del modo en que la etnografía australiana evitó toda referencia a las relaciones -por ejemplo sexuales- entre indios y colonos. Aún en la obra de Gusinde, el autor que sin duda toma una posición más crítica ante el etnocidio fueguino¹⁹, es obvio que las referencias al contexto son mucho más abundantes en sus informes preliminares que en sus monografías etnográficas. En estas últimas, las referencias contextuales tienen por objeto primordial demostrar la autenticidad de los testimonios reunidos por el autor.

Es evidente la paradoja que se plantea entre los esfuerzos por salvar el patrimonio cultural y el fatalismo con que se consideraba

el destino de los propios indios. Enfrentados al poder colonial, los indios fueguinos y su cultura parecían separarse, como cuerpo y alma. La misión de los etnógrafos, como la de los misioneros, se vinculaba con la parte inmaterial. Si el fin de los misioneros era ayudar a los indios a ganar el cielo, el de los misioneros era más egoísta. Los resultados de su salvataje no estaban destinados a los indios, sino a la academia, para resolver el enigma que hasta hoy encierra ... la etnología y antropología de los fueguinos (Gusinde 1979:64).

El primitivismo

A pesar de ser erróneas las opiniones que se han emitido sobre los fueguinos, las particularidades culturales y raciales que se les atribuían dejaban entrever ... que debían formar parte de un pueblo de cultura originaria ... Así se comprende ... que el eminente etnólogo de la Universidad de Nueva York, profesor Dr. Franz Boas, con motivo de una visita hecha a Viena últimamente ... haya dicho en repetidas ocasiones que el estudio de la cultura de los fueguinos es, hoy por hoy, el problema más importante de la etnología.

Gusinde, *Expedición a Tierra del Fuego*

Gusinde, como la mayoría de los autores contemporáneos que se ocuparon de los indios fueguinos, provenía de ámbitos académicos dominados por la reacción contra el evolucionismo darwiniano, en cuyos esquemas los fueguinos habían jugado un papel tan paradigmático. Sin duda sus trabajos alcanzaron éxito en cuanto a rebatir la imagen de seres naturales, privados de toda forma de instituciones, lenguaje, cultura y aún sentimientos. Sin embargo, como confirma el texto citado al comienzo de este acápite, el rechazo del discurso evolucionista no significó abandonar los dispositivos con que la antropología construía a sus 'otros', negando la existencia coetánea de objeto y sujeto de su discurso (Fabian 1983:50). Por el contrario, la comprensión alocrónica de términos tales como *primitivo* se reforzó, en la medida que el

distanciamiento temporal pasó a ser un supuesto teórico (ibíd.:39). Los fueguinos siguieron ocupando un lugar privilegiado en el atlas mundial de la antropología, como arquetipo de los cazadores prehistóricos más antiguos.

Las razones de ese dudoso privilegio son diversas. En primer lugar, es preciso insistir en el perdurable impacto de los textos fundacionales de la etnografía regional sobre sus sucesores (cf. Appadurai 1986:359, Fardon 1990:22, Limon 1991), en este caso el de Darwin. Por otro lado, como señala Fabian (1983:49), la distancia cultural no es sólo una cuestión de tiempo, sino también de espacio. Los fueguinos -al igual que otros pueblos subantárticos, como tasmanianos, australianos y bosquimanos- se constituyeron en ejemplos clásicos de las sociedades más primitivas porque pudieron ser estudiados por los etnógrafos antes de ser barridos por la expansión colonial europea (Lee y Devore 1968:5, Murdock 1968, Service 1979). Su posición excéntrica respecto a Europa y la existencia de ciertos fenómenos de convergencia cultural (cf. Sutton 1982) permitieron construirlos en conjunto como ocupantes de áreas marginales (e.g. Steward 1946a), caracterizadas frecuentemente de modo negativo por la ausencia de elementos tales como sentido estético, instrumentos musicales o narcóticos (e.g. Cooper 1946a:100, Steward 1946a:658, 1946b:695-6). En ellas, el primitivismo habría persistido *debido a una 'reversión' o inversión de rasgos alguna vez poseídos más plenamente ... [,] a haberse demorado en una rusticidad original -que ha sido en gran medida trascendida en otros lugares* (Kroeber 1948:792) o, más sencillamente, *porque eran muy remotas respecto a las fuentes de cosas avanzadas* (Steward 1946b:692).

En ese esquema general, cada uno de los pueblos fueguinos ocupaba un lugar destacado. Selk'nam y tehuelches fueron los únicos pueblos que llegó a conocer directamente la antropología que basaban su economía en la caza mayor en un ambiente relativamente rico (Lee 1968:41, Lee y Devore 1968:5, Murdock 1968:19, Service

1979:13). Entre ambos, los selk'nam gozaban de un grado de autenticidad mayor, por no haber adoptado el caballo (Cooper 1946a, Pericot y García 1936, I:156). Al sumarse a ese hecho la posesión de ciertos atributos de belleza física y ethos cultural (e.g. L. Bridges 1978) valorados por los cánones europeos (i.e. la subordinación de la mujer), los selk'nam se convirtieron en el estereotipo de los cazadores que los occidentales hubieramos querido ser en la prehistoria.

El primitivismo de los yámana era casi la contracara. Se basaba en la desfavorable comparación de su cultura material con la de los inuit y otros cazadores y pescadores marinos subárticos; canoa de corteza vs. kayak, desnudez vs. ropa sastreada, etc. La simplicidad de la ergología yámana no podía sin ser prueba de incapacidad creativa y abulia congénita (Cooper 1946b:105, Hoebel 1961:268, Kroeber 1948:792). El hecho de constituir una familia lingüística independiente y su *fealdad* y *miserable aspecto* probaban que su primitivismo tecnológico se extendía a sus atributos raciales y lingüísticos, como elementos indisolublemente unidos (Canals Frau 1959:405, Pericot y García 1936, I:147, Rivet 1964:96).

Entre 1930 y 1960, la investigación de campo en Tierra del Fuego sufrió una notable disminución, presumiblemente debido a las dificultades creadas por la gran depresión y la Segunda Guerra Mundial. La disminución de trabajos etnográficos en ultramar no impidió que proliferasen los trabajos teóricos y de síntesis. Estos demandan una atención especial porque en ellos se consagró la ligazón metonímica de Tierra del Fuego con ciertos temas particularmente relevantes en la historia teórica de la disciplina (Appadurai 1986:357, Fardon 1990:26). Esos temas no eran resultado de datos independientes recogidos en el campo, sino de *un compuesto muy complejo de realidades locales y contingencias de la teoría metropolitana* (Appadurai 1986:360). En su consideración, es preciso distinguir dos desarrollos interdependientes. Por una parte, los

trabajos etnológicos en sentido boasiano -esto es, orientados a la síntesis diacrónica-, que tuvieron una influencia mayor en el ámbito académico nacional y regional. Por otra parte, las generalizaciones referidas a la estructura social (Eggan 1954), que demostraron ser más perdurables en los ámbitos académicos metropolitanos y, por lo tanto, en la totalidad.

Los cultores vernáculos del método histórico-cultural fueron quienes se ocuparon más sistemáticamente de construir un nuevo modelo histórico universal, recontextualizando los datos etnográficos escindidos de sus relaciones materiales e históricas concretas en construcciones abstractas. De ese modo, selk'nam y yámana fueron adjudicados a sendos *KulturKreise*, el ciclo del boomerang y el ciclo tasmanoide, respectivamente (Imbelloni 1935, 1953). Este último reunía un conjunto de grupos "protomorfos", de cultura "primordial" que representaba el patrimonio general de la humanidad (Imbelloni 1953:91). Establecido ese modelo general a priori -que tuvo gran influencia en la antropología de los países del cono sur (González 1985:509)-, las historias particulares era fácilmente deducibles. Los fueguinos no podían sino ser culturas que, por la incapacidad competitiva resultante de su primitivismo, habían sido arrinconados por el avace de pueblos de mayor "coeficiente dinámico" en un habitat desfavorable (Imbelloni 1947:19, 1953). En consecuencia, los etnógrafos se desinteresaron por los testimonios históricos, reemplazándolos por especulaciones basadas generalmente en racionalizaciones de relatos míticos o comparaciones a distancia de elementos aislados²⁰. El ejemplo más notable en Tierra del Fuego es el acuerdo generalizado (i.e. Beauvoir 1915:171, L. Bridges 1978:197 y 453, Cooper 1917:49-52, 1946:108, Furlong 1915, Gusinde 1982:129-121, Lothrop 1928:107-110) de referir las diferencias entre haush y selk'nam a sucesivas oleadas migratorias provenientes de la Patagonia, sosteniendo la prioridad en la llegada de los Haush ... que ... habrían ocupado casi toda la isla antes del arribo de los más agresivos Selk'nam, quienes habrían terminado por diezmarlos y/o absorberlos y por

empujar o confinar al resto de los Haush en el sector sudoriental de la isla (Chapman 1986:68, cf. Vidal 1991).

