



Mitos de alteridad en Tierra del Fuego. De viajeros y antropólogos

Carlos Santamarina Novillo¹

Recibido: 23 de noviembre de 2020 / Aceptado: 28 enero 2021

Resumen. Planteamos aquí el estudio de los mitos de alteridad que han mediado en la interpretación de la cultura selk'nam de Tierra del Fuego desde los primeros viajeros europeos hasta antropólogos como Gusinde o Chapman. Discutimos el método de *recreación etnográfica* según el cual el etnógrafo induce a sus informantes a reproducir aspectos de su tradición cultural para documentarlos. Por último, rechazamos el término *extinción* aplicado a la historia selk'nam en relación a las actuales reivindicaciones identitarias de sus descendientes.

Palabras clave: mitos de alteridad; selk'nam; recreación etnográfica; Gusinde.

[en] Myths of Alterity in Tierra del Fuego: From Travelers to Anthropologists

Abstract. The aim of this paper is to study the myths of alterity that have mediated the interpretation of the Selk'nam culture of Tierra del Fuego from the earlier voyagers to the anthropologists such as Gusinde or Chapman. It proposes to a reflection on a method named here ethnographic recreation that is the anthropologist induces his informants to reproduce some aspects of their cultural tradition in order to document them. Finally, the term extinction applied to Selk'nam history is rejected, referring to the current identity claims of their descendants.

Keywords: myths of alterity; Selk'nam; Gusinde; ethnographic recreation.

Sumario: 1. Mitos de alteridad. 2. Salvajes. 3. La Etnografía 4. Reflexiones finales. 5. Referencias.

Cómo citar: Santamarina Novillo, Carlos. 2021. «Mitos de alteridad en Tierra del Fuego. De viajeros y antropólogos». *Revista Española de Antropología Americana* 51: 217-229.

1. Mitos de alteridad

Todos los grupos humanos tienen una idea de sí mismos, de su propia cultura, de su identidad. Reconocen una serie de rasgos propios de su tradición como adecuados y naturales, mientras aquellos que les son ajenos, que caracterizan a otros, los considerarán extraños, indeseables o repudiables, cuando no simplemente inhumanos. Se trata pues de una concepción etnocéntrica, que valora subjetivamente la propia cultura por encima de la de los otros.

Esta tendencia etnocéntrica primaria, que hemos de considerar universal, impulsa pues a los pueblos a proyectar una perspectiva sesgada en la consideración de los

¹ Departamento de Historia de América, Medieval y Ciencias Historiográficas. Universidad Complutense de Madrid. carlossn@ucm.es

que pertenecen a otra cultura y ostentan la condición de alteridad, de ser otro. En consecuencia, para afirmar su propia identidad, los pueblos elaboran un discurso sesgado, lleno de prejuicios y representaciones subjetivas sobre los otros pueblos. Nosotros hemos denominado mitos de alteridad a esta serie de elaboraciones ideológicas altamente subjetivas que los integrantes de una cultura proyectan sobre otras. Deben pues considerarse como expresión de etnocentrismo, generando un discurso que presentará desde simples e incluso groseros estereotipos a corrientes ideológicas mucho más sutiles, profundas y complejas, mucho más difíciles de identificar, por tanto, en nuestro análisis.

Una precisión importante, como ha señalado Roger Bartra (1992: 117), es que los mitos de alteridad no se generan necesariamente a partir del conocimiento de los otros, sino que con frecuencia son preexistentes, responden a corrientes míticas y literarias que preceden a ese encuentro. Es así como, cuando gentes de una determinada cultura encuentran o tienen noticias de otros pueblos, proyectan su propio bagaje ideológico y literario, construyendo así un discurso etnocéntrico que sólo en parte y supuestamente da noticias de esos otros pueblos. Restará a nuestro análisis determinar, en la medida de lo posible, hasta dónde llegan los mitos de alteridad y qué valor etnográfico podamos reconocer en dichas descripciones.

La importante obra de Roger Bartra (1992, entre otras) nos ofrece un marco inicial sugerente para estudiar los mitos de alteridad europeos, aquellos que acompañaron a navegantes, exploradores, comerciantes y conquistadores en su expansión por el globo². El antropólogo mexicano expone, bajo la denominación genérica de *homo silvestris* u hombre salvaje europeo, una amplia, diacrónica y muy diversa colección de seres semihumanos que poblarán la imaginación de los observadores y alimentarán sus relatos de alteridad: gigantes, sirenas, caníbales, Amazonas... desnudos, sin civilización, sin capacidad de comunicación, refractarios a la sociedad e integrados en la naturaleza, en el medio agreste, vienen a ser un retrato en negativo de lo que el europeo identifica con su propia cultura, civilizada, letrada y jerarquizada.

El conocimiento de los mitos de alteridad de la cultura observadora será pues fundamental para interpretar críticamente las descripciones que se nos ofrecen sobre aquellos sujetos de alteridad, sobre aquellos “salvajes” que poblaban las tierras lejanas que los europeos pretendían descubrir y dominar. Para evaluar el valor etnográfico –de descripción de aquellas culturas– de dichos textos habremos de tratar de reconocer la influencia de dichos mitos de alteridad, valorando la carga etnocéntrica que aportan y tratando de depurar así lo que de cierto tengan aquellas descripciones.

Tierra del Fuego ha sido históricamente uno de esos territorios marginales a la expansión europea que se mantuvieron relativamente a salvo del colonialismo hasta bien entrada la Edad Contemporánea. Como el ártico americano o la Amazonia, Tierra del Fuego constituyó, desde la perspectiva de la cultura occidental, un territorio remoto y de difícil acceso, que se suponía poblado por “salvajes”. Revisaremos pues brevemente la influencia de los mitos de alteridad occidentales en los relatos de aquellos que transmitieron descripciones de los pueblos que habitaban aquella región, ya fuera porque la habían visitado o utilizando fuentes indirectas.

