

# Adoctrinamiento y *champurreo* cultural bajo las tipologías misionales en *Lakutaia le kipa*. Rosa Yagán. *El último eslabón*

*Indoctrination and cultural champurreo  
under the missionary types in Lakutaia le kipa.  
Rosa Yagán. El último eslabón*

LORENA LÓPEZ TORRES\*

## RESUMEN

*El artículo se centra inicialmente en la descripción de las tipologías misionales que implementó la Iglesia Protestante en la Patagonia a fines del siglo XIX, para, a partir de allí, analizar la construcción verbo-visual del relato. Štambuk emplea recursos provenientes de otros discursos y disciplinas para complementar el testimonio inicial de la indígena. De esta manera, ahonda en las consecuencias que el plan evangelizador acarrea para la etnia yagán, “instruida” en labores menores en desmedro de sus rasgos culturales e identitarios, dando inicio a lo que la testimoniante califica como champurreo. Rosa Yagán narra cómo desde entonces, su etnia desapareció debido al contacto con el europeo, lo que adicionalmente significó, en particular para la indígena, la casi total extinción de su universo de creencias.*

**PALABRAS CLAVE:** misiones, testimonio, yagán, intertextualidad transdiscursiva.

## ABSTRACT

*The article initially describes the missionary types implemented in Patagonia by the Protestant Church in the late 19th century; therefore it analyzes the verbal-visual construction of the story. Štambuk draws on elements from other discourses and disciplines to enrich the original testimony. This way, the story goes deeper into the consequences of the evangelization plan for the Yaghan people, who are “instructed” in minor labors against their cultural and identity traces, this indicate the beginning of what the relater calls champurreo. Rosa Yagán tells how, since that moment, the Yaghan people disappeared due to contact with the European culture, which additionally meant, particularly for the indigenous woman, almost the entire extinction of her universe of beliefs.*

**KEYWORDS:** missions, testimony, Yaghan, transdiscursive intertextuality.

---

\* Doctora © en Literatura y Cultura Latinoamericana, Instituto de Estudios Latinoamericanos/Colegio Internacional de Graduados Entre Espacios, Freie Universität Berlin. E-Mail: lorena.lopez@fu-berlin.de

*Y así, Raulina Yagán Yagán, la última yámana de Tekenica y de Ukika subió a los cielos donde Pedro, en nombre del Dios Padre Todo Poderoso la recibió:*

*-¿Tu nombre?*

*-Raulina Yagán Yagán, repuso la indígena con la cabeza gacha, y luego agregó, Annu lalayala...*

*-¿Qué dices?, interrogó el Blanco Santo.*

*-¡Los he dejado!, ¡Ya los he dejado!, ¿Dónde puedo encontrar a mi padre dios yámana?*

*-¿Tu dios padre yámana?, ¿Te refieres al dios padre de los yaganes?, insistió algo desconcertado el bueno de Pedro.*

*-¡Sí!, sisí, se esperanzó Raulina Yagán Yagán.*

*-Murió, Raulina, tu padre dios murió el diez y siete de abril de mil novecientos ochenta y siete, en la tarde.*

LOS CÍRCULOS

Astrid Fugellie

## SOBRE LA AUTORA Y SU OBRA

Patricia Štambuk<sup>1</sup> es una periodista y escritora chilena nacida en la ciudad de Punta Arenas. Su primer trabajo testimonial lo realiza junto a Bernardo Subercaseaux y Jaime Londoño, colaboración que culmina con el libro *Gracias a la vida, Violeta Parra. Testimonio* (1976).<sup>2</sup> Considerado el primer documento de este género escrito en el país, construye, a partir de testimonios de amigos, familiares y conocidos, las diferentes etapas de la vida de la artista nacional. El texto que nos convoca, *Lakutaia le kipa. ROSA YAGÁN. El último eslabón* (1986), es su primera obra en solitario y el mismo año de su publicación fue distinguido con el Premio María Luisa Bombal.<sup>3</sup> El testimonio presenta a una mujer yagán<sup>4</sup> que en las postrimerías de su vida rememora sus años de infancia y juventud en las misiones anglicanas, su antigua vida nómada y su relación con los colonos, hechos que contrasta con el despojo actual de una

---

<sup>1</sup> Patricia Štambuk se ha desempeñado en diversos medios periodísticos magallánicos como *La Prensa Austral*; Radio Polar; Radio Constelación; Red Austral de Televisión Nacional de Chile; en cargos directivos en la Universidad de Magallanes y en la desaparecida radio Presidente Ibáñez. Además ha sido redactora política de *El Mercurio* de Valparaíso. Entre otras labores periodísticas y académicas ejerce como docente, investigadora y directora de la Carrera de Periodismo en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso hasta el año 2003 (Štambuk, 2010, s.p.).

<sup>2</sup> Investigación llevada a cabo por Patricia Štambuk y Patricia Bravo en un seminario de la Escuela de Periodismo de la Universidad de Chile (Štambuk, 2010, s.p.).

<sup>3</sup> En 1992 *Lakutaia le kipa. ROSA YAGÁN. El último eslabón* forma parte de la Colección Quinto Centenario de la Cámara Chilena del Libro junto a otras catorce obras clásicas de la literatura chilena; y en 1998 destaca en el pabellón chileno de la Feria Mundial del Libro en Lisboa (Štambuk, 2004, p.8).

<sup>4</sup> *Yaganes o yámanas*: Indígenas nómades canoeros, recolectores marinos que habitaron desde hace aproximadamente unos 6.000 años los canales fueguinos chilenos al sur y al oeste de la isla grande de Tierra del Fuego hasta los canales Magdalena y Cockburn. También habitaron la isla Navarino y otras islas ubicadas al sur de ésta hasta el Cabo de Hornos y la orilla norte del canal Beagle, en territorio chileno y argentino. (Aguilera, S.F., s.p.).

existencia solitaria y pauperizada. La obra cuenta con varias ediciones y ha sido traducida al inglés, al chino y al croata.<sup>5</sup>

Poseedora de una producción periodística variada,<sup>6</sup> sobresalen en la carrera de Štambuk aquellas investigaciones ligadas a la indagación; redescubrimiento y reconocimiento de las culturas de los pueblos originarios de Chile, continuando con la línea ya trazada en *ROSA YAGÁN*. Es así como en el año 2006 obtiene el primer premio a la obra inédita en el concurso “Escritos de la Memoria” del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CNCA). Bajo el título *El Zarpe Final. Memorias de los Últimos Yaganes* (2007) Štambuk recoge las historias contadas por las hermanas Úrsula y Cristina Calderón, últimas descendientes “puras” de la etnia yagán que mantienen con vida la memoria de su pueblo. En las leyendas, ambas mujeres relatan sus costumbres acerca del nacimiento, la infancia, los viajes, las cacerías, la alimentación, las fiestas, el matrimonio, la crianza y el luto. Su trabajo más reciente se titula *RONGO. La Historia Oculta de Isla de Pascua* (2010), una investigación que abarca el periodo histórico del pueblo Rapa Nui entre las rebeliones de la profetisa María Angata en 1914 y del profesor Alfonso Rapu en 1964, por la que recibe el primer premio a la obra inédita en el concurso “Escritos de la Memoria” del CNCA en 2009.

El relato testimonial *Lakutaia le kipa. ROSA YAGÁN. El último eslabón* –en este artículo las citas corresponden a la 3ª edición del año 2004 que contiene más referencias históricas e iconográficas con respecto a las dos primeras– se inicia con dos paratextos que orientan la lectura entregando señas de la identidad de la testimoniante y de la relación que esta tiene con la periodista que oficia de autora.<sup>7</sup> El primero se trata de “Rosa Yagán y la historia comparada” escrito por el académico argentino José Luis de Imaz, prólogo en que el autor compara la obra de Štambuk con el registro antropológico *Los Selk’nam* ([1982]; 1986 traducción al español) de Anne Chapman. Para el prologuista, ambas autoras, desde sus respectivos campos y estilos, construyen “dos registros de cierre” (Štambuk, 2004, p. 6), en tanto señalan el ocaso de las etnias australes: en ese orden, *ROSA YAGÁN* es el “testimonio de una yagana transculturada que moría lentamente en un hospital de Punta Arenas” (Štambuk, 2004, p. 5). En el segundo paratexto, “Rosa sigue navegando por los mares de la tierra”, Patricia Štambuk explica que en 1975

<sup>5</sup> La 1ª edición de 1986 y la 2ª edición de 1992 fueron publicadas por la Editorial Andrés Bello. La 3ª edición corregida y aumentada por Štambuk pertenece a Quebecor World Chile. En 2011 Pehuén Editores publica una 7ª edición, igualmente aumentada, en particular en cuanto a la iconografía.