La consistencia del modelo basado en esa concepción "acuática" de la cultura (Binford 1962) requería la eliminación de toda posibilidad de evolución independiente. Por lo tanto, el arrinconamiento debía haber ocurrido necesariamente no muy atrás: *nada justificaría admitir más de 1.500 o 2.000 años antes de Cristo como fecha aproximada de la primera ocupación de la parte más austral de nuestro continente (Canals Frau 1959:410, cf. Menghín 1952).* Los resultados de las primeras investigaciones arqueológicas modernas (Bird 1938, 1946, Emperaire y Laming 1961, Emperaire et al 1963, Menghín 1956, Sánchez Albornoz 1958) entraban frontalmente en conflicto con ese modelo, pero no fueron suficiente para ponerlo en crisis. A diferencia de lo que ocurriría después, los resultado de los estudios arqueológicos se le subordinaron. Así, las puntas de proyectil de la fase sub-actual Magallanes IV halladas por Bird (1938, 1946) al norte del Estrecho de Magallanes fueron -y siguen siendo- llamadas puntas *ona*, significando con ello que se trata de una evidencia arqueológica del paso de los selk'nam -tal cual como se los había conocido etnográficamente- en su retirada hacia el arrinconamiento fueguino.

Paralelamente, en los trabajos de síntesis producidos principalmente en los Estados Unidos, el tema que quedó más fuertemente ligado a la imagen etnográfica regional fue el del estudio sociopolítico y socioeconómico de los pueblos cazadores-recolectores, en particular la noción de banda. El estereotipo de la horda patrilineal, patrilocal, territorial y exógama como forma de organización social de los cazadores-recolectores surgió de la descripción de los australianos de Radcliffe-Brown (1931:35), contemporáneo a Gusinde. De inmediato, el tema fue retomado por los antropólogos norteamericanos, quienes fueron los primeros en apelar al ejemplo fueguino (i.e. Steward 1936). Los selk'nam proveían un caso arquetípico por la rígida territorialidad de las bandas

patrilineales (Steward 1946b:683, 1968:333, Lowie 1946:326). Esas bandas se habrían asemejado a un *sib* localizado, dado que caracterizaban por ser patrilocales, patrilineales, exógamas y propietarias colectivamente del territorio²¹. Con el desarrollo de la ecología cultural, la organización selk'nam se consagró como modelo canónico de la banda, tanto por la relación territorio/número de integrantes (Steward 1968:333) como por la importancia que se adjudicó a su defensa de la territorialidad, análoga a la que estaban descubriendo los etólogos en las poblaciones animales (ibíd.:334). Merced a esa interpretación, que ha sido cuestionada recién hace pocos años (e.g. Yellen 1977), los selk'nam quedan en la historia de la antropología como epítome de la organización social que debieron haber tenido todos los cazadores-recolectores en el pasado (Service 1979:8)²².

Notas

1. Las confusiones de Boon entre los indios fueguinos y los patagónicos (1982:37) no invalidan la riqueza de su análisis. Algunos de los relatos de visitas a la Patagonia austral que mayor impacto tuvieron en Europa fueron los producidos por los miembros de la expedición de James Cook (Cook 1777, J. R. Forster 1778, Hawkesworth 1773 y Hooker 1876) y por el jesuita Thomas Falkner (1774).

2. Ese distanciamiento jerarquizaba la diferencia con el otro hasta trasladarla al plano natural: *no me había dado cuenta hasta entonces de cuán grande puede ser la diferencia entre gente salvaje y civilizada; diferencia en verdad mayor que la que existe entre el animal silvestre y el doméstico ... Mirando a tales hombres, uno apenas puede llegar a creer que sean criaturas humanas, hermanos nuestros, habitantes del mismo mundo* (Darwin 1977[1839]:151, cf. *ibíd.*:162 y 173-4).

El impacto de las imágenes darwinianas (e.g. Gusinde 1982:37) está relacionado con la circulación de los productos simbólicos. Hasta un siglo más tarde no aparecieron publicaciones en inglés de autoridad o popularidad capaces de competir, al menos en algunos ámbitos, con las de Darwin (e.g. Cooper 1917, 1946a y b, Lothrop 1928, L. Bridges 1978). Años antes, ante las evidencias de progreso que mostraban los yámana en la misión de Ushuaia, Darwin había reconocido lo erróneo de su juicio desfavorable acerca de la capacidad intelectual de los fueguinos (cf. Gusinde 1982:37, véase nota No. 3 en este cap.). Sin embargo, la reproducción de esa figura de extremidad en la literatura fantástica del siglo XIX - e.g. Melville (1856), Verne (1899, 1902, 1924) tuvo una difusión mucho mayor que cualquiera de los textos mencionados.

3. El título del libro de memorias de Lucas Bridges, *El último confín de la tierra* (1978), surge de la versión bíblica de la noción de extremidad: *...y sereis mis testigos en Jerusalem ... y hasta el último confín de la tierra* (Hechos I, 8, en Bridges 1978:9, énfasis agregado) y refleja la mística familiar a este respecto. El juicio negativo de Darwin respecto a la capacidad intelectual de los fueguinos tenía tal peso en la opinión pública (culto) inglesa que puso en peligro el flujo de donaciones privadas que mantenía la obra misionera. Prueba de ello son las cartas del naturalista al Almirante Sullivan -Director de la Sociedad- en las que convalida la posibilidad de civilizarlos, publicadas en la revista de la Sociedad (SMM 1882:138 y 260, 1888: 54-5).

En el caso salesiano, la influencia darwiniana es aún más clara. Don Bosco, fundador de la Congregación de San Francisco de Sales, escogió específicamente a los salvajes fueguinos para demostrar las virtudes de la metodología desarrollada en Europa para reincorporar al mercado laboral la creciente población

infantil marginada. Esa metodología se basaba en un sistema de talleres y Escuelas Técnicas en que, junto con la religión, se les enseñaba [a los hijos de los obreros] un oficio manual ... único medio eficaz para educar y alejar del vicio a las poblaciones humildes (Cagliero, cit. en Aliaga Rojas 1984:11).

Según la historiografía salesiana, la decisión de iniciar en Patagonia austral las misiones para indígenas en ultramar, le fue comunicada a Don Bosco mediante sueños de inspiración divina: *Dios lo fue guiando, le fue iluminando la senda de sus destinos con la luz de sus sueños* (Entraigas 1945:40). Al año siguiente de la publicación del libro de Darwin, Don Bosco sueña por primera vez con los indios patagónicos, en términos que recuerdan la descripción del naturalista inglés:

Me pareció que me hallaba en una región salvaje y del todo desconocida. Era una inmensa llanura, inculta, totalmente desprovista de colinas y de montes ... Sobre la llanura, turbas de hombres, casi desnudos, de una estatura extraordinaria, de aspecto feroz, de hirsuta y larga cabellera, de tez negruzca y bronceada, que llevaban como únicas prendas de vestir pieles de animales que les caían sobre los hombros. Como armas llevaban una larga lanza y boleadoras.