² Hemos planteado en otros trabajos esta perspectiva para el estudio crítico de las descripciones que nos ofrecen las fuentes novohispanas sobre los indígenas chichimecas y otros temas tradicionales mesoamericanos (Santamarina 2015, 2018).

2. Salvajes

Dos grandes temas serán recurrentes en muchos de estos relatos: los gigantes y la antropofagia. Ambos forman parte importante, tradicionalmente, del amplio repertorio imaginario que Bartra engloba en la figura del hombre salvaje.

En 1520, la flota de Magallanes pasó por Tierra del Fuego, dando nombre a aquel territorio. No tuvieron sin embargo aquellos marinos, al parecer, interacción alguna con los indígenas, más allá de avistar las hogueras que inspiraron el topónimo. Sin embargo, se habían detenido anteriormente en la costa sudamericana, en el área que desde entonces sería conocida por los europeos como Patagonia. En dicho escenario, el relato del vicentino Antonio Pigafetta³, que ejercía de cronista, nos da ya buenas muestras de cómo el imaginario europeo se hacía presente en su relato e inspiraba su descripción de la realidad. Cuenta el italiano que “un día, cuando menos lo esperábamos, un hombre de aspecto gigantesco se presentó ante nosotros. [...] Era tan grande, aunque bien proporcionado, que nuestras cabezas llegaban apenas a su cintura” (Pigafetta 2019: 112-113).

La altura desmesurada –según nuestro autor– de los indígenas motivó que Magallanes los denominara “patagones”, en alusión a un famoso gigante literario de la época⁴. La caracterización de Pigafetta, además, incluye rasgos reconocibles en la figura imaginaria del salvaje europeo: corren más que un caballo, comen desmesuradamente y suelen consumir carne cruda y ciertas raíces; además, devoran las ratas sin despellejarlas (Pigafetta 2019: 117-118). El relato de Pigafetta, por supuesto, no carece de interés, pero su condición de testigo presencial no es tan valiosa como para que dejemos de considerar que con frecuencia exagera, añade y proyecta el imaginario europeo en aquello que describe, restando credibilidad a su relato. También cabe plantearse serias dudas en cuanto a sus métodos para recabar información, pues carecían de intérpretes. Relata, por ejemplo, costumbres y creencias de aquellas gentes –que hoy conocemos como tehuelches– a partir de sus diálogos con un cautivo, pese a que éste solamente se expresaba por señas (Pigafetta 2019: 118)⁵.

En todo caso, la caracterización de los patagones como gigantes se difundió (Ballester 2019: 119). El jesuita chileno Alonso de Ovalle, en su *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646), repetidamente utiliza ambas expresiones juntas: “Patagones o Gigantes” (Ovalle 2007, libro segundo, cap. III: 99). Pero Ovalle además incluye un mapa al final de su obra, en el que encontramos expresiones –inspiradas sin duda por los mitos de alteridad europeos– referidas a Tierra del Fuego⁶. En la representación de la Isla Grande aparece un gigante desnudo y caminando, sosteniendo un garrote en su mano derecha. La desnudez y el garrote, además del tamaño, son atributos reconocibles del salvaje imaginario europeo. Tras su figura, una glosa lo califica como “gigantes”.

³ Natural de Vicenza, al oeste de Venecia (Pigafetta 2019: 22).

⁴ El gran Patagón era un salvaje gigantesco, combinación de varios animales, personaje del libro de caballerías titulado *Primaleón* y publicado en Salamanca en 1512 (Marín Pina 1998). A nuestro entender, esta explicación es mucho más precisa y convincente que la que proporciona López de Gómara, aludiendo a los grandes pies de los que llama patagones (véase nota 53 de Isabel de Riquer en Pigafetta 2019:118).

⁵ “Comenzaron a entrar en plática por señas, que no aprovechaba hablar”, dice López de Gómara (2011: 116). Este cronista hace un relato extraído del texto de Pigafetta, por lo que es secundario a nuestro propósito.

⁶ Martín Gusinde (1951: 60) escribió que “los fueguinos de la Isla Grande” de la Tierra del Fuego eran “parientes cercanos de los patagones”.

Habla Ovalle también en su obra de un “río que llaman de los Rabudos, por una nación de indios, que dicen, nacen allí con cola, como lo refiere en su Mapa Fray Gregorio de León” (Ovalle 2007, libro II, capítulo X, pág. 28). Efectivamente, encontramos representado a un hombre desnudo con cola disparando su arco, acompañado de una glosa latina: *caudati homines hic* (aquí viven hombres con cola). Este hecho es mencionado posteriormente por el historiador chileno Diego Barros Arana, que publicó su *Historia general de Chile* entre 1884 y 1902:

“En algunos libros antiguos, sobre todo en los españoles, se encuentran las noticias más absurdas sobre estos salvajes, lo que deja ver la propensión que esos escritores tenían a aceptar lo maravilloso” (Barros 1999, 1: 43).

El menosprecio de Barros viene motivado por la ingenuidad con que Ovalle parece asumir la existencia de salvajes semihumanos⁷. Lo paradójico, sin embargo, es que –como veremos– Barros acepta a su vez otros mitos de alteridad acaso igual de ficticios: los de la supuesta antropofagia practicada por los fueguinos.

En efecto, durante el siglo XVII varios marinos holandeses nos dejan noticias sobre encuentros esporádicos con grupos indígenas de Tierra del Fuego, con frecuencia cruentos, los cuales, aderezado el relato con la práctica antropofágica, contribuyeron a crear para los fueguinos una reputación de caníbales que duraría más de dos siglos (Chapman 2012: 48–50)⁸.