<sup>6</sup> En otras materias se cuentan *Chilenos for export. Relatos de vida* (2005) que contiene 12 historias de compatriotas, quienes en busca de nuevos horizontes, han alcanzado un reconocimiento internacional en sus diferentes disciplinas y *VOCES EN EL PANTEÓN. Historias y personajes del cementerio N1 de Valparaíso* (2007) que pone en escena el patrimonio de la necrópolis de la ciudad-puerto que alberga a personajes destacados de la historia pionera local.

<sup>7</sup> El problema que tanto a académicos como a escritores ha preocupado en algún momento es la ambigüedad presente en el testimonio, que reside primordialmente en la definición del sujeto al que se le asigna el nombre de autor. Frente a este dilema Morales (2001) reconoce como autor al personaje, puesto que es el narrador de su propio relato; por ende, aquel que entrevista o recepciona el relato, actúa como un editor del cuerpo textual –que puede ser una entrevista; un reportaje o una biografía, entre otros– actualizándolo finalmente en una narración (p. 31). En *ROSA YAGÁN* Patricia Štambuk se presenta a sí misma como la autora del libro, mientras que el nombre de la indígena aparece escrito con caracteres sobresalientes formando parte del título de la obra, unido a su nombre *yagán, Lakutaia le kipa*. Siguiendo a Morales, nos referiremos a Rosa como autora (testimoniante) y a Štambuk como editora.

comienzan sus conversaciones con la mujer yagán –paciente de la sala broncopulmonar del Hospital Regional de Punta Arenas donde se conocen–; charlas que darán forma al cuerpo textual del libro, publicado tres años después de ocurrida su muerte en 1983. A través de este registro que ha traspasado fronteras nacionales y generacionales, “*Lakutaia le kipa* está venciendo la muerte del olvido (...). [Su] *káshpij* (...) sigue navegando por los mares de la Tierra” (Štambuk, 2004, p. 9), abjurando del destierro de la memoria nacional que al menos en este escrito, en el rescate de su voz, es posible reparar. El libro contiene además un “Mapa de la toponimia primitiva yámana” de Álvaro Barros Valenzuela, que como su nombre lo indica, detalla las denominaciones originales de isla Navarino y costas aledañas; un índice de “Referencias históricas”, que en su mayoría fueron extraídas de los informes publicados por *The South American Missionary Magazine*, revista de *The South American Missionary Society*; un “Glosario” de palabras y términos relacionados con la cultura yagán; y un “Índice y crédito de las fotografías” en el que se indica la autoría de las imágenes, ilustraciones e iconografía incorporada, destacándose aquellas que pertenecen a Martin Gusinde, Alberto de Agostini, Charles Wellington Furlong, Wilhelm Koppers, Daniel López y Claudio Almarza.

Luego del epígrafe “Historia de una india yagana del Archipiélago del Cabo de Hornos” con el que se abre el relato, aparece el primer capítulo titulado “Soy la última de la raza de Wollaston”, por medio del cual se enfatiza la desaparición de los yaganes. El relato concluye prodigiosamente con el capítulo “Es peor que el diluvio”, en el cual Rosa clausura su relato con una historia de la mitología yámana, para finalmente sentenciar: “Sí, ahora es peor que el diluvio. Los últimos nos estamos muriendo y no podemos volver a sacar nuestras familias ni llenar nuestra tierra con yaganes” (Štambuk, 2004, p. 133). Esta suerte de condena convierte a este testimonio “de cierre” en lo que Beverly (1993) llama “una narración de urgencia” (p. 73), en este caso, la de una mujer perteneciente a la etnia yagán, cuya “historia particular [al mismo tiempo] representa la historia de un grupo más amplio” (Beverly, 1993, p. 73): su etnia y la del conjunto de razas australes que se ven sometidas y disminuidas desde la llegada del colono. Como se trata de un relato de estas características remite a “un problema de represión, pobreza, subalternidad o explotación” (Beverly, 1993, p. 73) que la voz de la testimoniante cuenta en primera persona de acuerdo a lo que vivió, vio y escuchó. Como señala Morales (2001), el testimonio pone en el centro del discurso esta voz que se torna ejemplar, pues es la emisión de la resistencia, que habla desde y por una clase social o una etnia sojuzgada y que al mismo tiempo “contiene los elementos que permiten deconstruir una historia “oficial” y construir otra, instalando así una verdad hasta entonces oculta o reprimida” (p. 2).

En la misma presentación de Štambuk (2004) señalada anteriormente, se destaca que en la traducción al inglés de *ROSA YAGÁN*, el prologuista define el testimonio como una obra *antropológica* (p. 8). Esta somera definición nos permite relacionar el testimonio con la poesía etnocultural chilena que, desde la década de los 70, ha insistido particularmente en abrir la literatura a espacios y relaciones interétnicas por medio del manejo de

superposiciones interculturales, textos de codificación dual o plural, *collages* etnolingüísticos, palimpsestos indígenas, europeos y criollos, autoría y enunciación

sincrética, híbrida o intercultural, intertextos transliterarios, para investigar, denunciar y reconstruir espacios étnicos y socioculturales de violencia, discriminación, genocidio, así como formas de utopía y diálogos interétnicos. (Carrasco, 2002, p. 207-208)

Estos escritos etnoculturales se caracterizan por procesar “discursos ligados al testimonio, la crónica, la memoria, el Diario, la autobiografía y otras formas coloquiales y metafóricas” (Nómez, 2009, p. 109) constituyendo nuevas textualidades heterogéneas. El testimonio de Rosa Yagán se transforma así en la voz de los vencidos (Beverly, 1993) rearticulada; su palabra abre una compuerta que permite a los marginados pueblos indígenas del extremo austral de Chile, dar cuenta de su versión de aquellos momentos históricos y expresiones que causaron su exterminio.

### TIPOLOGÍAS MISIONALES: VOLANTE Y REDUCCIONAL

El testimonio de Rosa rescata algunos episodios de su vida bajo el sistema misional anglicano ya consolidado, luego de las sucesivas derrotas sufridas por los protestantes en la Isla Grande de Tierra del Fuego: el primero, el pastor Allen Gardiner, quien en 1844 llega al estrecho a bordo del velero *Rosalie*<sup>8</sup> y más adelante, su sucesor J. Garland Phillips en la goleta *Allen Gardiner*. Ambas tripulaciones arriban con la intención de transformar sus respectivas naves en la primera *misión volante* que les brinde acceso a los canales más intrincados donde se refugian los yaganes; lugar en que lamentablemente los misioneros solo encuentran la muerte.<sup>9</sup> Es entonces que George Pakenham Despard decide encargarse personalmente de la misión y se establece junto a su familia en las Islas Malvinas,<sup>10</sup> descartando de esa forma el proyecto primigenio de misión itinerante. La fundación de este primer emplazamiento asegura la presencia de los anglicanos en el extremo austral y significa cierto grado de protección y de auxilio para los nativos.

Estas primeras reducciones en la Patagonia promueven la integración de los yaganes a partir de su adaptación a costumbres y hábitos contrarios a los suyos. Sometidos por una política de reclusión sedentaria, los indígenas son confinados en una reserva de la que, en contadas ocasiones, salen a cazar o navegar; se desempeñan en diferentes labores de carácter manual y sufren grandes pérdidas por causa de enfermedades antes desconocidas. Si bien la vida de Rosa

<sup>8</sup> En su Diario el pastor Gardiner suscribe sus propósitos: “Hay un sólo método seguro y eficaz para vencer la grave dificultad, que es el único impedimento, debe necesariamente ser flotante. En otras palabras, un barco misionero anclado en el estrecho debe ser el sustituto de una casa misionera levantada en la orilla” (Canclini, 1951, p. 67).