Memorie Biografiche di S. G. Bosco, X:54, cit. en ibíd.:40-1)

Siguió un período de confusión, en el cual Don Bosco consultó con "sabios", geógrafos y viajeros, buscando el país de los salvajes de su sueño. Después de descartar opciones tales como Africa central, Extremo Oriente, Australia y la India, un nuevo instrumento de la providencia lo puso en la pista adecuada. Al recibir un pedido para el envío de sacerdotes de la congregación a la Argentina:

...corrió a ver ese atlas que tantas veces habia hojeado infructuosamente. ¡Buscó el mapa de la Argentina y vio los dos grandes ríos que 'habia visto' y que no acertaba a encontrar! Miró más abajo y leyó: 'Patagonum regio, in qua incolae sunt gigantes' Esa era la región de su sueño ... ¡Ahora comprendía!

(ibíd.:47-8)

Los informes de sus primeros emisarios ratificaron su hallazgo, reproduciendo los calificativos darwinianos, pero reubicándolo en Tierra del Fuego:

Tierra del Fuego está habitada por hordas salvajes que viven en completa desnudez, sin techo que los abrigue, sin hogar que lo reúna y sin más sustento que lo que el mar arroja a sus playas. Son acaso los salvajes más incivilizados del mundo y en los que se halla más profundamente abatida la dignidad humana ... La Divina Providencia nos ofrece la oportunidad de levantar de la abyección a esa porción infortunada de nuestros compatriotas con el establecimiento de las misiones en la Patagonia

(Lucero et al, cit. en Aliaga Rojas 1984:14, énfasis agregado)

Fagnano, líder de los sacerdotes enviados a Tierra del Fuego, cierra el círculo, oponiendo a la visión (atea) darwiniana una

metodología cristiana y modernista que permitiera formar de los indios hombres útiles al trabajo de esta región ... sus colonos naturales y los demás ... encontrarán brazos para desarrollar sus empresas (Fagnano, cit. en Belza 1974:361).

4. E.g. Beauvoir 1915, Borgatello 1924, T. Bridges 1884, 1892, 1893, 1987, Cojazzi 1914, Tonelli 1910. Respecto a las limitaciones de la información reunida por los misioneros, Gusinde (1982:49, 103) destaca su ignorancia respecto a los rituales y la religión aborígenes.

5. Respecto a la relación entre museos y expansión colonial europea, véase Domínguez (1987:136 y ss.) y Stocking (1985:7-8). Las expediciones más explícitamente involucradas en la violencia fueron la patrocinada por la Sociedad Científica de París (Rousson y Willhems 1891, cf. Gusinde 1982:54) y las encabezadas por Julio Popper (1891, 1887:95) y Ramón Lista (1887). En esta última, mencionada más adelante, participaron José Fagnano (1886) y Polidoro Seggers (1891).

6. Hulkrantz relata con precisión que: los esqueletos selk'nam traídos por la Expedición Nordenskjöld provienen de tres indios muertos a tiros en el otoño de 1894. Estos habían robado ovejas a los colonos en Estancia Punta Delgada (Springhill) ... por lo que fueron muertos a tiros en la cabeza. La expedición sueca fue guiada un año más tarde por los colonos de este lugar y halló los cadáveres ahora momificados. Fueron trasladados de esa forma a Stockholm (Hulkrantz 1905:127, trad. de Martinic, 1989-90:24). Como señala el traductor, el orificio de entrada de la bala indica un arma calibre 44 y la dirección del disparo que no se trata de una herida producida en combate.

7. Por muchos años ha circulado en Tierra del Fuego la leyenda de que los estancieros pagaban una libra esterlina por cabeza de indio. Nunca pudo ser verificada, pero si se comprobó que se pagaba por sus cráneos (Gusinde 1979:49). Por otra parte, cabe destacar que el mismo Gusinde no vaciló en remover los cementerios (religiosos) de todas las misiones que había en Tierra del Fuego con el objeto de exhumar esqueletos indígenas. En todos los casos, su tarea contó con el beneplácito de los religiosos a cargo, posiblemente porque él mismo era sacerdote (Gusinde 1979).

8. El análisis de la "literatura de frontera" patagónica de Viñas (1982) registra la manifestación de esa omisión en el plano del discurso: *La perplejidad del conquistador-empresario frente al 'natural a la defensiva' se manifiesta primordialmente como un vacío: delante de si tiene un problema cuyo nombre se le escurre ... Como no logra clasificarlo, lo más previsible es que lo niegue (ibíd.: 70, énfasis del autor).*

El evolucionismo darwiniano proveyó una solución. En la medida que permitía nombrar-negar el problema indígena, se convirtió en la

teoría estructurada, global y justificatoria de la sumisión (o de la liquidación) de los indios y de la consiguiente expropiación de sus tierras (ibíd.:52). Las memorias anuales de los gobernadores fueguinos son ejemplo de la penetración del evolucionismo en el discurso oficial. Paz (1885:106) describe a los yámana como una raza de constitución miserable, impropia para llenar su cometido en el orden natural de la propagación de la especie ... destinada ... a un fin prematuro, a una extinción completa. Años más Cornero (1891:4) presenta a los selk'nam como hordas de salvajes ... seres feroces, refractarios al progreso, incapaces de recibir los mínimos rudimentos civilizadores, y que, por el contrario, en sus interminables correrías a través del territorio, no daban sino prueba de sus instintos bárbaros, de sus marcadas inclinaciones a la ociosidad, y de sus vehementes deseos de independencia deleznable.

De todos modos, el conflicto entre clasificación y negación reapareció periódicamente, por ejemplo cuando se debatió en el Congreso el proyecto de ley de entrega de tierras para la instalación de la Misión de la Candelaria. El Diputado Miguel Cané, conspicuo representante de la Generación del 80, sustenta negativamente su voto afirmativo, diciendo: *no tengo ninguna confianza en el porvenir de la raza fueguina. Creo que la dura ley que condena a los organismos inferiores ha de cumplirse allí, como se cumple y está cumpliendo en toda la superficie del globo* (Diario de Sesiones, 1899).

9. Ejemplo de ello son las memorias anuales de los Gobernadores, e.g. Paz (1885), Cornero (1891).

10. Según Cooper (1917:52) y Gusinde (1982:55), entre los trabajos basados mayormente en información provista por los hermanos Bridges se cuentan Barcalay (1904), F. A. Cook (1900), Dabbene (1911), Furlong (1915, 1917 y otros), Gallardo (1910), Holmberg (1906a y b), Nordenskjold (1897) y Tonelli (1926).

Martín Gusinde (1886-1969), miembro de la Orden del Verbo Divino, fue estudiante del Seminario Misionero St. Gabriel de Mödling-Viena y del Anthropos Institute. Ambos eran dirigidos por Wilhelm Schimidt, creador de la Escuela de Viena y del método histórico-cultural (Matijevic 1978:8). Radicado en Santiago de Chile, al igual que la mayoría de sus antecesores y muchos de sus contemporáneos (e.g. Lothrop 1928, Furlong 1915, 1917), llegó a Tierra del Fuego para reunir una colección de objetos etnográficos, en su caso para el Museo Nacional de Etnología y Antropología de Chile (Gusinde 1979, Olivares T. y Quiroz L. 1987). Sin embargo, Gusinde logró apoyo necesario para relizar cuatro viajes a Tierra del Fuego entre 1918 y 1923. En su segundo viaje fue acompañado por Wilhelm Koppers y en el cuarto, nuevamente sólo, permaneció un año entero en Tierra del Fuego, residiendo en distintos asentamientos indígenas.

La obra de Gusinde debe ser incluida entre las más notables monografías etnográficas que se ha escrito. Contemporáneo a Bronislaw Malinowski y a los otros maestros fundadores del trabajo de campo y del género literario basado en él, su trabajo se destaca en ambas dimensiones. Su concepción del trabajo de campo etnográfico basado en la observación participante queda de manifiesto en la siguiente cita:

...les he acompañado día y noche, sin mostrarme jamás con aquella imperiosa superioridad que el civilizado acentúa en todas partes; me he amoldado en todo mi ser a ellos, me he contentado con la comida propia de ellos a pesar de su defectuosa preparación; estuve sentado con ellos alrededor de su fuego para abrigarme en las noches frías y lluviosas; les he seguido en sus cantos lastimeros y quejumbrosos en los cuales recordaban a sus amigos y demás deudos queridos ya desaparecidos; compartía también sus alegrías cuando en los largos días, a horas avanzadas, hacíamos una abundante pesca; en una palabra: me he amoldado a su ser tan íntimamente que he sentido con ellos y como ellos.