Pero es sin duda Charles Darwin el autor que más ha contribuido a difundir la idea de que los indígenas de Tierra del Fuego eran caníbales. En su largo viaje a bordo del *Beagle* (1831–1836), el entonces joven naturalista recoge lo escuchado al capitán Fitz-Roy y al piloto Low para afirmar que los fueguinos practicaban la antropofagia:

“Cuando las diferentes tribus se hacen la guerra se vuelven caníbales. Si hemos de dar crédito al testimonio independiente de un joven interrogado por Mr. Low y al de Jemmy Button, es realmente cierto que cuando se ven muy estrechados por el hambre en invierno se comen a las mujeres viejas antes de comerse a sus perros; y al preguntar Mister Low el porqué de esta preferencia, le respondió: “Los perros pillan las nutrias y las viejas no las pillan”. También explicó este muchacho cómo hacen para matarlas: las colocan sobre un fuerte humo hasta que se asfixian; y al describir este suplicio, imitaba riéndose, los gritos de las víctimas e indicaba las partes del cuerpo que se consideraban como mejores. Por horrible que sea seme-

⁷ Seguramente, la interpretación del jesuita se apoya en la circunstancia de que los indígenas de la Isla Grande solían ataviarse con colas de zorro para emular las virtudes de este animal en la caza y en la guerra, como el propio historiador chileno reseña (Barros 1999, 1: 87).

⁸ Es el caso de la expedición del almirante Jacques L'Hermite en febrero de 1624, cuando, habiendo desembarcado para proveerse de agua y leña en aguas de la bahía Nassau, cinco marineros fueron muertos por los fueguinos y doce más desaparecieron; sus compañeros los dieron por muertos y devorados, pero, evidentemente, no contemplaron el supuesto banquete antropofágico (Chapman 2012: 50). El canibalismo como argumento en este tipo de encuentros constituye tal vez una tradición narrativa muy antigua: Colón, en su diario (23 de noviembre de 1492), relata que unos indios a los que llevaba en su nave le hablaron de otros indios “que se llamaban caníbales, a quienes mostraban tener gran miedo [...] porque los comían”, y comenta el almirante que “creía que habían capturado algunos y que porque no volvían dirían que se los comían” (Colón 1991: 66).

jante muerte, infligida por mano de los parientes y de los amigos, es más horrible aún pensar en los terrores que deben asaltar a las ancianas cuando el hambre comience a dejarse sentir. Se nos ha contado que entonces se escapan para salvarse a las montañas, pero que los hombres las persiguen y se las traen al matadero, ¡su propio hogar!” (Darwin 2003: 444).

Destaca sin duda la forma muy indirecta en que Darwin tuvo acceso a tal información. Dice haberla escuchado de Low, al cual habría informado un joven indígena, y de Jemmy Button. El primer testimonio era de un muchacho kawéskar llamado Bob, el cual es tildado por el propio Darwin de mentiroso (Chapman 2012: 226). Es evidente, además, que su actitud era jocosa. En cuanto a Jemmy Button, era uno de los indígenas secuestrados por Fitz-Roy, el cual fue interrogado al principio de su convivencia con los ingleses, de modo que, indudablemente, su comunicación sería muy limitada y fundamentalmente gestual. Por otro lado, el propio Darwin escribe que resultaba imposible obtener de ellos información sobre las costumbres de su pueblo, o saber si habían comprendido lo que se les preguntaba (Darwin 2003: 431-432). Cabe además sospechar de la supuesta unanimidad en las versiones de ambos informantes, porque pertenecían a pueblos distintos, ya que Button era yámana. Finalmente, el propio naturalista afirma que “Jemmy Button no quería comer pájaros, porque ‘comen hombres muertos’” (Darwin 2003: 445)⁹.

Sin duda ha sido Lucas Bridges quien ha refutado de forma contundente, e incluso paradigmática, el mito del canibalismo fueguino. Él, que se crio en estrecha convivencia con aquellos indígenas y hablaba su lengua, desmiente por completo tal hecho, y supone que se trató de un malentendido lingüístico dada la distancia idiomática y cultural entre York Minster, Jemmy Button y los marinos británicos. El contexto del interrogatorio, además, no puede considerarse sino desigual, pues los interrogados sólo querrían agradar a sus secuestradores y decirles lo que querían oír, lo que se esperaba de ellos (Bridges 2000: 30).

Durante un tiempo, el mito del canibalismo fueguino pervivió al menos en la imaginación de algunos europeos: en 1889, una familia *selk’nam* fue secuestrada y exhibida en escenarios europeos como caníbales, en un hecho que no puede considerarse excepcional (Borrero 2001: 105). El propio Barros Arana, como hemos mencionado, repite punto por punto las palabras de Fitz-Roy y Darwin sobre el particular, sin mostrar atisbo de duda o distancia crítica alguna (Barros 1999, 1: 45).

Hemos acumulado hasta aquí brevemente algunos elementos para la reflexión sobre la perspectiva de alteridad occidental para con los indígenas de Tierra del Fuego desde el siglo XVI a mediados del XIX. En cuanto a la observación directa por parte de viajeros europeos, más allá de la simple descripción de la vida material (Vidal 2011), se muestra muy vulnerable a los mitos de alteridad y a los prejuicios etnocéntricos que estos proyectan: Cook, en 1769, los consideró el pueblo más miserable de la Tierra (Price 1988: 44), y Darwin (2003: 442) los califica de miserables, abyectos y desgraciados, añadiendo que le costaba creer que pertenecieran a la especie humana. Recapitulando, los mitos de alteridad de los observadores y el contexto y méto-

⁹ Fitz-Roy, además, afirmó que York Minster, otro de los secuestrados, que pertenecía a la etnia de los kawéskar, dijo también que siempre se comían a los enemigos. Sigo en este aspecto el completo razonamiento de Anne Chapman (2012: 243, nota 89).

dos utilizados para la obtención de la información constituyen factores cruciales para un análisis crítico de la información etnográfica que nos proporcionan.