<sup>9</sup> Una vez fondeados en Wulaia, los misioneros del *Allen Gardiner* comienzan la construcción de una cabaña y efectúan algunas siembras. Rápidamente su presencia llama la atención de los nativos que se acercan liderados por Jemmy Button, este último sin vestigio alguno de su antigua vida civilizada. Acosados por los indígenas que solo exigen comida y objetos útiles, los misioneros mueren abandonados en Puerto Español (Canclini, 1951). Más tarde, Jemmy Button será detenido y procesado como culpable del asesinato de los misioneros anglicanos de la *Allen Gardiner*, comprobándose finalmente su inocencia. Parte de los reportes del juicio aparecen consignados en *The Missionary Martyr of Tierra del Fuego. Being the Memoir of Mr. J. Garland Phillips, Late catechist of the Patagonian or South American Missionary Society* (1861).

<sup>10</sup> El 2 de junio de 1856 la familia de George P. Despard viaja desde Plymouth a Tierra del Fuego a bordo del *Hydaspes*. Entre sus hijos se encuentra Thomas Bridges –adoptado– de trece años (Canclini, 1951, p. 110).

no transcurre íntegra en las misiones, el encierro bajo este tipo de reducto interfiere con la práctica de sus tradiciones, alterando su cúmulo de creencias de tal manera que sus rasgos identitarios se pierden o son obliterados, síntoma que la testimoniante advierte con mayor desazón a medida que envejece, confirmándose además con el deceso de los sabios ancianos de su etnia.

El tránsito de los yaganes desde la vida nómada a una sedentaria y regulada se entiende haciendo una lectura de la lógica de las tipologías misionales implementadas por los anglicanos –y retomadas posteriormente por los salesianos–.<sup>11</sup> Según Andrea Nicoletti (1998) se articularon dos modalidades para este propósito: *volante* y *reduccional*. El primer tipo de reducción es aquel que persigue la salvación a través de la administración de sacramentos con un adoctrinamiento elemental dentro de un periodo limitado; es decir, se llega a muchos en poco tiempo, pero se corre el riesgo de que, ante la ausencia prolongada del pastor, los indígenas retomen sus hábitos. Para los misioneros, la ineficacia de este modelo quedó demostrada con el fracaso de las naves *Rosalie* y *Allen Gardiner*. En cambio, la segunda tipología busca como fin último la conversión mediante el adoctrinamiento profundo dentro de los márgenes de un establecimiento, lo que implica un cambio radical de vida: se llega a pocos, pero en un tiempo prolongado y sostenido (p. 251). A partir de la primera estación en islas Malvinas fundada por Pakenham Despard, este segundo modelo será el que privilegien los anglicanos, al comprobar que para convertir realmente a los nativos, deben vivir con ellos y no solo realizar visitas esporádicas. La ejecución de esta tipología responde a los objetivos propuestos por los pastores: evangelizar y educar en un tiempo específico y en un radio de acción determinado de acuerdo a la población y a las disposiciones del territorio cedido.

En la ejecución de este tipo de sistema reduccional, los misioneros aplican políticas para controlar el comportamiento moral y social de los fueguinos, suplantando su esencia nómada al imponer una reclusión que aboga por una estabilidad sedentaria y tribalista.<sup>12</sup> Rowton (citado por Nacuzzi, 1992-1993) utiliza la noción de *enclosed nomadism* (nomadismo cerrado) para referirse al paso del nomadismo al sedentarismo y viceversa “que se da en “estados dimorfos” y que involucra tanto sectores nómades como sectores sedentarios simbióticamente relacionados, con una sedentarización condicionada por factores económicos” (p. 82). Bajo este concepto podemos entender cómo opera la regulación de la misión, limitando el radio de acción de los indígenas únicamente al espacio autorizado; como tal, sólo se alcanzará el éxito si su emplazamiento mantiene a los indígenas alejados de toda influencia externa y pagana –loberos, buscadores de

<sup>11</sup> En cuanto a estos últimos, Monseñor Cagliero –encargado del Vicariato de la Patagonia del que dependía Tierra del Fuego– prefirió las misiones volantes o itinerantes con estaciones o núcleos misioneros de apoyo para los religiosos andantes; en cambio Monseñor Fagnano, se inclinó por el reduccional empleando este sistema en las misiones de Isla Dawson, Chile (Nicoletti, 2000). La primera de estas recibe por nombre San Rafael y se funda en 1888, mientras que la segunda llamada Buen Pastor se abre en 1898. En Río Grande, Argentina se edifica Nuestra Señora de la Candelaria en 1893. Para 1911 las dos primeras se han cerrado; en cuanto a la última, esta se clausura a principios de 1920 pues ya no hay masa indígena (Odone y Mege, 2007, p. 41).

<sup>12</sup> El concepto de tribu que surge a fines del siglo XIX e inicios del XX se entiende como una “forma natural de organización indígena en colonias, reservas, las que se convierten en el dispositivo de la tribalización. Ésta articula la relación del Estado y los nativos, controlando las relaciones sociales” (Delrío, 2005, p. 23).

oro y otros indígenas remisos—. Por ende la imagen que los anglicanos proclaman a las autoridades y a su comunidad de feligreses en Inglaterra es la de Isla-Misión (Odone y Mege, 2007, p. 38): enclave aislado y cercado, es decir, una suerte de *locus amoenus* parroquial donde los yaganes aprenden las maneras del mundo civilizado. La misión se concibe entonces como un “espacio cerrado, recortado y vigilado en todos sus puntos” (Foucault, 2008, p. 229) que funciona de acuerdo a una lógica doble: por un lado, se procede a una división y marcación binaria –indígena/blanco; salvaje/civilizado, rebelde/dócil– y, por otro, a una distribución diferencial y coercitiva que determina dónde debe estar el sujeto indígena y los mecanismos diseñados para su vigilancia (Foucault, 2008, p. 231).<sup>13</sup>

Al mismo tiempo, al marcar límites y fronteras, definiendo lo de *adentro*, la misión actúa como un ente homólogo del orden social de la nación, puesto que la construcción de esta última “siempre implica homogeneizar, borrar o hacer tabla rasa de las diferencias, un colectivo que imagine superar la diversidad cultural” (Pérez, 2001, p. 12). Si tomamos en cuenta esta homogeneización entenderemos la mecánica al interior de las misiones y la urgencia de los europeos de generar una nueva construcción identitaria regulada. La política de inclusión de los misioneros persigue que los yaganes sean tratados como miembros de la nación, pero sin incorporar sus expresiones y características propias a la cultura dominante, como parte de una construcción de identidad, por el contrario, el componente imaginario y compartido como lo llama Anderson (1993) desaparece inevitablemente. El indígena debe abjurar de su cultura para convertirse en un ciudadano igual al resto de la nación/misión. Por lo tanto, esta entrada en la sociedad se materializa a través de un adoctrinamiento paulatino que promueve para el indígena la adquisición de ciertos patrones sociales y conductuales.

## EL CHAMPURREO CULTURAL

*Todos me conocen como Rosa, porque así me bautizaron los misioneros ingleses.  
Pero me llamo Lakutaia le kipa. Lakuta es el nombre de un pájaro y kipa quiere decir mujer.  
Cada yagán lleva el nombre del lugar en que nace y mi madre me trajo al mundo en Bahía Lakuta.  
Así es nuestra raza: somos nombrados según la tierra que nos recibe.*

En 1906, tras varios traslados de la misión anglicana debido a las malas condiciones geográficas y climáticas, los ingleses se reubican en la costa oeste de isla Navarino en la desembocadura del río (bahía) Douglas con una población cercana a los 130 yaganes. En esta misión crece *Lakutaia le kipa/Rosa Yagán*, recibe el sacramento bautismal y sirve a la familia del pastor Williams.