(1979:79, énfasis del autor)

Sin embargo, pese a los elogiosos comentarios de Lowie (cit. en Matijevic 1978:17) y Cooper (1946a:78 y 99), su trabajo no ha alcanzado la trascendencia que merece, debido a su tardía publicación y mala distribución (Matijevic 1978:16-8) y posiblemente por cuestiones nacionalistas.

11. Gusinde, por ejemplo, escribe en uno de sus informes: *no me parece necesario que el Supremo Gobierno ceda un terreno especial para abrir de nuevo la Misión Anglicana ... ellos [los yámana] juzgan la clausura de la Misión Inglesa como un verdadero alivio* (Gusinde 1979:58, cf. *ibíd.*:168-173). Esa taxativa opinión no sólo fue leída por el influyente Director del museo y otras autoridades, sino también publicada en su revista oficial. Muy probablemente ninguno de los otros actores políticos regionales, incluyendo a su gobernador, estaría en condiciones de disponer de un vocero tan privilegiado.

De hecho, las críticas de Gusinde a los anglicanos, en especial a la familia Bridges, constituyen la única voz inarmónica dentro de la alianza misioneros-etnógrafos. Gusinde les cuestionaba su autoritarismo (e.g. 1982:143) y el usufructo de la mano de obra indígena por una pobre retribución (e.g. *ibíd.*:48), al punto de constituir -dice- un poder casi feudal sobre ellos (*ibíd.*:49). Más allá de la veracidad de sus juicios, las razones para enunciarlos tan abiertamente pueden ser diversas. Gusinde era católico y austríaco. Dos de sus hermanos, a los que esta dedicado el primer tomo de su obra, murieron en la Primera Guerra Mundial, cuando él estaba trabajando en Tierra del Fuego. Finalmente, era un comisionado del gobierno chileno, mientras que los Bridges, por el contrario, se habían definido claramente por la nacionalidad argentina.

12. La oposición local a las sociedades misioneras que actuaron en Tierra del Fuego obtuvo respaldo a nivel nacional enfatizando su condición de instituciones extranjeras. Esa oposición fue particularmente encarnizada con los Salesianos y encontró su más fuerte apoyo en Chile. La corriente librepensadora y nacionalista encarnada en el partido Radical era muy sensible a las amenazas a los intereses chilenos que pudieran resultar de la permeabilidad de la imprecisa frontera establecida en el papel por el tratado de 1881 (Aliaga Rojas 1984, Rodríguez U. 1990ms:57-59).

El frente anti-misionero argumentaba que era inaceptable que el estado otorgase la administración étnica, subsidios y garantías de acceso privilegiado a la mano de obra india a instituciones foráneas, no sometidas al patronato estatal. El hecho que los Salesianos tuviesen misiones a ambos lados de la frontera y que sus superiores estuviesen en Buenos Aires abría un margen de sospecha respecto a su fidelidad. Además, por ser sus integrantes extranjeros -en su mayoría italianos-, eran incapaces de alfabetizar a los indios en la lengua del país y de inculcarles el *sentimiento nacional y la idea de patria* (Aliaga Rojas 1984:63, cf. *ibíd.*:37-39, 56).

Esos cuestionamientos al accionar salesiano recrudecieron en la medida que la Congregación pretendió independizar su acción de las autoridades locales e incursionar en actividades económicas. Tal el caso del aserradero inaugurado en 1896 en la misión de San Rafael, abastecido por mano de obra india no asalariada (Aliaga Rojas 1984).

Los anglicanos no eran competidores de los colonizadores privados. Probablemente por ello la oposición a su accionar fue menos activa. Sin embargo, además de las críticas de Gusinde (*vide supra*, nota no. 12) debieron enfrentar las ironías de Popper (1891). Como respuesta, los misioneros acudieron a diversas estrategias. Thomas Bridges se nacionalizó argentino, con lo cual allanó los obstáculos a la concesión de tierras donde fundó la estancia Harberton. Años más tarde, los misioneros salesianos produjeron una película, *Terre Magellaniche*, cuya versión chilena concluye con una patriótica vista del pabellón chileno flameando sobre Tierra del Fuego.

13. Su misión era demarcar en el terreno los límites establecidos en el Tratado de 1881.

14. El término *paisano* es empleado aún hoy en Patagonia austral en sentido similar al que tienen "ladino" o "cholo" en otras partes de América (e.g. Bouysse-Cassagne y Saignes 1992), es decir, no supone necesariamente mestizaje racial. No es fácil dar con documentación respecto al número de indios fueguinos *apaisanados*. Uno de los escasos testimonios es un informe del Gobernador Fernández Valdez (AGN.MI, Exp. 11.362/1912) que da cuenta de unos 155 indios *paisanos* en todo el Territorio en 1912.

15. El Padre Tonelli (1926) informa del éxito económico de las misiones Salesianas. La Misión de la Candelaria, establecida en 1893, alcanzaba las 30.000 cabezas de ganado ovino. Tenía, en cambio, sólo una quincena de indígenas. Dos años más tarde fue preciso comenzar a pagar sueldo a los aborígenes que allí trabajan (Belza 1975:346). La Misión de San Rafael, en la Isla Dawson, compartía la misma crisis. La elevada mortalidad, la imposibilidad de ofrecer a los indígenas una alternativa atractiva (Belza 1977:209) y la oposición de fuertes sectores de Punta Arenas lleva a su cierre en 1910 (véase nota No. 12).

16.. Esta observación no intentan negar que la búsqueda de refugio en las zonas menos accesibles a los colonizadores haya sido la estrategia implementada por muchos de los indígenas fueguinos. Como señala el mismo Gusinde (1979: 41), ambas estrategias, aislamiento y asimilación, no eran necesariamente incompatibles entre sí y podían ser articuladas, por ejemplo estacionalmente (Gusinde 1979:41, 1982:47-8, 50). El "cacique" José Milicich Yaghán, que recorrió los canales hasta los años 1940-50, después de haber completado su educación formal en Punta Arenas es un ejemplo extremo de ello. Cf. Stambruck (1986) y testimonio oral de Manolo Otero. José Milicich Yaghán es el yámana filmado por Alberto de Agostini en 1928-29.

17. E.g. Borgatello (1924), Entraigas (1972). Véase nota No. 3 en este cap.

18. Contrástese, por ejemplo, con las fotos tomadas por Ferdinand de Lahille (1926, cf. Pereira Lahitte 1977), miembro de la Comisión Científica del Museo de La Plata que recorrió Tierra del Fuego el mismo verano en que lo hizo la expedición de Nordeskjold. Las fotos de "tipos humanos" que ilustran su artículo fueron tomadas a un grupo de Selk'nam cautivos, algunos de ellos con grilletas en sus tobillos.

19. Al regreso de su primera visita a Tierra del Fuego escribió Gusinde:

La adquisición por la fuerza y el robo del terreno, invadido y ocupado por los civilizados, quitó a los indios todo medio de subsistencia. ¡He aquí el factor poderoso que diezmaba los campamentos de los indígenas y que corroía la fibra vital de la robustísima raza Ona! El indio indefenso y tímido fue lanzado de su tierra, sobre la cual tenía los títulos legítimos desde antaño, por la sola ocupación nunca disputada. Y si el pobre lanzado huía refugiándose a otra parte, allí le esperaba la muerte segura por la bala de los blancos. A tan bajo nivel llega la codicia y la inhumanidad del hombre civilizado que las cabezas de los indios constituían muy a menudo para él un artículo de comercio.

(Gusinde 1979:48-9)

20. Distintos autores desarrollaron variantes dentro de los parámetros generales de este modelo. Al respecto, véase Piana (1984:15 y ss.).