3. Etnógrafos

El desarrollo de la Antropología como ciencia, y de la Etnografía como método, constituyen en buena medida una respuesta al problema de cómo interpretar la alteridad. Se trata de sustituir la mirada etnocéntrica basada en los prejuicios del imaginario tradicional por un conocimiento fundamentado en un relativismo cultural y obtenido mediante un método explícito y sometido a una crítica racional. Ello, sin embargo, sucede en un contexto histórico donde las relaciones de poder no sólo persisten desiguales, sino que entran en una fase de ocupación del territorio selk'nam y de genocidio de su población autóctona (Borrero 1994). En medio de ese proceso, las aportaciones de los etnógrafos Martín Gusinde y Anne Chapman tienen aquí, por supuesto, gran relevancia, pues les debemos la mayor parte de lo que sabemos de las culturas fueguinas.

El antropólogo austriaco señala los errores acumulados en el pasado y se posiciona claramente frente a los

“... innumerables viajeros y observadores europeos que se ponían en contacto con los ‘salvajes’ de todas las partes del mundo con mucha prevención, nacida de su propia arrogancia; de dicha postura han surgido un sinnúmero de falsos juicios y de interpretaciones erróneas, que en su mayoría han llegado hasta nuestros días” (Gusinde 1951: 61).

Gusinde reivindica también explícitamente el trabajo de campo antropológico como método imprescindible para obtener información, y se distancia de los “dilettantes” que elucubraban desde sus gabinetes o bien de los que se conformaban con algunas entrevistas ocasionales y superficiales, advirtiendo también del peligro de ser engañado por el informante (Gusinde 1924: 24-25).

Sin duda, el planteamiento de investigación es cualitativamente distinto. Sin embargo, aquí queremos plantear la cuestión de si los mitos de alteridad fueron efectivamente apartados con el desarrollo de la perspectiva antropológica, o si, por el contrario, encontraron cierto acomodo subrepticio en el nuevo contexto teórico y metodológico. Para ello revisaremos algunos temas que se prestan al análisis, aplicándolos al caso que nos ocupa.

Martín Gusinde declara en el prólogo de su obra que quería “ver y conocer a los indios que allí vivían y compartir con ellos sus quehaceres ordinarios en la más estrecha convivencia” (1951: 1), y que su libro “pone de manifiesto la estricta realidad que yo, consciente de mi deber de investigador, he captado al cabo de dos años y medio de experiencia, observándolos con vista y oídos muy atentos” (1951: 2). Declara también en el mismo lugar una de las principales razones del interés en llevar a cabo su estudio: “se aproximan más que ninguna otra tribu a la primitiva forma de vivir que tuvo la Humanidad”, y por tanto “constituyen una segura línea de retroceso para saber las condiciones de la existencia y la forma de vivir de los primeros representantes de nuestro género en este globo terráqueo” (Gusin-

de 1951: 1). Más adelante, añade “me encontraba en medio de una vida india original y esto precisamente era muy conveniente para mis observaciones” (Gusinde 1951: 146).

La analogía entre culturas paleolíticas y etnográficas es uno de los grandes problemas –en el sentido de temas a analizar y debatir– de la Antropología Cultural, incluyendo a la Arqueología Prehistórica. El peligro de tal analogía, seguramente, consiste en que dé sustento a una concepción de cultura “pura” o “verdaderamente tradicional” que nos alejará del inmediato contexto histórico –de aculturación– en el que se lleva a cabo el estudio etnográfico. El etnógrafo fijará su mirada en todo aquello que responda a ese sesgo, mientras obviará todo aquel elemento que no encaje en el mismo. Es entonces cuando podemos considerarlo un nuevo mito de alteridad: los selk’nam ya no son salvajes gigantes o caníbales, ahora son “auténticos primitivos”. El problema, como ha señalado Manuel Gándara, es que dicha analogía puede llevar a considerar a los “contemporáneos primitivos” como pueblos “sin historia”, lo cual “no es sino una forma más de etnocentrismo” (Gándara 1990: 70-71)¹⁰.

Un resultado inmediato de tal sesgo es, tal vez, el hecho de que se ha prestado poca atención al cambio cultural generado entre los fueguinos por la introducción, al menos desde el siglo xvii, de materias primas y manufacturas de origen europeo (Borrero 2001: 94-97), sobre todo herramientas metálicas y vidrio –utilizado para fabricar puntas de flecha– pese a su directa incidencia en aspectos tan fundamentales de su cultura material como las canoas yámana o las chozas selk’nam, además de los mencionados proyectiles para la caza¹¹.

Nuestra perspectiva de análisis se verá más clara con ayuda de un concepto que denominaremos *recreación etnográfica*. Se trata de una práctica metodológica –tal vez no tan inusual– consistente en que el etnógrafo induce a los informantes a reproducir cierta conducta cultural para así documentarla. En principio contraviene uno de los preceptos centrales que se supone debe seguir el etnógrafo: observar sin alterar la sociedad que estudia. Sin embargo, se aduce que el uso de tal recurso está justificado en aquellas ocasiones en que la conducta documentada esté en proceso de desaparición.