---

<sup>13</sup> Foucault (2008) define este tipo de espacios como un dispositivo disciplinario por cuanto los individuos “están insertos en un lugar fijo, en el que los menores movimientos se hallan controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados, (...) en el que el poder se ejerce por entero, de acuerdo con una figura jerárquica continua, en el que cada individuo está constantemente localizado, examinado y distribuido” (p. 229).

Desde la puesta en marcha del nuevo establecimiento misional, el problema que detectan los anglicanos concierne al sistema de trabajo de los fueguinos, considerado por los pastores como un símbolo de atraso y de nomadismo: mientras las mujeres llevan a cabo la mayor parte de las tareas –pesca, confección de utensilios, recolección de mariscos–, los hombres se encargan exclusivamente de la caza. Para los europeos este estilo de vida:

en sintonía con la naturaleza era sinónimo de vagancia y falta de esfuerzo. Era menester educar en el sacrificio y el trabajo, no sólo para la civilización sino para el sostenimiento de la misión y la adaptación del indio fueguino a la nueva estructura económica de la Isla. (Nicoletti, 1998, p. 342)

Por lo tanto, los misioneros disponen una instrucción enfocada en algunas labores agrícolas y manuales, además del aprendizaje del inglés y del dogma religioso. Educarlos en el trabajo desde la “noción” europea les proporcionará a los fueguinos un sustento diario y los “fijará” a la tierra, facilitando de paso, la otra parte de la tarea evangelizadora concerniente a lo espiritual. Esta formación busca generar conductas de autogobernabilidad y autosuficiencia en los indígenas que les serán de gran utilidad una vez que se encuentren fuera de los márgenes de la misión. De esta forma, el sistema de trabajo se divide equitativamente y de acuerdo a las capacidades de cada género.<sup>14</sup> Rosa recuerda que su madre le contaba acerca de las labores que las mujeres aprendían en la misión: “les enseñaban a hilar y a tejer y (...) cuando el trabajo estaba malo les hacían sacar los puntos para que aprendieran bien” (Štambuk, 2004, p. 15).<sup>15</sup> Mas, la educación de Rosa se ve interrumpida debido al deceso de muchos indígenas:

Cuando llegó mi tiempo de estudiar, ya no había escuela ni enseñaban a tejer porque no hacía falta. Niños y chiquillos que estaban aprendiendo, y también grandes, empezaron a morir de golpe, casi al mismo tiempo, como si los estuvieran envenenando. (Štambuk, 2004, p. 15)

Ante esta situación el aprendizaje de Rosa se limita al intercambio derivado de las labores domésticas que realiza para la familia del pastor. Dentro de las relaciones establecidas se señalan los hábitos de convivencia entre la indígena y los protestantes en particular con Julia, la esposa del misionero. Con su ayuda aprende inglés, generándose para ella un nuevo orden del pensamiento que altera su comprensión de la vida y de su espacio, declarando que se encuentra en el *champurreo* del inglés y el *yagán*. Su lengua nativa corre el riesgo de ser olvidada porque no se practica en la misión:

Fui a vivir a su casa. Me dio lana y palillos y me enseñó a tejer. Mi trabajo era buscar leña, hacer astillas, acarrear el agua y preparar todo en la mañana para que la casa

<sup>14</sup> Entendiéndose una separación de las actividades laborales en las reducciones salesianas, Odone y Mege (2007) reconocen un “adentro” donde las mujeres realizan las tareas relacionadas con el tejido; el hilado y la cocina, y un “afuera” donde los hombres se dedican al trabajo de la tierra o de los productos que se obtienen de ella (p. 38). Esta división se extrapola a lo aplicado en las misiones anglicanas.

<sup>15</sup> Nicoletti (1998) describe el trabajo femenino en los siguientes términos: las mujeres “siempre aseadas leen, escriben, cosen, lavan su ropa, remiendan sus propios vestidos y se lavan la cara y las manos cuando se dan cuenta que deben hacerlo. Contestan ya muchas preguntas del catecismo y saben de memoria las oraciones en cristiano que rezan todos los días” (p. 331).

estuviera calentita y pudieran desayunar (...) Me daban pan, *jam* y hasta mantequilla para llevar a mi casa. Cuando quedaba comida, llevaba el plato y se lo devolvía a la señora Julia. (...) Dormía en la cocina, siempre calentita. (...) Yo hablaba puro inglés con la familia: good morning, good afternoon, my mother, tea, blanket. La señora Julia me había enseñado. Ella no sabía nuestra lengua y su marido *champurreeba* unas cuantas palabras. Tenían un libro de yagán antiguo, pero no lo hablaban. Mi finada mamá también sabía inglés. Yo la escuchaba y conversaba con ella porque hablando se va aprendiendo. Cuando no se practica, se olvida. Así les pasó a los yaganes con nuestro propio idioma. (Štambuk, 2004, p. 63-64)

Este es el tipo de labores a las que Rosa se refiere en su relación y a partir de las cuales comienza a articularse el *champurreo* cultural por el que transita la etnia, el que se hace extensible a todas sus manifestaciones socioculturales, condicionando su realización y poniendo en peligro su continuidad. Los primeros signos de aculturación y de pérdida de sus raíces –sobre todo de su lengua– se manifiestan a través de la subversión de la toponimia indígena. Dentro de la misión, compartir la misma lengua representa la negación de la idolatría –de allí se entiende cuán importante es que los yaganes hablen inglés–. Ciertamente al hablar un mismo idioma, “el individuo se transforma en parte de un grupo imaginado con el derecho a reclamar su lugar autónomo en una fraternidad de iguales” (Anderson, 1993, p. 124), pero esta premisa es una contradicción para Rosa, que ve en la imposición de la nominación cristiana, una vía para extirpar todo antecedente indígena de la nomenclatura elaborada por la nueva comunidad que se va forjando:

Se perdieron los antiguos nombres que los yaganes dieron a cada parte del mar y de la tierra en su territorio. No hubo respeto. Nadie preguntó. Los pocos que quedaron están mal dichos, pero no quieren escucharnos. Al Yakashka, nuestro canal, le pusieron Yagashaga, porque a alguien se le ocurrió escribirlo así. (Štambuk, 2004, p. 132)

La subsistencia en las reducciones se transforma en el único espacio en el que los yaganes pueden salvaguardar parte de su cultura y reproducir algunas manifestaciones propias, siendo una fracción representativa de su forma de vida original. Rosa es iniciada y presencia uno de los últimos rituales de paso –el *chiajóus*–, triste representación de antiguas creencias y observa con desazón la fragilidad de la memoria de los participantes. Al parecer aquellos que recrean el rito, desconocen ya su trascendencia y los pasos de su realización, observándose una puesta en escena más bien mecánica. Se añade a esto que se lleva a cabo ante la mirada escrutadora de algunos extraños: un *champurreo* de culturas impensado antiguamente cuando se respetaba la tradición. Lo sucedido se asemeja a lo que Mignolo (2003) llama el “rumor de los desheredados de la modernidad, aquellos para quienes sus experiencias y sus memorias corresponden a la otra mitad de la modernidad, esto es, a la colonialidad” (p. 27); apenas un rumor que los protestantes permiten que sobreviva. Por desgracia el *chiajóus* pierde su carácter sagrado y exclusivo, desacralizado por el ojo ávido y curioso del europeo:

Al principio estaba un poco triste el *chiajóus*. Parecía que era para comer no más. Dos alemanes miraban, estudiaban y tomaban fotos. Un viejo empezaba a cantar y los otros

lo seguían. (...) Después agarraron a unos cuantos muchachos y entonces los viejos comenzaron sus enseñanzas con ellos y los hicieron trabajar. (...) El primer chiajós fue como una escuela; el segundo fue para no perder la costumbre de la raza. (Štambuk, 2004, p. 111-112)

Para Rosa, la preservación de este rito evitaría que los descendientes olviden sus tradiciones. Sin embargo, la muerte de uno de los ancianos patriarcas –un hechicero– señala su inminente desaparición: “los viejos se fueron, uno detrás de otro, y cuando desapareció Ushcushiaco, terminó todo. Nunca más fuimos a un chiajós” (Štambuk, 2004, p. 112). Al mismo tiempo comprende que su gente muere, que va desapareciendo. Los ancianos que sobreviven solo cuentan “champurreadas no más las historias de nuestra raza” (Štambuk, 2004, p. 121) –como es el caso de la veterana Chacón, de nombre yagán, *Hueillanamaka le kipa*–. La manifestación de sus tradiciones y la comunicación a través de su lengua es censurada por los cristianos, eliminando con ello su sentido de pertenencia e identidad como pueblo del extremo sur. En su adultez, fuera de las misiones, Rosa reitera cómo esta situación agudiza su soledad y su silencio: “Ahora no tengo con quien conversar de nuestras cosas. Los paisanos de Ukika no quieren saber nada con su raza. Son descendientes de yaganes, pero ya perdieron su sangre. Muy pocos hablan su idioma y nosotros lo vamos olvidando” (Štambuk, 2004, p. 132).