21. Para una discusión actualizada de la organización social selk'nam, véase Chapman (1986).

22. Otro tema de menor perduración pero que tuvo gran incidencia en los debates de la época fue la referencia a los fueguinos en la discusión respecto a la existencia de un monoteísmo primitivo (Gusinde 1979, 1982, cf. Metraux 1946:561). Para los autores de formación católica, como Gusinde y todos aquellos formados en la Escuela de Viena (Harris 1968:390), el hallazgo de evidencias de la creencia en un alto dios entre los pueblos más arcaicos no podía ser sino una evidencia de la revelación primitiva de dios. En un escenario mundial sacudido por la Revolución Rusa, las evidencias de un monoteísmo primitivo -en tanto fundamento de instituciones que regían un sistema de propiedad personal y colectivo- permitía rebatir el modelo teórico del comunismo primitivo, herencia evolucionista del marxismo (Gusinde 1979:107 y ss., 136 y ss.).

Capítulo IV

Los indios fueguinos en la antropología actual

El segundo etnocidio

Cuatro pueblos ... y un destino: ... pasar por la Historia de la Humanidad sin otra razón que la de haber existido ... única razón de su presencia en la historia humana la que, a su vez, casi los relegó al olvido ... El destino de esos pueblos fue desaparecer.

Simón Kuzmanich, *Cuatro pueblos y un destino*

Las imágenes etnográficas clásicas pasaron en gran medida desapercibidas para la sociedad regional. Los textos que las sustentaban no se tradujeron al castellano, se editaron en tirajes mínimos o, sencillamente, no llegaron a Tierra del Fuego¹. Amparados en esa inaccesibilidad y en la escasez de documentación oficial (cf. Belza 1974:9), los historiadores regionales quedaron en capacidad de hegemonizar la oferta regional de imágenes de pasado y en libertad de concentrarse en su interés primordial: la exégesis de las fuentes institucionales.

La historiografía regional fueguina floreció en la década de 1970, bajo el auspicio más o menos directo de los gobiernos nacionales, interesados en disponer de nuevos argumentos o en difundir las respectivas tesis en el diferendo limítrofe. Ese estímulo reactivó la red de alianzas tejidas durante la colonización². A la vez, cada una de las instituciones o sectores relevantes en la sociedad fueguina aprovechó la ocasión para hacer la apología de su papel histórico en la colonización y, de esa manera, legitimar su espacio de poder en el presente. Cada una de ellas designó a sus voceros oficiales, cargo para el cual era mucho

más relevante ser miembro de la institución que tener entrenamiento profesional en la materia. Su voz fue la voz de las instituciones regionales, a través de voceros institucionales³.

Los historiadores institucionales construyeron un indio radicalmente distinto de aquel elaborado por los etnógrafos. Mientras los atlas etnográficos seguían señalando a Tierra del Fuego como residencia de "contemporáneos primitivos" (e.g. Murdock 1934, Service 1979, Steward 1946a), en los textos de historia regional el indio no era ya (paradojal) presente etnográfico sino pasado histórico. En ellos, el espacio textual de los indios se restringió a las introducciones o a los primeros capítulos y su papel al de meros sujetos del sistema de administración étnica. Con el comienzo de la verdadera historia -la protagonizada por los colonos- desaparecían de modo tajante y absoluto. El papel de *paisanos* y mestizos, por supuesto, quedó definitivamente fuera de la historia social y económica fueguina.

Sin poner en cuestión la pavorosa magnitud del etnocidio fueguino, es preciso destacar la naturaleza retórica de esa figura de "desaparición"⁴. Excluyendo a los presos del Penal de Ushuaia, los indios -incluyendo *paisanos* y mestizos- deben haber constituido la mayoría de la población fueguina hasta las epidemias de gripe y sarampión que tuvieron lugar en 1919 y 1925 respectivamente (Vidal 1988a). De todos modos, aún a mediados de siglo la población indígena fueguina rondaba los dos centenares⁵. De hecho, la redacción de estas historias regionales es contemporánea a los trabajos de campo de Chapman (1986, 1989), con los últimos Selk'nam.

Por medio de ese tropo de la desaparición, los indios que lograron sobrevivir a la colonización fueron víctimas de un **segundo etnocidio**, de naturaleza discursiva:

Como historiadores, sólo nos queda consignar el hecho de la

desaparición. Quizás también lamentarlo. Y lamentarlo sobretodo porque la historia posterior no contiene ni siquiera elementos culturales que por lo menos nos dejaron los de otras razas igualmente extintas.

(Canclini 1980a: 23)

Al "consignar" y "lamentar" la desaparición, los historiadores, completaron la expulsión de lo indio de la historia regional, condenándolo a la **intrascendencia cultural** y aportando así a la alienación de la conciencia histórica que observó Imaz.

La arqueologización del indio fueguino

Los pueblos cuya historia adaptativa estamos rasteando arqueológicamente no habrían sufrido incitaciones para perfeccionar y refinar la fórmula original ... No estaban arrinconados porque fueran socioculturalmente débiles: se conservaron sin evolucionar tecnológicamente de manera neta -y por eso quedaron detrás de la mayoría de los indígenas americanos en el camino del progreso material- porque habrían estado demasiado libres de inquietudes acuciantes.

Ernesto Piana, Arrinconamiento o adaptación...

La efervescencia de los estudios sobre cazadores recolectores que produjo la renovación teórica y metodológica de la arqueología americana en los años 70s hizo de Tierra del Fuego un lugar particularmente atractivo para la investigación. Los esfuerzos dirigidos a construir una nueva teoría general en ese campo (e.g. Lee y DeVore 1968, Bettinger 1980) condujeron a revisar los casos clásicos sobre los que se habían construido las generalizaciones anteriores e hicieron resurgir el interés por los indios fueguinos.

Ese interés, sumado al activo respaldo de un gobierno ansioso por marcar su territorio (cf. cap. 2), produjo un crecimiento explosivo de la arqueología fueguina. La primera campaña de excavación sistemática tuvo lugar en 1976 (Orquera et al 1977). Una década después había ocho proyectos de investigación arqueológica que, en conjunto, llegaron a movilizar más de 2.000 jornadas/hombre de excavación cada verano. Semejante intensidad de trabajo

convirtió a Tierra del Fuego en el área más intensamente trabajada del país.

Cambio paradigmático y resurgimiento de las investigaciones de campo produjeron e impusieron una nueva imagen del indio fueguino que desplazó agresivamente a las representaciones anteriores. El indio de los arqueólogos era un indio naturalizado, construido en torno a sus actividades de subsistencia y despojado de aptitudes simbolizantes. Su cultura dejaba de ser una reminiscencia de la humanidad primigenia para convertirse en el resultado de un proceso original y autóctono, ubicado temporal y conceptualmente en el pasado regional. Un pasado remoto, prehistórico, marcadamente discontinuo respecto al presente. Finalmente, los objetos arqueológicos constituían el medio privilegiado para su representación.

Para desglosar esa apretada caracterización, es preciso comenzar señalando que los arqueólogos instalamos definitivamente a los indios fueguinos en el pasado. Esa preterización había sido planteada por la historiografía regional y paradójicamente sancionada por la repercusión que alcanzó la figura del "último ona" (Chapman 1986, 1989). Sin embargo, los arqueólogos lo reubicamos en un pasado de características propias: la prehistoria. Rebatando la escasa profundidad temporal que el paradigma difusionista y la historiografía institucional habían atribuido al pasado regional, el desarrollo de la investigación arqueológica lo extendió hasta abarcar los diez mil años de residencia humana en el archipiélago. Ese registro temporal ampliado fue dividido desigualmente en dos campos casi autónomos, proyectando las divisiones convencionales en occidente. Pese a su imbricación en la historia colonial por más de un siglo, el pasado aborígen era la prehistoria, dominio académico sobre el cual la arqueología reclamaba exclusividad (cf. Handler 1985:202).

Esa bipartición se vió acentuada con la concentración de la

investigación en los períodos pre-coloniales. Para los criterios de autenticidad arqueológicos, el contacto interétnico constituía un sesgo distorsionante. Aún en las pocas ocasiones en que los arqueólogos fueguinos tratamos el período colonial, la subordinación interétnica fue considerada sólo como un fenómeno ecológico: la competencia de dos poblaciones caracterizadas por estrategias adaptativas distintas por los recursos de un espacio delimitado⁶.