Gusinde documentó el *hain* entre los selk’nam, un rito de paso mediante el cual los muchachos –denominados *klóketen*– accedían a la condición de adultos. Su propio relato explicita algunas de las circunstancias que hicieron posible tal logro etnográfico. Tras contactar con un grupo afincado cerca del lago Fagnano, y lograr su confianza a lo largo de un tiempo prolongado, Gusinde y los hombres entran en una

¹⁰ Giucci (2014: 247) denuncia certeramente en Gusinde “una anacrónica noción de autenticidad cultural”, donde “la mezcla cultural es concebida como un problema”.

¹¹ La introducción temprana de manufacturas europeas ya la observaron los marinos británicos Cook en 1768 (Price 1988: 44) y Parker King en torno a 1830, el cual incluso atestigua la introducción del término castellano *cuchillo* en el vocabulario indígena (Darwin 2003: 428; Vidal 2011: 71-73). Canclini (2016: 37) afirma que, entre los yámana, el uso del “hierro, el vidrio y la cerámica, que sólo pudieron conseguir de los europeos” es anterior a 1670. La canoa yámana se confeccionaba tradicionalmente cosiendo tiras de corteza de árbol, pero cuando dispusieron de herramientas metálicas la hacían vaciando un solo tronco y eran más seguras y duraderas (Gusinde 1920: 145-146). La choza cónica selk’nam, construida con troncos de árboles, posiblemente fue una innovación dependiente de la disponibilidad de herramientas metálicas, pues tal número de troncos requería demasiado trabajo sin ellas (Borrero 2001: 92-93). Los naufragios debieron de ser, antes de la definitiva penetración occidental en la Isla Grande, una aleatoria pero importante fuente de suministro (Vidal 2011: 72; Vázquez 2019: 183, 186), tal vez modificando patrones de movilidad. En este sentido, Gusinde afirma que los selk’nam de la costa intercambiaban con los del interior pedazos de flejes de barril metálicos (Chapman 1986: 63). Agradezco al arqueólogo Martín Vázquez su comentario sobre el particular.

suerte de regateo, en el que el etnógrafo alaba intencionadamente los rituales yámana que ya había presenciado, para incitar a los selk'nam a superarlos ante él. Ellos, picados en su orgullo, entran en su juego, pero le advierten que le exigirán contrapartidas. Una persona crucial en este escenario es Tenenesk, un cabecilla o líder del grupo, en quien recaía la responsabilidad de organizar el ritual. Gusinde es consciente de que debe ganarse su amistad y colaboración: “me esforcé especialmente en lograr su benevolencia. Él mismo se veía preferido de los demás por abundantes regalos” (Gusinde 1982: 792).

Pero Tenenesk, naturalmente, también juega al regateo y pretende aprovechar el interés del etnógrafo: “si tú quieres ver nuestro Klóketen, deberás dar mucho por ello. Cada hombre espera un buen obsequio, ante todo yo mismo” (*ibid.*), y promete que el ritual será esta vez, literalmente, extraordinario: “estoy planeando cosas que muy raras veces se repiten” (*ibid.*)¹².

Diferentes circunstancias impiden sin embargo al etnólogo asistir al *hain* en aquel año de 1922, por lo que no será sino al año siguiente cuando logre regresar con el grupo de Tenenesk y retome las negociaciones para que se celebre el ritual en su presencia. Gusinde relata en detalle –y no sin orgullo– cómo supo excitar su vanidad para que desearan provocar su admiración celebrando un ritual extraordinario, y cómo estuvieron porfiando hasta llegar a un acuerdo. Finalmente, él se compromete a donar un cordero a cada hombre cada tres días, además de otros regalos a algunos de los organizadores: “todos los corderos que se necesiten los pondré yo [...] también habrá siempre tabaco a vuestra disposición [...] cada uno de vosotros recibirá para su esposa un peso argentino por cada tres días” (Gusinde 1982: 796)¹³. Todavía tendrá Gusinde que convencer al reticente Halemink, otro maestro de ceremonias selk'nam, para que se una al acuerdo, obsequiándole “un hacha de hierro grande” (*ibid.*).

Finalmente, el 21 de mayo de 1923, el grupo se trasladó a una explanada elegida al efecto, donde durante cincuenta días se desarrollará el rito del *hain*, llegando a consumirse, a costa del etnógrafo, un total de 360 corderos (*ibid.*). Los *klóketen* fueron dos muchachos de catorce y dieciséis años, cuando tradicionalmente deberían tener entre diecisiete y veinte, por lo que fueron tratados con indulgencia (Chapman 1986: 138). Tan solo unos meses después, el arqueólogo Samuel Lothrop llevó a cabo una serie de excavaciones en la Isla Grande. Afirma que “ambas tribus [selk'nam y yámana] se han reducido casi hasta la extinción por una reciente epidemia de gripe, de modo que los hombres mayores que alguna vez habían tomado parte en rituales nativos habían muerto casi sin excepción” (Lothrop 1928: 11). Entre ellos estaba Tenenesk. Al parecer, el último *hain* tuvo lugar en 1933 (Chapman 1986: 123).

Son varios los aspectos cuestionables de la práctica etnográfica de Gusinde. La principal objeción puede ser su decidida intervención en la realidad de la gente

¹² Menciona aquí Gusinde (1982: 793) el hecho de que Tenenesk quería “poner a su hijo al servicio de un argentino para que ‘aprenda mucho de los blancos y me mande a menudo tabaco’”. Es significativo del proceso de aculturación el que, en paralelo al ritual tradicional de ingreso de los jóvenes al mundo adulto selk'nam, se pretenda introducir al muchacho en el mundo occidental, para que sepa defenderse en el futuro, además de obtener acceso a bienes de consumo propios de aquel ámbito cultural.