El desamparo es extremo después de que su segundo esposo, Manuel Raín, le impide continuar con sus actividades y mantener sus creencias más arraigadas; así, como les sucedió a muchos, se fue muriendo para ella la lengua:

A veces no nos entendíamos. Me alegaba que lakuta era el pato lile y yo le decía que era el challe. Cuando yo nombraba el huiro, él corregía: “Se llama quelpa”, porque así parece que le dicen los chilotes. “Bueno, entonces le digo Haush, en mi idioma”, le contestaba yo. Tampoco le gustaba que yo recogiera caracolitos para hacer collares. “Déjate de tonteras”, me decía. (Štambuk, 2004, p. 124)

Paulatinamente la joven yagán –y muchos en su misma situación– comienza a olvidar su lengua y sus costumbres mientras conoce al Dios del europeo. Se produce un sincretismo religioso en el que el dios cristiano es equiparado al yagán *Watauiwineiwa* como una ventaja para la evangelización, por lo tanto, se convierte en “nuestro Dios”, y su hijo, el pequeño arco iris *Akainij*, en Jesucristo el Salvador. Pero este sincretismo con el que los protestantes creen superar la “ignorancia” de los indígenas, tiende a desaparecer para dar paso a una educación que tiene más de capacitación laboral que de reflexión teológica. Los yaganes se desenvuelven en un oficio a través del cual han de contribuir, como mano de obra “barata”, a la Iglesia y a la sociedad magallánica de entonces –predominantemente estanciera–. La adición de intertextos, como el proveniente de la publicación de *The South American Missionary Magazine* de 1899, insiste en los beneficios de la conversión y educación de los nativos:

*Los yaganes, originalmente una de las más degradadas formas de la humanidad, transformados de desnudos, sucios salvajes, en tranquilos, limpios, honestos hombres, mujeres y niños, todos “vestidos y en su sano juicio”, sabiendo algunas artes de la vida civilizada, entrenados en faenas de granja, construcción, cercado, hilado;*

*muchos de ellos miembros bautizados de la querida y antigua Iglesia de Inglaterra...*  
(Štambuk, 2004, p. 54)

## LA ARMAZÓN INTERTEXTUAL

Para explicar esta y otras situaciones que Rosa experimenta, el relato construido por Štambuk recurre a otras fuentes verbales y visuales. Estos fragmentos no aparecen casualmente, sino todo lo contrario, son agregados al entramado del texto con el ánimo de “reafirmar” la memoria contada de la indígena y al mismo tiempo, confirmar la naturaleza verídica de sus recuerdos. La incorporación de estos recursos crea las condiciones necesarias para su lectura, situando al lector frente a datos precisos, dando nombres o enmarcando acontecimientos determinados, ya que de otro modo su ausencia podría restar sentido al relato. De esta manera, las voces y los diversos textos que convergen colaboran en la trabazón de un complejo semiótico mayor. Sin embargo, como en todo testimonio, la ficción tiene una participación importante –puesto que no podemos asegurar que el relato sea totalmente auténtico o que esté libre de las manipulaciones del narrador o del editor–.

En su relato, Rosa guarda un silencio casi inquebrantable sobre su vida con los ingleses y no se extiende mayormente acerca de sus años de infancia en la misión, salvo cuando recuerda las tareas que realizaba o su aprendizaje del inglés. Este es un periodo de su vida que permanece en el misterio. Uno de los pocos recuerdos que logra materializar tiene relación con el traslado de la misión desde Tekenika en isla Hoste a Douglas, episodio que en su mente es preciso, pero sobre el cual no se extiende mayormente:

Todavía recuerdo, como si despertara y me volviera a dormir, el día que llegamos a Tekenika y no encontramos ni casa ni gente. (...) Al otro día cruzamos hacia la orilla de Navarino con la canoa, pasando por cabo Webley con su enorme barranca. Hasta que encontramos la nueva misión en Douglas; pero ese recuerdo no existe en mi memoria.

Allí vivimos durante muchos años. (Štambuk, 2004, p. 20)

Como una forma de contrarrestar este silencio o suerte de desmemoria, el relato se completa con intertextos, es decir, fragmentos de diarios, crónicas, periódicos o conversaciones que desde la “civilización” observan con curiosidad las “extrañas” condiciones de vida de estos seres y su incorporación a la sociedad, por medio del plan evangelizador de los anglicanos. Este recurso se conoce como *intertextualidad transliteraria* y consiste en la incorporación de forma inmediata en el discurso literario, de las voces de personajes específicos mediante su propio lenguaje. Es decir, se añaden fragmentos de textos verbales y visuales como mapas, fotografías y fragmentos de documentos (históricos, legales, cronísticos y literarios), que pasan a formar parte de los poemas (como descripciones, epígrafes, citas, paráfrasis, explicaciones, glosas, frases en distintas lenguas) (Carrasco, 1998, p. 80) o que pueden aparecer en la portada y la contraportada;

a estos deben sumarse las dedicatorias, las notas a pie de página y el glosario.<sup>16</sup> En el caso de *ROSA YAGÁN*, los fragmentos incorporados –perteneciente a testigos– se adhieren a la trabazón textual con el objetivo de completar los recuerdos de la testimoniante, rellenando aquellos intersticios del relato con información que esta no desea relatar o que aparentemente ha olvidado. Un ejemplo se observa cuando se relata el cierre de la misión en Tekenika, episodio que al parecer Rosa no logra concretar en su memoria. Štambuk añade un fragmento de las observaciones publicadas por los ingleses, nuevamente en su boletín en julio de 1905, en el que se explican los motivos del trasladado:

*Como lugar, Tekenika es el más inadecuado. El suelo es pantanoso, insano e inútil para ganado y cultivos... la fauna silvestre, pescados y moluscos son escasos... todas estas dificultades desaparecerían si la Misión fuera trasladada a la isla Navarino, en el Canal Beagle. (Štambuk, 2004, p. 20)*

La cartografía del espacio misional en el relato de Rosa se hace visible por medio de otro soporte propio de la intertextualidad transliteraria que actúa como discurso paralelo y complementario: *las imágenes fotográficas*. Tan solo en una de estas se muestra la misión de Tekenika en isla Hoste en 1901 (Štambuk, 2004, p. 21), antes de su último traslado a las cercanías de río Douglas en Navarino. El plano general en blanco y negro –que según consta en el crédito de la imagen es de autoría de W. S. Barclay– encuadra la iglesia con su torre, a la que se antepone algunas deterioradas chozas, frente a las cuales se agrupan hombres indígenas que usan vestimenta occidental. En el extremo derecho, en lo que parece ser la orilla de la playa, posan dos sujetos –en apariencia europeos–. Esta distancia entre el grupo de indígenas y los dos hombres (¿misioneros? ¿trabajadores?) y la “pose” que unos y otros erigen, hace pensar en la división o separación que el adoctrinamiento dentro de la misión provoca, es decir, más que mostrar comunión y ánimo de inclusión, se posa (Barthes, 2009) sabiendo que dentro del hábitat reduccional hay una diferencia, una jerarquía y un dominio establecido. Esta imagen se ofrece en el relato no para indicar estas particularidades en su lectura, sino como un documento adherido con la finalidad de testificar la existencia del emplazamiento que, en la memoria de Rosa, casi se ha desvanecido, dejando en su testimonio, una laguna intersticial que la editora ha decidido llenar. Sin embargo, y tal vez haciendo eco del olvido de la indígena –o respetando su mudez–, el relato no aporta otras imágenes fotográficas que muestren el diseño de las misiones o el ambiente laboral de los indígenas en el interior de las mismas. Quizás esta sea una forma de corroborar la fragilidad de sus recuerdos.