El eje de la construcción del indio prehistorizado fue el reemplazo de las nociones de primitivismo y arrinconamiento por la de adaptación (Alland 1975, e.g. Piana 1984). Bajo influencia de los desarrollos de la biología evolutiva (Odum 1959, Pianka 1974), el programa de la Nueva Arqueología (Binford 1962, 1965) rescató la noción de evolución cultural (Steward 1955, White 1949, 1959, cf. Dunnell 1980:35). Aplicada a Tierra del Fuego, esa noción condujo a dejar de considerar a los indios fueguinos como la cristalización de una cultura primigenia, para convertirse en el resultado de un proceso de evolución adaptativa a un ambiente insular de características particulares y libre de presiones externas (Piana 1984:93).

Definida la cultura en los términos de White (1949) y cifrado en el ambiente -y las relaciones ecológicas- todo potencial explicativo, el costo de la superación de las construcciones anteriores fue el enajenamiento respecto al corpus teórico de la antropología (Gumerman y Phillips 1978). Las unidades de análisis de la etnografía -las sociedades y su cultura- fueron reemplazadas por poblaciones ecológicas, definidas a partir de un "núcleo cultural" (Steward 1955): el conjunto de estrategias adaptativas que habían desarrollado. El resultado fue la reificación del sistema de subsistencia, que redujo la identidad étnica al hecho de ser cazadores-recolectores litorales (canoeros) o interiores (pedestres). Ese desplazamiento hizo que temas caros a la investigación anterior pero invisibles a la arqueología, como el

lenguaje, el ritual, los mitos, o el sistema de parentesco, quedaran fuera de programa⁷. Aún más allá de esas cuestiones de visibilidad, el sesgo neo-funcionalista de la antropología ecológica (Godelier 1977) hizo que la nueva representación del indio fue despojada de toda dimensión simbólica considerada como "adaptativamente neutra" (cf. Handler 1985:194).

El apartamiento de la teoría antropológica se vió reforzado la reivindicación de una formulación explícitamente científica que reclamaba el programa de la Nueva Arqueología (Watson et al 1972, cf. Dunnell 1980:35). Para lograrlo, se importaron de forma más o menos indiscriminada modelos descriptivos y predictivos formales desarrollados por la ecología de poblaciones y otras disciplinas⁸. De acuerdo a las premisas de esos modelos, el indio fue concebido como un operador lógico racional cuyas decisiones se regían exclusivamente por un criterio de optimización en el aprovechamiento de los recursos. Paralelamente, la ilimitada confianza depositada en esa metodología científica (Gándara 1981, 1982, Gumerman y Phillips 1978), llevó a poner en duda los mismos datos etnográficos y con ellos la autoridad de los etnógrafos. Las justificadas críticas al uso mecánico de la analogía etnográfica en arqueología (Borrero 1984ms, cf. Binford 1968, 1987) nos llevaron a subordinar la información etnográfica -en tanto impresiones subjetivas, eventuales y no cuantificadas- a los datos objetivos obtenidos a partir de los restos materiales. La confiabilidad de los resultados, en última instancia, dependía del método formal de contrastación, no de la continuidad histórica. La expresión extrema de esa descontextualización histórica fue la reducción de las sociedades etnográficas históricas al mero papel de fase final de un proceso de evolución adaptativa (Orquera et al 1984) y el reemplazo de las fuentes etnográficas locales por información etnoarqueológica recogida por arqueólogos en otras latitudes (e.g. Binford 1968, Yellen 1977) como base para la elaboración de modelos explicativos hipotéticos. Ese proceso, más allá de sus justificaciones académicas, fue posible a partir de la

"desaparición" de los indios. Con su sanción pública y simbólica, los arqueólogos quedamos en posibilidad de cumplir la fantasía de ser sus descendientes espirituales y albaceas de su herencia: los objetos arqueológicos (Zimmerman 1988:213).

La objetivación de la imagen del indio

Atanágoras acabó de comer. Al salir de la tienda, volvió a coger su martillo arqueológico. ... Con diestros golpecitos ... hizo saltar los restos petrificados ... Cuando la limpieza estuvo terminada, rellenó la vasija de arena ... la puso boca abajo y la rompió a martillazos, recogiendo después los esparcidos fragmentos. De esta manera, la vasija ocupaba muy poco sitio y cabía en una caja modelo standard, sin descomponer la regularidad de las colecciones del maestro, quien se sacó del bolsillo el receptáculo en cuestión.

Boris Vian, *Otoño en Pekín*

El interés occidental por la ergología aborígen fueguina se remonta a los orígenes de la museología moderna⁹. Sin embargo, cuando los indios pasaron a pertenecer al pasado prehistórico esa valorización adquirió un sesgo y un alcance novedosos en el ámbito regional. Los objetos, extraídos de su contexto, se convirtieron en soporte privilegiado para la representación de la imagen del indio, metonimias de la totalidad de su cultura (Clifford 1988:220, Handler 1992:23). Ese proceso de objetivación de la representación del pasado étnico regional (Handler 1992:22) no sólo afectó profundamente la imágenes etnográficas¹⁰, sino que dió lugar a una economía institucionalizada de apropiación, sistematización y exhibición del pasado étnico regional organizada en torno al museo¹¹.

La sacralización civil de los vestigios del pasado y la constitución de rituales de ciudadanía asociados con ellos es un fenómeno frecuente en entidades políticas emergentes o periféricas (Handler 1984:195). Tanto la lógica de las instituciones culturales

que la rige como sus manifestaciones más específicas han sido objeto de intensa atención en la bibliografía antropológica de la última década¹². La clave para entender esa lógica es la noción de **patrimonio** (Handler 1985:194). Ella permite que *cualquier aspecto de la vida humana puede ser imaginado como un objeto, esto es, delimitado en tiempo y espacio o (abundando en la misma cosa) asociado como propiedad de un grupo particular, que es imaginado como territorial e históricamente delimitado*¹³. No obstante, no se trata de un fenómeno mecánico ni universal. Sin ir más lejos, es notorio que la apelación al pasado étnico constituye un fenómeno inédito a nivel nacional. La Argentina se ha distinguido entre las naciones sudamericanas por imaginar su historia exclusivamente a partir de los barcos, por reivindicar su ascendencia inmigrante (cf. González 1984, Viñas 1972). Por lo tanto, es relevante detenerse algunos atributos peculiares que distinguen este caso de los antecedentes citados.

En el caso fueguino, el punto de partida fue la modificación de la actitud de omisión de los representantes del estado nacional, ajustándola a los requerimientos simbólicos de la situación (geo)política y social de la inmigración. Los indios fueguinos, previamente aniquilados material y simbólicamente, fueron apropiados -a través de sus objetos- e incluidos en el inventario simbólico de la sociedad regional (Kopytoff 1991:103). La apropiación pública del pasado se formalizó a través del Decreto No. 1087/76 del Poder Ejecutivo Territorial, de "Protección del Patrimonio Histórico, Antropológico y Arqueológico Territorial". La importancia constitutiva que adquirió el pasado étnico en la construcción de la identidad regional queda de manifiesto en la paradoja implícita en ese Decreto. No sólo entraba en conflicto con una norma previa de alcance nacional¹⁴. Además definía una posesión previa a la constitución de un sujeto jurídico poseedor, dado que Tierra del Fuego no alcanzó el estatus de Estado provincial hasta 1991.

Lo notable del caso es que el (no) Estado fueguino se estaba apropiando de un pasado francamente exótico y desconocido para la mayoría de la población. Un pasado respecto al cual el genocidio, la migración y la retórica de la desaparición habían creado una discontinuidad total. La capacidad de los objetos históricos o etnográficos de designar nostálgicamente al pasado es función de su autenticidad¹⁵ y esta requiere de la constitución de un conocimiento experto capaz de certificarlo (Baudrillard 1969:86, Appadurai 1991:44, Handler 1985:354, Hodder 1984). En Tierra del Fuego la constitución del indio como patrimonio público sólo fue posible merced a la institucionalización del conocimiento arqueológico, alojándolo en el aparato estatal. La conquista de esos espacios institucionales, inéditos a nivel nacional, era un requisito indispensable para alcanzar los fines de la política cultural que la sustentaba. El indicador más obvio de esta institucionalización del conocimiento arqueológico es el hecho que desde el Estado, por diversas vías, se financió la casi totalidad de los salarios y costos de investigación de la arqueología fueguina.