¹³ El ritual yámana –dice Gusinde– nunca se habría llegado a celebrar “si yo no hubiera mantenido juntos a los hombres proporcionándoles abundante alimento” (Gusinde 1982: 796).

selk'nam¹⁴. Pese a que dice documentar “la realidad” más bien busca recrear la cultura para adecuarla a sus intereses, que tienen que ver con la proyección de la idea de “lo primitivo”, de modo que aparta aquellos componentes que hablen de la aculturación de los selk'nam, de su inserción en la sociedad occidental, pues “en 1923 casi todos los hombres selk'nam eran trabajadores temporales en las estancias y se vestían como obreros para el invierno y para participar en la ceremonia del Hain recurrieron a sus capas de guanaco” (Chapman 2008: 69).

Bridges expresó un punto de vista crítico sobre lo que aquí estamos denominando *recreación etnográfica*:

“Las mujeres se enteraron del engaño [del *hain*] y los indios fueron inducidos, mediante algún dinero, a representar sus comedias ante auditorios de científicos. He visto fotografías en que los actores aparecen con pelo corto y pintados como nunca estuvieron en mis tiempos. Otras fotografías que pretendían ser de primitivos onas [selk'nam] salvajes probaban que muchos de los indios de las nuevas generaciones habían olvidado, si alguna vez lo supieron, la forma correcta de usar una piel de guanaco (Bridges 2000: 460).

En efecto, el abundante material gráfico generado por Gusinde y otros observadores occidentales ofrece muchas muestras de una escenificación que busca dotar la imagen de una apariencia tradicional, induciendo a gente selk'nam a despojarse de sus ropas occidentales para posar desnudos o cubiertos con la piel de guanaco, tirando con arco o en cualquier otra pose del gusto del fotógrafo, incluso si ya no se correspondía con su vida cotidiana¹⁵.

Otra objeción a la que nos lleva nuestro análisis se refiere al hecho de que el etnógrafo utilizara su trabajo de campo entre los yámanas para incitar a los selk'nam a celebrar una ceremonia todavía más llamativa, por el evidente potencial distorsionador de tal estrategia. Íntimamente relacionado con este aspecto está el hecho de que Gusinde efectuara pagos –en metálico y en especies– para obtener la colaboración de los selk'nam. Evidentemente, el interés de quien paga conlleva un sesgo selectivo: contribuirá a hiperdesarrollar ciertos aspectos que son de su agrado, mientras otros rasgos de la “realidad selk'nam” serán orillados.

Por último, nos referiremos brevemente a Anne Chapman, quien hizo, tras Gusinde, la más importante contribución al estudio de los pueblos fueguinos¹⁶. La antropóloga norteamericana visitó Tierra del Fuego en 1964, y conoció a Lola Kiepja, una anciana selk'nam que vivía sola y era la única superviviente de los que se habían criado en el contexto cultural autóctono, pues había nacido alrededor de 1876. Además –dice Chapman– Lola Kiepja era “la última chamán selk'nam”, habiendo

¹⁴ Como ha escrito Karl Heider (2006: 87): “Pocos etnógrafos han siquiera intentado responder a la cuestión del efecto de su propia presencia. Ignorar esto es una de las convenciones de la antropología” (traducción del autor).

¹⁵ El análisis crítico de las fotografías etnográficas fueguinas lo han llevado a cabo eficazmente, entre otros autores, Carlos Baldaire (2007, 2009) y Marisol Palma (2013).

¹⁶ Antes de visitar Tierra del Fuego, Chapman llevó a cabo un trabajo de campo en 1955 entre los tolupanes honduenos. Allí, su documentación de los mitos tradicionales descansó en un solo informante, quien decía relatar lo que a su vez le habían contado los últimos chamanes (González 2007). Como escribe Pastor Gómez (2011: 435): “La dependencia en un único informante despierta dudas sobre la fiabilidad de los datos recopilados por Chapman”.

heredado su poder de un tío materno a través de un sueño (Chapman 1989: 19), por lo que recordaba todavía muchos cantos¹⁷. Chapman aprovechó la oportunidad de documentar una cultura que ya pertenecía al pasado conviviendo con Lola varios meses, hasta la muerte de ésta, en 1966. En sus textos, Chapman (1989: 181) se refiere a Kiepja como “la última indígena auténtica del grupo selk’nam”.

4. Reflexiones finales

Hemos sugerido aquí que los mitos de alteridad que desde antiguo se generaron en Europa, y que sirvieron para caracterizar a otros pueblos como salvajes, ya fueran gigantes, caníbales o cualquier otra variante del imaginario etnocéntrico, no sucumbieron ante el desarrollo de la Antropología, sino que se acomodaron subrepticamente bajo diversas y más sutiles formas, pero que, en definitiva, no dejaban de ser expresión de un etnocentrismo subyacente¹⁸.

Respecto al recurso que hemos denominado *recreación etnográfica*, su aplicación sin duda será adecuada en ciertos casos, debiendo siempre el etnógrafo hacerlo explícito, pero necesariamente tiene que ir acompañada de una reflexión autocrítica consciente de los riesgos que conlleva el proyectar las expectativas del observador sobre la conducta y el discurso de los informantes¹⁹, tal y como sucedió con el “platicar por señas” de Pigafetta, o la documentación del *hain* por Gusinde mediante influencia y remuneración.

Entre los mitos de alteridad influyentes en la Antropología clásica, uno de los más extendidos es el de la inexorable desaparición de un pueblo indígena: al conceptualizar tal hecho como extinción se lo presenta como un hecho natural e inevitable, en lugar de poner el acento en lo político y denominarlo genocidio (Casali 2017; Harambour 2017). En todo caso, la idea de que los pueblos salvajes estaban condenados, por la natural evolución de la Historia, a desaparecer ante el empuje de la civilización era ampliamente compartida en aplicación de lo que se ha denominado darwinismo social (Beck 2001).