Para recalcar las nuevas condiciones de vida de los yaganes junto a los misioneros, esta vez en el nuevo emplazamiento de río Douglas, un recurso extraliterario apunta a la precariedad de las habitaciones, semejante a lo visto en la imagen de Tekenika. Štambuk transcribe un extracto de los “Informes del viaje de la escampavía Cónдор” de 1902 –como indica en la referencia anexada al final del libro– y combina esta información con el relato de Rosa en una

<sup>16</sup> Podemos afirmar con Mignolo (1982) que se trata de incorporar “aquellos textos que muestran desde la perspectiva de la recepción ciertas propiedades historiográficas o literarias” como por ejemplo cartas, crónicas, etc. (p. 59).

suerte de *collage* informacional denso, que ofrece datos sobre la subsistencia de los yaganes, debatiéndose entre la conservación de sus hábitos y la práctica de unos nuevos. Mientras Rosa señala que: “También había rucas, porque las viejitas no se acostumbraban: querían su ákar, les gustaba vivir según la naturaleza de la raza” (Štambuk, 2004, p. 35), el informe se extiende en la descripción de los ranchos y la notoria inactividad de los nativos, exceptuando la realización de una que otra labor menor:

*Es de lo más pintoresco ver en un trecho relativamente pequeño la aglomeración sin método ni orden de 12 a 15 ranchos por la abundante nieve que cae en los días de invierno, i en la cual juegan i patinan los pequeños indígenas.*

*Con excepción de la corta de leña i algunos trabajos rudimentarios de carpintería en los cuales se ocupan algunos, los demás indígenas viven entregados al ocio o a sus faenas domésticas.* (Štambuk, 2004, p. 35)

En 1916 se hace inminente el cierre de la misión en Douglas.<sup>17</sup> La decisión se comprende si se toma en cuenta que la población indígena de la Patagonia estaba experimentando un indiscutible retroceso debido al estrago causado por sucesivas epidemias de enfermedades desconocidas que reducen a las etnias drásticamente. En la segunda mitad del siglo XIX, se producen varios brotes epidémicos: sarampión en 1884, neumonía y tuberculosis en 1886. Debido a estas, en 1908 sobreviven solo 170 yámana. Por esta misma causa los ingleses ya habían cerrado sus puertas en islas Malvinas en 1884, luego de la mencionada enfermedad. Como afirma Chapman (2005):

Estas epidemias, sin atención médica salvo muy raras excepciones, se perpetuaron una tras otra hasta fines del siglo XIX, cuando se sumaron otros factores, como la llegada a la zona de hombres de países del este de Europa buscando oro y trabajo, y el establecimiento de la primera gobernación argentina en Ushuaia, sobre el canal Beagle, en 1884, con el inevitable incremento del contagio, además del alcoholismo. (p. 8)

Con respecto al trastorno causado por el alcohol, en el relato se cita la carta del misionero Pringle fechada en diciembre de 1893, quien acusa que su consumo tiene incidencia directa en la merma de la población yagán, mientras Rosa asegura que sus paisanos, al igual que su padre, “tomaban demasiado” (Štambuk, 2004, p. 37). Ya Gusinde (1986 Tomo II Vol. I) señala que la ingesta de destilados de muy baja calidad causó estragos en la población adulta: cuanto mayor fuera el trato con el foráneo, mayor era su consumo y embriaguez (p. 338). En su misiva, el misionero Pringle lo confirma:

*El trago es la maldición y el enema de los extranjeros y los nativos; ... está matando a la pobre gente de Tierra del Fuego tan rápido y de manera tan segura como es*

---

<sup>17</sup> Canclini (1951) señala que “Como se ha hecho inevitable desde hace varios años, durante los cuales se iba aproximando rápidamente la hora en que debía darse por terminada la histórica obra (debido al constante decrecimiento de la población yagana), el Comité, luego de las más cuidadosas consultas ha decidido que debe cerrarse la misión en Río Douglas” (p. 202-203).

*posible... en muy poco tiempo los Fueguinos van a ser un asunto del pasado”.*  
(Štambuk, 2004, p. 37)

Si por un lado los adultos mueren no solo por enfermedades infectocontagiosas sino también por la bebida, por el otro, los niños, aún bajo la protección de la misión, perecen sin defensa alguna por un simple resfrío. *The South American Missionary Magazine* publica un catastro de la demografía decreciente de los nativos, en especial de los más pequeños. Esta situación –que se extiende hasta la partida de los anglicanos– es retratada en un fragmento de la nota publicada y ocupa varias páginas del testimonio:

**1901**

*“Ha habido muchas enfermedades entre los niños... de nueve, cuatro han fallecido desde que el Sr. Pringle fue a Buenos Aires el año pasado, todos de escrófula... uno amenazado de enfermedad del pulmón estaba mejorando”.* (Informe del Sr. Pringle)

(...)

**1903**

*“Cuatro yaganes han fallecido –dos hombres, una niña y un niño de alrededor de 16 años; y una niña ha nacido. Tres de las muertes fueron por enfermedad del pulmón, y la otra –de la niña– fue causada por alimento inadecuado dado por los amigos cuando la pequeña estaba con sufrimiento de indigestión”.* (Rev. J. Williams)

(...)

**1905**

*“Durante el último año, las muertes entre los yaganes han sido más bien numerosas, pero el actual decrecimiento de la tribu es pequeño porque ha habido más nacimiento que lo usual”.*

*“La pequeña Aggie, una de las escolares, hija de un médico hechicero, había estado viviendo en la Casa Stirling por alrededor de un año y medio, y murió de tuberculosis después de tres meses de enfermedad”.*

(Rev. J. Williams)

**1906**

*“Jessie, en todo sentido era nuestra mejor niña, siempre parecía fuerte, pero en el invierno contrajo un severo resfrío y pronto se hizo evidente que sus pulmones fueron afectados”.*

(...)

*“Desde la visita del Obispo, algo más de un año atrás, treinta y dos yaganes han muerto y durante ese tiempo él (el Sr. J. Lawrence) ha oído de sólo tres o cuatro nacimientos”.* (Štambuk, 2004, p. 55-57)

Finalmente los misioneros abandonan isla Navarino, pues ya no hay población indígena que cristianizar. Al cierre de la misión, nos encontramos con una Rosa joven que cuenta acerca

de la partida del pastor Williams: “Cuando ellos partieron, yo era una señorita. (...) El misionero nos regaló las casas, pero nos dijo que teníamos que llevarlas a otra parte. Los Menéndez iban a llegar a Douglas a criar ovejas” (Štambuk, 2004, p. 66).<sup>18</sup>

Este es el momento para que los yaganes se valgan de las doctrinas y labores aprendidas en la misión y consigan sostenerse por sí mismos. Pero las condiciones de vida en la isla son miserables, muchos se han habituado a vivir bajo los preceptos de la civilización y, junto con su lengua, han depuesto gran parte de sus costumbres. La sobrevivencia es imperativa, por lo tanto, su convivencia con europeos y chilenos es entendida como una urgencia y una necesidad.