En consecuencia, los arqueólogos nos encontramos en posición de cumplir el proyecto de construcción de autoridad profesional. Respaldados por la demanda oficial y beneficiados por la inexistencia de discursos indigenistas alternativos (cf. Mamani Condorí 1988:48, 51, Zimmerman 1988:213) y por la distribución desigual de la información etnográfica en el ámbito regional, quedamos en capacidad de hegemonizar el discurso público sobre el pasado étnico. Ese discurso, surgido exclusivamente de la interrelación de los objetos con los nuevos criterios científicos fue exportado a la sociedad regional, desplazando todo otro criterio público de verificación y confirmación (Appadurai 1991:65, Handler 1985:202, 1992:24).

El indio del museo

Hasta aquí se ha pasado revista a una serie más o menos sucesiva de imágenes paradigmáticas de los indios fueguinos. En su caracterización esquemática se han pulido polémicas y diferencias, creando consensos ficticios en el ámbito de cada disciplina y entre ellas. Pero esas imágenes no sólo sintéticas, también son ideales. Se trata de tipificaciones resultantes de un proceso de abstracción indispensable para esta presentación. Para volver al eje de este ensayo es preciso -recuperando la metáfora económica- instalarse en el mercado, para observar las características concretas de los productos/imágenes allí ofrecidos. El mercado principal es, sin duda, el museo.

El Museo del Fin del Mundo no sólo constituye el órgano de aplicación de la legislación de protección patrimonial y, por consiguiente, el alojamiento institucional del conocimiento antropológico. Además ocupa un papel central en la difusión de la imagen de los indios en la sociedad regional. La confluencia de esos dos factores lo convierte en una maquinaria privilegiada de definición de identidad regional (Duncan 1991:90).

Las cinco primeras vitrinas de la sala principal del Museo están dedicadas a los indios fueguinos. El cuerpo central de la exposición (Baxandall 1991:33) se integra casi totalmente de objetos utilitarios. Las escasas fotos que los acompañan, todas ellas mostrando a los actores en actividades productivas (cazando, remando, transportando agua), no tienen otra función que ilustrar y certificar la autenticidad de los objetos exhibidos, por lo general incompletos o fragmentados.

Los folletos que recibe el visitante, redactados por antropólogos, cumplen una función similar. El folleto dedicado a los yámana sirve como ejemplo de lo dicho. En primer lugar, se presenta una descripción del "tipo físico", en los términos que es

posible describir un objeto: altura, color, proporciones relativas entre las partes. A continuación, la mayor parte del texto está ocupada por una extensa y prolija descripción del instrumental de aprovechamiento de recursos: canoas, arpones, cestos. Las escasas generalizaciones respecto a la organización socioeconómica que las acompañan tienen la misma función que las fotos: ilustrar los objetos que constituyen el objeto de la descripción. Esa descripción evoca, por estilo y estructura, las relaciones causales naturaleza-cultura más o menos implícitas, por ejemplo, en las descripciones del *Handbook of South American Indians*. Sin embargo, el objetivo es otro. Los roles sexuales, por ejemplo, se siguen de las estrategias de subsistencia, pero aparecen como un recurso retórico para ordenar la descripción del instrumental. La tarea fundamental del hombre era cazar ... *para la caza empleaban arpones de punta fija, de punta separable, hondas de voleo, arco y flecha, etc., etc.*

Casi al final del texto, después de seis páginas de descripción de la "vida material", los aspectos de la cultura marginados por la representación objetivada ocupan unas pocas líneas:

De su idioma se conocen unos 30.000 vocablos; al tener poca gramática necesitaban de gran cantidad de palabras. Si bien no tenían un cuerpo religioso estructurado tenían cantidad de mitos y leyendas que pautaban su actuar. La ceremonia más importante era el Ciejaus, donde los niños pasaban a ser hombres.

(Piana s.f.:7)

Posiblemente la expresión "poca gramática" sea un error de transcripción. De todos modos, la concepción de la lengua como colección de palabras y de la religión y el ritual como sistemas de legitimación y regulación *emic* de la organización socioeconómica, completan la imagen de la cultura como sistema de adaptación, reducible y reducido a su representación por medio de objetos. Las palabras, en esa perspectiva, no son sino las "cosas" de la lengua. Para que no queden dudas, el folleto concluye:

Su estilo de vida denota una especialización y por lo tanto una dependencia de los recursos de origen marino ... El sistema de vida estaba adaptado a las circunstancias ambientales del litoral marítimo y sólo requería de un muy simple desarrollo tecnológico. Con él alcanzaron una demografía muy alta para cazadores-recolectores. Si para principios de este siglo se los podía considerar como una etnia desaparecida no fue por deficiencias de su sistema cultural, sino por el peso abrumador de la llegada de europeos a su territorio.

(ibíd.:8)

La alternancia de los tiempos verbales presentes y pasados no es azarosa. También la exposición mezcla objetos arqueológicos con objetos y fotos etnográficas, sin ninguna referencia cronológica. Entre las puntas de arpón, por ejemplo, se exhiben piezas de estilos datados en 6.000 años de antigüedad junto a otras del tipo utilizado por los yámana a fines del siglo XIX. Curiosamente, los arqueólogos han cedido la dimensión cronológica a los historiadores.

En este punto, es preciso distinguir la teoría de la cultura que sustenta internamente la representación de los pueblos indios (Baxandall 1991:37) de su ubicación dentro de la secuencia histórica regional. La temática del Museo no se restringe sólo a lo indígena y su representación del pasado regional esta sujeta a disputas y negociaciones con otros expertos en pasado. La dimensión temporal, elemento clave en la construcción del guión museográfico, ha quedado sujeta a los criterios de los historiadores regionales. En consecuencia, en la exhibición indígena la única sugerencia del devenir histórico está dado por el ordenamiento general. El visitante encuentra en primer término los materiales yámana, luego los selk'nam -ajustándose a la sucesión de los ciclos culturales del difusionismo- y finalmente unos pocos materiales haush, entre los que se incluyen artefactos confeccionados en materias primas europeas (vidrio, metal, etc.).

Esa secuencia no tiene por objeto historizar a las poblaciones indias, sino incorporarlas a la secuencia histórica regional. Inmediatamente después de las vitrinas indígenas el visitante se

encuentra con aquellas que presentan la labor misionera. Salvo algún elemento aislado, como esas puntas de flecha de vidrio, el hiato entre historia y prehistoria está claramente marcado, incluso espacialmente. El etnocidio y la violencia quedan por completo fuera de esta representación. El silencio y los eufemismos de los arqueólogos -tales como la metáfora de peso por dominación o el ocultamiento de la responsabilidad del Estado nacional argentino detrás del gentilicio "europeos"- son sin duda cómplices de esa censura.

En consecuencia, la oferta de imágenes de pasado que reúne el museo no es monopolizada por la imagen arqueológica. Si bien esta constituye la matriz de la exposición de las culturas aborígenes, en el museo se sedimentan las otras imágenes mencionadas, frecuentemente en conflicto entre sí. El siguiente paso, entonces, es ver la actitud del consumidor, enfrentado a ese mercado diverso, pero oligopólico.

Notas

1. Los cuatro tomos escritos por Gusinde fueron editados en alemán entre 1931 y 1976. Sólo una parte del tomo dedicado a los Yámana fue traducido al inglés y editado en tirada reducida en los años 70s. La traducción al castellano sólo vio la luz entre 1982 y 1989. La inusual edición de la traducción de un original de medio siglo de antigüedad se inscribió en la geopolítica del conflicto del Beagle y se hizo posible merced a los aceitados contactos que existían entre los herederos del difusionismo cultural que medraron durante la dictadura militar y la Orden del Verbo Divino, a la que perteneció Gusinde. El *Yamana-English Dictionary* de Thomas Bridges tuvo una historia plagada de abatares (cf. L. Bridges 1978, Gusinde 1979) hasta la post-guerra, cuando Gusinde se ocupó de que se editase una tirada de 300 ejemplares. Recién en 1987 existió una edición argentina. Finalmente, los trabajos de Cooper (1917, 1946a y b), Lothrop (1928), Martial (1888) y muchos otros sólo llegaron a las bibliotecas fueguinas llevados por los arqueólogos de los 80s (e.g. Dirección de Bibliotecas 1989).