En fecha tan temprana como 1839 tenemos ya en Europa voces que advierten de la necesidad de documentar los modos de vida de unos pueblos cuya extinción consideran inminente (Giucci 2014: 211), lo que desde entonces y hasta nuestros días ha sido un lugar común²⁰. Como tantos otros antropólogos, Gusinde fundamentaba la importancia de su trabajo de campo en Tierra del Fuego en el hecho de que los

¹⁷ Gusinde afirma que “el ámbito de actuación casi exclusivo de un *xon* femenino es la curación de enfermos” (Gusinde 1982: 709-710).

¹⁸ Roger Bartra (2001: 92), refiriéndose al mito del hombre salvaje, ha afirmado: “Los antropólogos del siglo XX no están tan lejos como quisieran de este tipo de construcciones imaginarias, especialmente cuando especulan sobre la existencia de una entidad única denominada ‘sociedad primitiva’ o ‘salvaje’”, sentenciando: “En el interior de la etnología moderna subsistiría, agazapado, un viejo mito” (Bartra 2001: 90).

¹⁹ Véase la introducción de Margaret Mead a la monografía de Balikci (1970: xi) sobre los inuit netsilik, donde reflexiona explícitamente para justificar la recreación etnográfica que lleva a cabo Balikci con objeto de filmar su serie de películas documentales.

²⁰ Sorprende la ingenuidad con la que el joven Darwin comenta en 1836 lo que considera un hecho misterioso: “dondequiera que el europeo encamina sus pasos parece que persigue la muerte a los indígenas [...] Las variedades humanas parece que reaccionan más sobre otras de la misma manera que las diferentes especies animales, destruyendo siempre el más fuerte al más débil” (Darwin 2003: 870-871). En 1897, Alfred Haddon “anhelaba volver al Estrecho de Torres para estudiar y registrar las culturas de las islas antes de que fuese, como él decía, demasiado tarde” (Edwards 1998: 180). La novela de Fenimore Cooper *El último mohicano* (1826) representa,

indígenas “están destinados a desaparecer, desgraciadamente, dentro de muy corto tiempo” (Gusinde 1979: 29)²¹. Chapman, como hemos mencionado, centra la importancia de su trabajo de campo en el hecho de que Lola Kiepjá había vivido en su infancia según la cultura tradicional selk’nam. Pero se equivoca cuando afirma: “Fue para mí un privilegio conocer a los últimos descendientes de estos indígenas fueguinos y trabajar con ellos” (Chapman 1989: 15), porque da continuidad a otro de los mitos de alteridad recurrentes en la Antropología clásica: el de la pureza cultural o racial. Los actuales descendientes de los antiguos selk’nam no hablan la lengua y desconocen los antiguos ritos, pero se cuentan hoy en día por cientos en virtud de un fenómeno tan generalizado y habitual en las sociedades humanas –aunque más bien ignorado por la Antropología clásica– como es el mestizaje. La noción de pureza étnica ligada al término de *extinción* –aplicable propiamente a especies, no a poblaciones– impedía reconocer a los descendientes de los antiguos cazadores recolectores y de individuos de otros orígenes como continuadores del pueblo selk’nam.

Un nuevo escenario de debate se ha abierto para explicar este fenómeno, con la propuesta del concepto de etnogénesis, que, aplicado a este caso, describe un movimiento de recuperación o recreación identitaria en un marco necesariamente diacrónico (Bartolomé 2007: 258-261) donde se reivindican derechos a partir una continuidad establecida con los pobladores originarios. Este giro constituye pues una respuesta antropológica que supera y pone en evidencia ese trasfondo racista de hondas raíces históricas que subyace a la propia noción de pureza étnica y racial, y que se ha visto hasta hace poco refrendado por el discurso oficial de la sociedad argentina (Di Fabio *et al.* 2018).

5. Referencias

- Baldassarre, Carlos. 2007. «La aculturación de Ángela Loij a través de su imagen fotográfica». *Revista Chilena de Antropología Visual* 10: 110-136.
- 2009. «Recortando las fotos de Lahille, Koschiot y Tenenesk, dos casos en particular sobre la cultura selk’nam (ona)». *Revista TEFROS* 7 (1-2): 9-9.
- Balikci, Asen. 1970. *The Netsilik Eskimo*. Garden City, Nueva York: The American Museum of Natural History, The Natural History Press.
- Ballester, Diego. 2019. «Savages at the End of the World. Robert Lehmann-Nitsche and his Studies of the Indigenous Peoples of Patagonia, 1898-1919». *Revista de Antropología* 62 (1): 118-139.
- Barros Arana, Diego. 1999. *Historia General de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 2007. «Los pobladores del «desierto»: genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina», en *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, Andrés Medina y Ángela Ochoa, coords., pp. 247-264. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

en el mundo de la ficción, un mito de alteridad que ha tenido largo desarrollo también en la literatura antropológica.

²¹ Es justo precisar que Gusinde (1979: 49), si bien evita dar los nombres de los asesinos y sus patronos –“el codicioso estanciero”–, denuncia explícitamente que hubo un plan premeditado de persecución de los indígenas, y que esa fue “la principal y verdadera causa de su extinción”.