Traspassando este momento clave y transformador de la vida de Rosa, el corpus fotográfico del relato avanza en sus páginas en la medida en que transcurren los años de infancia, juventud y madurez de la mujer, enfocando además distintos ángulos de la vida tradicional yagán. Algunas de estas imágenes se enfrentan mutuamente en el texto, generando a primera vista un contraste entre lo que pretende ser mostrado como auténticamente yagán y lo que sobrevive tras décadas de transculturación. Por un lado, sobresalen en el corpus fotográfico algunas de las positivas tomadas por el sacerdote salesiano italiano Alberto de Agostini, obturadas durante sus visitas a los fueguinos, es decir, cuando la misión anglicana ya no existe. Entre estas, cinco en particular retratan a Rosa en su juventud, sola o junto a sus más cercanos, realizando algunas prácticas tradicionales. Por otro lado, –concluyendo el relato– se encuentran aquellas imágenes de Rosa ya anciana. Estas imágenes se suceden paralelamente a una serie de acontecimientos que transformaron la vida de *Lakutaia/Rosa* y que representan una parte importante del cambio cultural por el que atraviesa la etnia, como por ejemplo, la convivencia con los trabajadores de las estancias, los matrimonios de Rosa o la sobrevivencia del remanente yagán a expensas de los oficiales de la estación naval en Navarino.

En el primer grupo aparecen dos retratos individuales de Rosa (Figs. 4 y 30) tomados en Navarino, hacia 1917. Ambos responden al mismo momento en el que esta posa para el sacerdote de Agostini con un atuendo “primitivo” frente a un arbusto de calafate (Štambuk, 2004, p. 14 y 62). El encuadre no varía demasiado, salvo la pose de la mujer que en la primera imagen está de frente y en la segunda gira levemente su cuerpo hacia un lado para extender su brazo con dirección al matorral. Actuando de imagen bisagra se encuentra otro retrato de Rosa (Fig. 21) –también en Navarino y en el mismo año– esta vez sentada a las afueras de una choza junto a otra yámana de nombre *Yayosh*, que pinta su rostro (Štambuk, 2004, p. 48). Todas obedecen a un montaje armado por el religioso, para acentuar el primitivismo de las mujeres, realizando un trabajo de vestidura, al acompañar a la nativa con lo que parecen ser sus utensilios tradicionales (Alvarado, 2007): pieles, cesta de junco, choza, pintura facial. Como explica Štambuk (2004) en

---

<sup>18</sup> La caza indiscriminada y la sobreexplotación de los recursos marinos, aparecieron como efectos derivados de la ocupación del territorio “ya que limitó los recursos esenciales para su subsistencia [de los yaganes], como alimento (ballenas varadas) y abrigo (pieles de lobo y foca)” (Chapman, 2005, p. 9). Ante la escasez, los indígenas deben realizar trueques con los loberos, adquiriendo como pago por sus valiosas pieles o cueros de foca y lobo marino, no solo ropa en mal estado, sino también alcohol y tabaco. Todos estos agravantes disponen que, a futuro, Rosa viva en la indigencia y en la dependencia.

el crédito de esta última imagen, el sacerdote pide a las mujeres que se cubran con pieles de guanaco para ambientar la toma, pese a que ese tipo de indumentaria es propia de los selk'nam, ya que los yaganes se vestían con pequeñas piezas de cuero provenientes de animales marinos (p. 141). Aunque las tres imágenes no forman una secuencia por excelencia, pueden ser consideradas, debido a las coincidencias en el montaje y el año de la toma, como un conjunto que muestra las intenciones del religioso de registrar lo “auténticamente nativo”. Al tratarse de fotografías etnográficas, Rosa es puesta en un escenario en el que no solo se la obliga a posar, sino que también se la rodea de objetos que refuerzan este calificativo. Monta la *performance* de su “esencia nativa” para que el fotógrafo pueda perpetuar esas propiedades, sometidas más tarde al examen de terceros. Por ende, la fotografía reproduce el procedimiento visual de *vestidura*, mediante el cual se cubre, ornamenta o adorna a la indígena (Alvarado, 2007, p. 25), es decir, se la viste con indumentaria tradicional y con aquellos utensilios con los cuales se construye una identidad étnica (Alvarado, 2007). Rosa es medianamente consciente de la presencia del fotógrafo y por ende de que va a ser fotografiada, por lo tanto, pese al temor de ser “capturada” en la imagen, se constituye en lo que Barthes (2009) llama “el acto de «posar», me fabrico instantáneamente otro cuerpo, me transformo por adelantado en imagen. Dicha transformación es activa: siento que la Fotografía crea mi cuerpo o lo mortifica, según su capricho” (p. 31-32).

De la pose investida de pieles, se viaja al espontáneo retrato que muestra la pobreza y los despojos de la mujer. En las páginas finales aparecen las positivas que muestran a una Rosa anciana (Fig. 65-67). Son tres imágenes que en planos generales la muestran en su casa de Ukika. De ellas, las dos primeras son tomadas por Štambuk<sup>19</sup> en Navarino en 1978, vestida ahora a la usanza occidental-cristiana. Tras ella se observa una fracción de la entrada de su casa que alcanza a caber en el encuadre. En el crédito que ambas imágenes comparten, la editora agrega: “En la puerta de su casita, con su perra Gaby, y caminando por las cercanías” (2004, p. 142).

Tanto estas secciones fotográficas, como las demás imágenes insertas en el texto, transportan el relato desde el blanco y negro, al sepia y más adelante al color, para regresar al blanco y negro.<sup>20</sup> La inclusión del total de las imágenes puede responder también a una estrategia discursiva ideada por la editora, que prefiere mostrar a una indígena transculturada y sumida en la precariedad de la memoria nacional, que se aprecia tan nebulosa como la memoria de Rosa. La editora recurre al total de las imágenes –desde aquella de la misión en Tekenika, pasando por las del salesiano de Agostini, hasta llegar a la de los últimos años de Rosa– con la intención de exponer el proceso de transculturación de la etnia solo a través de imágenes: en las primeras tomas se muestra la desnudez natural de los nativos para, paulatinamente, exhibir el proceso de incorporación a la vida civilizada desde su paso inicial por las misiones anglicanas. Este tránsito puesto en imágenes que Štambuk recoge, se articula como un discurso paralelo al testimonio de

<sup>19</sup> En las páginas iniciales del libro y, en recuadros pequeños, aparecen dos imágenes fotográficas en blanco y negro tomadas por Patricia Štambuk que retratan los encuentros entre ambas mujeres: el primero en el hospital en 1975 y luego en la casa de Štambuk en 1976.

<sup>20</sup> Otras imágenes fotográficas, ilustraciones o grabados muestran a hombres, mujeres y niños pequeños y desnudos; paisajes; flora y fauna de la zona; tradiciones como los cuerpos pintados para los ceremoniales; el armazón del *wigwam* yagán; el *calafateo* de la canoa y otros personajes que aparecen en el relato de Rosa.

Rosa. Son la muestra del deceso definitivo de la etnia, materializado en el cuerpo de una mujer sin mayor fortuna, sin raíces que alimentar y sin sueños proféticos que revelar. Podemos enfatizar esta sentencia con lo señalado por Sarah Graham-Brown (citado por Burke, 2005): “una foto de un suave color sepia emana el aura serena de las "cosas pasadas", mientras que la imagen en blanco y negro puede transmitir una sensación de cruda "realidad"” (p. 27). Para el propósito de esta lectura, se entiende que la textura de la fotografía igualmente transmite un mensaje (Burke, 2005, p. 27), es decir, en el caso del relato *ROSA YAGÁN*, nos confronta con el deterioro de una cultura que pende de los frágiles hilos de la memoria de una indígena y sobre la cual se ha levantado una pátina de olvido. La monocromía no esconde esos dolorosos olvidos, al contrario, refuerza la noción de desamparo y, en las imágenes fotográficas del testimonio, parece alzar un reclamo contra esa disposición, acusando el desenlace que esperan tanto Rosa como su etnia.

Un último recurso transtextual se hace cargo del cierre del testimonio. Por un lado, su presencia traduce la desazón de Rosa ante la idea de su inminente soledad y, por otro, abre la posibilidad a un potencial reencuentro con la espiritualidad yagán. Rosa recibe una carta de “despedida” de Manuel Raín mientras se encuentra hospitalizada:

Señora Rosa Milicić  
 Ospital Bronco Pulmonar Miraflores  
 Puntarenas

Baia Nabidad  
 rrosa te saludo cariñosamente y paso a desirte que no  
 bengas en disiembre porque yo te yré a buscar porque biene  
 mi familia de Natales pero vienen a pasear nada más llo te  
 mandaré dinero cuando ayga alguna oportunidad. Saludos  
 y que te mejores bien nada más.