2. Véase cap. III, parte 3.

3. La hipótesis implícita es que el sesgo apologético de la historiografía regional fue la respuesta en el plano cultural de instituciones que veían como se erosionaba su espacio de poder como consecuencia de los cambios sociales y políticos resultantes de la nueva inmigración. Obviamente esta lectura no pone en cuestión los grandes méritos de muchos de estos trabajos.

El hecho notable es que prácticamente toda la literatura editada hasta mediados de la década de 1970 entra en esta definición. El primero y uno de los más prolíficos historiadores regionales ha sido Armando Braun Menéndez (1937, 1939, 1943, 1949, cf. Santos Gómez 1982), hijo de Mauricio Braun y nieto de José Menéndez, los dos mayores latifundistas ovejeros de la región. La otra figura notable es Mateo Martinic Beros (1973, 1977, 1979, 1982, 1985, 1986, 1988), residente en Punta Arenas, quien ha sido la voz de los magallánicos de ascendencia dálmata y croata. También las órdenes religiosas tuvieron sus representantes. El Pastor Arnoldo Canclini (1977, 1979, 1980a, 1980b, 1980c, 1983, 1986) se ocupó de los misioneros anglicanos de la South American Missionary Society y los sacerdotes Juan E. Belza (1974, 1975, 1977) y R. A. Entraigas (1945, 1972) de las misiones salesianas. Son muchos los oficiales retirados argentinos que se dedican a cultivar esta historiografía *amateur*. Entre ellos se cuentan Juan Carlos García Basalo (ex-miembro el Servicio Penitenciario Federal), que se ha ocupado de la historia del Presidio de Ushuaia y los Capitanes de Navío

(r.e.) M. A. Pessagno Espora (1970) y R. R. Poletti Formosa (1979, 1982) que se han ocupado de la historiografía naval. Un caso

aparte es el constituido por la apología de Julius Popper escrita por Boleslao Lewin (1977), el único autor ajeno a la región y sin adscripción institucional.

4. La figura de la desaparición es recurrente en la retórica historiográfica y política argentina, como un ritual destinado al mantenimiento del mundo y los valores de los sectores nacionales dominantes. J. M. Borrero (1967) remitió las matanzas de los huelguistas patagónicos en los años 20s al genocidio indígena. Hoy, el olvido estructural de esos genocidios se reproduce en el olvido de los desaparecidos por el terrorismo de Estado que asoló el país entre 1976 y 1983.

5. Véanse los datos mencionados en el capítulo 1. En el próximo capítulo se siguen los rastros de la presencia india en Ushuaia hasta comienzos de la década de 1970. Por entonces, dos investigadoras tuvieron la posibilidad de entrevistar a selk'nam y yamana, respectivamente, que habían participado de la cultura tradicional (Chapman 1986, Starbruck 1986). Aún hoy sobreviven unos pocos yámanas, algunos mestizos selk'nam y un grupo más numeroso de alacalufes, en Puerto Edén, Chile (Chapman, com. pers., Espinoza, com. pers y observaciones propias).

6. L. Borrero (1991:11-2) las caracteriza como una [población] *local de cazadores y otra foránea de colonizadores sedentarios* y reduce el problema a que *las tácticas y estrategias de las sociedades sedentarias, en análisis retrospectivo, probaron ser más efectivas que las que tuvo a su disposición la sociedad cazadora*. En consecuencia, fenómenos tales como el incremento de la violencia intraétnica entre los selk'nam en el momento que sufrían la agresión de los colonos debe ser leída como una *reducción poblacional auto-inducida* (ibíd.:280), una estrategia adaptativa más de su secuencia evolutiva (ibíd.:91, Stuart 1977).

Para otros ejemplos de reducción de lo político a lo ecológico en la arqueología fueguina véase Piana (1984:96 y ss.) y Vidal (1985ms). Respecto a las limitaciones del marco conceptual de la antropología ecológica para dar cuenta de la dimensión histórica, véase Moran (1984).

7. La representación a partir de objetos alimentó la naturalización de la imagen del indio fueguino. Su ergología estaba constituida en su mayor parte por instrumental de aprovechamiento o procesamiento de recursos. La sobrerrepresentación de las actividades económicas es aún mayor si se considera sólo el utilaje confeccionado en materias primas imperecederas, aquel que podían rescatar los arqueólogos. Esas características del soporte material de la representación simbólica dieron lugar a una imagen paradójicamente des-simbolizada de las culturas indias (cf. Handler 1989:354). A partir de ella se legitimaba la pretensión de reducir la cultura a un sistema de adaptación al medio y, consecuentemente, el programa de investigación de la nueva arqueología y su

reivindicación de la racionalidad científica.

8. Cf. Dillehay s.f., Politis 1986a, 1986b. La marcada territorialidad que los etnógrafos habían atribuido a los indios fueguinos ofrecía el puente ideal para la importación de modelos desarrollados a partir de la teoría del forrajeamiento óptimo (Martin 1983, Smith 1983). El desarrollo de los modelos experimentales y analógicos llevó a producir trabajos tan apartados de los intereses tradicionales de la antropología como un estudio sobre el *stopping-power* de las flechas (Ratto 1988), la termodinámica de los fogones (March, com. pers.) o las respuestas adaptativas de las poblaciones de pinnípedos a la predación aborigen (Vidal y Winograd 1986).

9. El Museo Británico, fundado en 1753, fue el primer museo nacional en sentido moderno. Allí fueron a parar las colecciones de las dos expediciones de Cook (1777, cf. Stocking 1985:7).

10. Véase nota nro. 7.

11. El proceso de producción simbólica por el cual los objetos históricos o etnográficos escapan a su funcionalidad práctica para ejercer una función de significación fue señalado por Baudrillard (1969, 1974). *No sirviendo para nada* -dice, refiriéndose a las antigüedades (1969:84)- *sirven profundamente para algo*: se convierten en signos de exotividad o historicidad. Son objetos anacrónicos, alegorías culturales que permiten una intersección simbólica con órdenes sociales pasados.

12. Cf. los trabajos de Handler (1984, 1985, 1988) respecto al proceso de construcción cultural del nacionalismo quebeçois. Entre otros autores que han analizado -desde distintas ópticas- la relación entre las instituciones culturales y el Estado-nación en contextos postcoloniales, se cuentan Ellis (1981), Friedman (1992), Handler y Linnekin (1984), Hendrickson (1991), Layton (1989), Mamani Condorí (1988), Mangi (1989), Myers (1988), Ryan (1981), Zimmerman (1988) y los trabajos reunidos por Urban y Sherzer (1991).

Una veta específica, basada en la noción de colección desarrollada por Baudrillard (1969), explora la representación de la cultura en los museos, por ejemplo Clifford (1988), Gable et al (1992), Handler (1987, 1989, 1992), Sturtevant (1969) y los trabajos compilados por Karp y Levine (1991) y Stocking (1985).

13. Desde el siglo XVII se estableció en la sociedad capitalista una relación entre identidad y posesión, que MacPherson (1962 cit. en Clifford 1988:217) designó como "individualismo posesivo" (cf. Gable et al 1992:797, Handler 1985:210). A través de la posesión el sujeto tiene la posibilidad de construir un sistema de objetos que representa al mundo como una totalidad privada y que remite, en última instancia, al sujeto (Baudrillard 1969:98). En ese sentido,

la posesión de lo antiguo es una posesión privilegiada, dado que legitima un significado de herencia (Baudrillard 1974:23, Handler 1985:194).

14. Ley Nacional No. 9080, de Protección del Patrimonio Arqueológico Nacional.

15. Para el público general, la capacidad de las antigüedades de transmitir una experiencia "original" del pasado, no resulta de su lectura, sino de la aprehensión espectacular de un valor que se funda en el objeto mismo, en su "monumentalidad" (en el sentido de Foucault 1972): un objeto así tiene que ser total, consumado; por esa razón está fundado en sí mismo. Es auténtico. En su forma concreta se realiza la inmemorialización de un ser precedente; tiene lugar en el presente como si hubiera ocurrido en el pasado (Baudrillard 1969:84).