- Bartra, Roger. 1992. *El salvaje en el espejo*. México: Ediciones Era.
- 2001. «El mito del salvaje». *Ciencias* 60-61: 88-96.
- Beck, David R. M. 2001 «The Myth of the Vanishing Race», en *Edward S. Curtis and The North American Indian*, pp. 2001-2017.
<https://davidrbeck.files.wordpress.com/2017/09/myth-of-the-vanishing-race-web-grab.pdf>.
- Borrero, Luis Alberto. 1994. «The extermination of the Selk'nam», en *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*, Ernest S. Burch y Linda J. Ellanna, eds., pp. 247-261. Oxford: Berg.
- 2001. *Los selk'nam (onas): evolución cultural en Tierra del Fuego*. Buenos Aires: Editorial Galerna.
- Bridges, E. Lucas. 2000. *El último confín de la tierra. Una juventud entre los indios fueguinos*. Barcelona: Altaïr Revista.
- Canclini, Arnoldo. 2016. *Indios fueguinos. Vida, costumbres e historia*. Ushuaia: Ediciones Monte Olivia.
- Casali, Romina. 2017. «De la extinción al genocidio selk'nam: sobre Historia e historias para una expiación intelectual. Tierra del Fuego, Argentina». *A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos* 15 (1): 60-78. <https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/1605/3053>
- Chapman, Anne M. 1986. *Los selk'nam: la vida de los onas*. Buenos Aires: Emecé.
- 2008. *Hain. Ceremonia de iniciación de los selknam de Tierra del Fuego*. Buenos Aires: Zagier & Urruti.
- 2012. *Yaganes del Cabo de Hornos. Encuentros con los europeos antes y después de Darwin*. Santiago de Chile: Pehuén Editores y Liberalia.
- Colón, Cristóbal. 1991. *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Darwin, Charles. 2003. *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*. Santa Fe, Argentina: El Cid Editor.
- Di Fabio Rocca, Francisco, Sofía Spina, Elianna Coirini, Julia Gago, Jessica Patiño Rico, Cristina Dejean y Sergio Avena. 2018. «Mestizaje e identidad en Buenos Aires, Argentina. Experiencias desde la búsqueda individual de datos genéticos». *Anales de Antropología* 52 (1): 165-177.
- Edwards, Elizabeth. 1998. «La expedición al Estrecho de Torres de 1898: elaboración de historias». *Revista Española del Pacífico* 8: 179-198.
- Gándara, Manuel. 1990. «La analogía etnográfica como Heurística: Lógica Muestreal, Dominios Ontológicos e Historicidad», en *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*, Yoko Sugiura Yamamoto y Mari Carmen Serra Puche, eds., pp. 43-82. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Giucci, Guillermo. 2014. *Tierra del Fuego: la creación del fin del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez Zúñiga, Pastor R. 2011. *Los indígenas de la Gobernación de Higueras-Honduras: una visión interdisciplinar sobre la frontera entre Mesoamérica y el Área Intermedia*. Tesis de Doctorado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- González Montes, Soledad. 2007. «Anne MacKaye Chapman: testimonios y exploraciones», en *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, Andrés Medina y Ángela Ochoa, coords., pp. 21-35. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Gusinde, Martín. 1920. «Segundo viaje a la Tierra del Fuego». *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile* II (2): 133-163.
- 1924. «Cuarta expedición a la Tierra del Fuego». *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile* IV (1-2): 7-67.
 - 1951. *Hombres primitivos en la Tierra del Fuego (de investigador a compañero de tribu)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
 - 1979 *Expedición a la Tierra del Fuego*. Santiago: Editorial Universitaria.
 - 1982. *Los indios de Tierra del Fuego*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Harambour, Alberto. 2017. «Partes del exterminio: la barbarie de la civilización o el genocidio selknam en la Tierra». *La Roca* 4: 38-58.
- Heider, Karl G. 2006. *Ethnographic Film*. 2ª ed. Austin: University of Texas Press.
- López de Gómara, Francisco. 2011. *Historia General de las Indias*. Barcelona: Linkgua.
- Lothrop, Samuel K. 1928. *The Indians of Tierra del Fuego*. Nueva York: Museum of the American Indian.
- Marín Pina, María del Carmen, ed. 1998. «Introducción», en *Primaleón*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- Ovalle, Alonso de. 2007 (1646). *Historica relación del reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Palma Behnke, Marisol. 2013. *Fotografía de Martín Gusinde en Tierra del Fuego (1919-1924)*. *La Imagen Material y Receptiva*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Pigafetta, Antonio. 2019. *La primera vuelta al mundo. Relación de la expedición de Magallanes y Elcano (1519-1522)*. Introducción, traducción y notas de Isabel de Riquer. Madrid: Alianza Editorial.
- Price, A. Grenfell, ed. 1988. *Los viajes del capitán Cook (1768-1779)*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Santamarina Novillo, Carlos. 2015. «Salvajes y chichimecas: mitos de alteridad en las fuentes novohispanas». *Revista Española de Antropología Americana* 45 (1): 31-56. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2015.v45.n1.52353.
- 2018. «Gigantes, salvajes y diluvios. Mitos de alteridad y malentendidos culturales en la Nueva España», en *El arte de escribir. El Centro de México: del Posclásico al siglo XVII*, Juan José Batalla y Miguel Ángel Ruz, coords., pp. 173-207. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Vázquez, Martín. 2019. «Distribución del registro arqueológico en la costa norte de Península Mitre», en *Arqueología de la Patagonia: el pasado en las arenas* Julieta Gómez Otero, Ariadna Svoboda y Anahí Benegas, eds., pp. 181-192. Puerto Madryn: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Diversidad y Evolución Austral.
- Vidal, Hernán Julio. 2011. «El conocimiento de las culturas aborígenes del sudeste de la Isla Grande hasta 1983», en *Los cazadores-recolectores del extremo oriental fueguino*. *Arqueología de Península Mitre e Isla de los Estados*, Atilio F. Zangrando, Martín Vázquez y Augusto Tessone comps., pp. 65-113. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.