Manuel 2º Raín Oyarzo (Štambuk, 2004, p. 131)

Su vida fuera de la misión y alejada de Raín le permite evocar sus tradiciones y su lengua, Rosa cree poder recuperar sus recuerdos y volver a vivir como yagán. *Lakutaia le kipa* revive en su memoria su nombramiento como *hechicera cachalote* por parte del *jecamush* Bertin, uno de los sabios ancianos de su etnia, y el extraño sueño en el que se aproxima hacia la costa un gigante cetáceo mientras ella entona una canción. Rosa presiente que en el futuro tal vez podrá volver a imaginarse como yagán: “Quien sabe, voy a empezar a soñar otra vez con las cosas de mi raza y a cantar como antes” (Štambuk, 2004, p. 131).

Por imposición de los preceptos de la civilización, los sueños y los cantos antiguos fueron obliterados y pervivieron apenas en el imaginario yámana. Mientras la vida se apaga para su

etnia, Rosa postrada en una cama de hospital, decide contar su historia a Patricia Štambuk,<sup>21</sup> y con ello quizás reclamar un espacio de rearticulación de la memoria y del universo cosmogónico yagán.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

La fundación de las misiones anglicanas entre los siglos XIX y XX constituye el primer paso en la conquista evangelizadora de la región patagónica chileno-argentina, y promueve el establecimiento de otras reducciones –como las salesianas– y la posterior sedentarización de la población nativa alrededor de las bases militares chilenas emplazadas en la zona alrededor de la década del 30, asistiendo a los últimos fueguinos que deambulaban por los canales.

El relato, tanto desde la perspectiva de la testimoniante como de la editora da cuenta de los estragos causados por la evangelización y el confinamiento en las misiones reduccionales. Con estas medidas, los yaganes perdieron no solo su lengua y sus costumbres, sino que también se vieron limitados en el uso de los recursos tradicionales para su subsistencia y perdieron la libertad de moverse por la región. Una vez solos, luego de la partida de los misioneros, quedaron desprovistos de herramientas útiles para su autoabastecimiento, pauperizados y víctimas de vicios que desconocían, ya que su educación cristiana no colmó las expectativas previstas.

El relato da cuenta de la memoria de una mujer yagán que solo mantiene trazas de su cultura, aunque en su testimonio afirme reiteradas veces que le gustaría saber y recordar más las historias de su pueblo. Es una memoria vacía –o vaciada a la fuerza, como sucede, por momentos, con la memoria chilena– y que en Rosa opera como una suerte de tensión mnemónica que va entre la pérdida y la recuperación de los recuerdos. Por un lado, como yagán quiere recobrar su tejido identitario –y que mejor hacerlo que a través de su don de hechicera cachalote– y, por otro, se enfrenta al desafío de superar el dolor dejado por la muerte de los suyos y el abandono del hombre blanco desde el cierre de las misiones hasta la despedida de su segundo esposo.

Ante estos lamentables vacíos y pugnas, Štambuk decide, como editora, colmar esos espacios a través de la incorporación de otros soportes verbales y visuales, por medio de los cuales confirma lo que Rosa relata, al mismo tiempo que la muestra como una yagana transculturada. El testimonio, visto desde la complementariedad que reportan los recursos intertextuales incorporados, realiza un recorrido por la demografía decreciente de la raza yagán y homologa su situación a la realidad de otras etnias de la Patagonia con las que los yámana compartieron el territorio, regidos todos –sin distinción de credos o lenguas– por una ley suprema y fundamental como fue la religión por una parte, y el afán económico, por otra.

---

<sup>21</sup> En la presentación inicial, Štambuk (2004) señala que se desconoce la fecha exacta del nacimiento de Rosa, solo se tiene un estimado –el año 1900–, acordado por la autoridad naval con el propósito de otorgarle una pensión (p. 9).

Sin embargo, el relato resulta esperanzador por cuanto muestra el intento de *Lakutaia le kipa* por restablecer el vínculo con sus antiguas raíces, al tiempo que se convierte en el emisario de la resistencia ante el sometimiento que viven nuestros pueblos originarios. El testimonio de esta mujer yagán es un llamado que nos alienta a construir otras historias posibles, más pluralistas, inclusivas y tolerantes.

#### REFERENCIAS

- Aguilera, Ó.** (S.F.). *Yaganes*. Santiago de Chile: Universidad de Chile. Recuperado de <http://www.uchile.cl/cultura/lenguas/yaganes>
- Alvarado, M.** (2007). Vestidura, investidura y despojo del nativo fueguino. Dispositivos y procedimientos visuales en la fotografía de Tierra del Fuego (1880-1930). En M. Alvarado, C. Odone, F. Maturana y D. Fiore (Eds.), *FUEGUINOS. Fotografías siglo XIX y XX. Imágenes e imaginarios del fin del mundo* (pp. 21-36). Santiago de Chile: Pehuén Editores.
- Anderson, B.** (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, R.** (2009). *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.
- Beverly, J.** (1993). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima-Pittsburgh: Latinoamericana Editores.
- Burke P.** (2005). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Canclini, A.** (1951). *Hasta lo último de la tierra. Allen Gardiner y las misiones en Patagonia*. Buenos Aires: Editorial "La Aurora".
- Carrasco, I.** (2002). Interdisciplinariedad, interculturalidad y canon en la poesía chilena e hispanoamericana actual. *Estudios Filológicos*, (37), 199-210.
- Chapman, A.** (2005). *LOM, AMOR Y VENGANZA. Mitos de los yámana de Tierra del Fuego*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Delrío, W.** (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación del indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Foucault, M.** (2008). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gusinde, M.** (1986). *Los indios de Tierra del Fuego. Los yámana Tomo II, Vol. I*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Argentina.

- Mignolo, W.** (1982). Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. En L. Madrigal (Coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana* Tomo I: *Época colonial* (pp. 57-116). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mignolo, W.** (2003). *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, S. A.
- Morales, L.** (2001). *La escritura de al lado. Géneros referenciales*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Nacuzzi, L.** (1992-1993). Nómades” versus “Sedentarios” en Patagonia (Siglos XVIII-XIX). *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, (14), 81-92.
- Nicoletti, A.** (1998). Conversión y civilización en las misiones salesianos de la Patagonia”. *Investigaciones y ensayos*, (48), 321-353.
- Nicoletti, A.** (2000). “El imaginario de la conversión en las misiones salesianas de la Patagonia. *ARCHIVUM*, (19), 247-264.
- Nómez, N.** (2009). Poesía chilena contemporánea: un recuento parcial heterogéneo. *Revista Nuestra América*, (7), 103-112.
- Odone, C. y Mege, P.** (2007). Imágenes misionales. Sueños y fotografías del extremo sur. Isla Dawson, Tierra del Fuego, 1889-1911. En M. Alvarado, C. Odone, F. Maturana y D. Fiore (Eds.), *FUEGUINOS. Fotografías siglo XIX y XX. Imágenes e imaginarios del fin del mundo* (pp. 37-48). Santiago de Chile: Pehuén Editores.
- Pérez, L.** (Noviembre, 2001). Hilando recuerdos... tejiendo memorias. El rol de la memoria en comunidades indígenas rurales. En *Actas del IV Congreso de Historia Social y Política de la Patagonia Argentino-Chilena. El Rescate de la Memoria en la Construcción de la Historia*. Conferencia llevada a cabo en el IV Congreso de Historia Social y Política de la Patagonia Argentino-Chilena. Trevelin: Secretaría de Cultura del Chubut.
- Štambuk, P.** (2004). *Lakutaia le kipa. ROSA YAGÁN. El último eslabón*. Santiago de Chile: Quebecor World Chile S. A.
- Štambuk, P.** (2010). *Patricia Štambuk*. Recuperado de <http://patriciastambuk.blogspot.com/>