septiembre, 2026

Asociación de Investigadores Museo de Historia Natural
Río Seco

Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio
Gobierno de Chile

El retorno de lo inolvidable

Ensayos críticos para un archivo del pueblo Kawésqar/Qawasqar

Nº 3

Entre los laberintos y el revés de las imágenes se navega con palabras a contrapelo de la Historia 5.

María Luisa Renchi Navarino —Descendiente Kawésqar 13.

Archivo Raúl de Baeremaecker 23.

Una ballena en el archivo 33.

Sobre ballenas 45.

Los sonidos del fin del mundo: memoria y patrimonio lingüistico 61

Sobre el imaginario Kawésqar: mito, historia, 81

Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio
Gobierno de Chile

Asociación de Investigadores Museo de Historia Natural Río Seco

Entre los laberintos y el revés de las imágenes se navega con palabras a contrapelo de la Historia



Es altisonante el título, lo sé. Pero ocurre que a estas alturas tengo y tenemos que decir, al menos los que nos encontramos reunidos aquí por esta articulación de palabras e imágenes, que la dimensión más fascinante e inquietante del pueblo Kawésqar, es una virtuosa condición-por o capacidad-de ser y estar escindido de la Historia. Al menos de la Historia entendida con "H", y para la que habría que añadir como campo o asunto circunscrito a la Cultura, entendida por supuesto con "C", tal como lo pensó Antonio Gramsci desde la cárcel.

De alguna manera, nuestro interés como museo por la Historia Natural, es ese momento esquivo en que de la fuga del tiempo, el proyecto de la Historia naufragó y naufraga intentando alcanzar, en el sentido de abordaje o captura, a la Naturaleza. Los fragmentos de historicidad del pueblo Kawésqar exhiben justamente eso, el anacronismo de un pedazo de mapa imposible de recomponer de acuerdo a la representación geográfica moderna. Quizás es el imaginario justo para un pueblo que hizo del nomadismo una forma de vida capaz de pensar el mundo a través del permanente movimiento marítimo, memorizando cada accidente del paisaje. En ese mundo, el territorio es una condición activa de la memoria y la memoria es ese despliegue geográfico, en que el accidente, lo interrumpido y el acontecimiento son rechazados y sustituidos por la continuidad del hilo del laberinto con el que se recorren los canales y fiordos sabiendo siempre cual es el próximo punto, el próximo destino en la navegación. Queda mucho por teorizar sobre esta condición, a veces involuntaria, a veces claramente acto político de resistencia. Hace poco, en una nueva visita a Gabriela Paterito en su casa de Puerto Natales, en la cual con su sobresaliente sentido del humor le remarcó al joven lingüista Patricio Rodríguez su incapacidad para formular preguntas seguido de pedirnos que le trajéramos por favor una varilla ante la incomodidad del científico inexperto, ya retomando su seriedad monolítica señaló ante la lista léxica aplicada: "¿Patrón? ¿Jefe? Kawésqar no tiene eso, nosotros nunca tenemos eso". Quiero ser enfático, lo que nos estaba señalando Gabriela es que en esa maravillosa lengua que fonológicamente distingue entre los duros sonidos glotalizados y la suavidad de los no glotalizados, sonidos succionados, y capaz de crear neologismos como sufijos instrumentalizadores que van incorporando a su mundo los nuevos objetos sobre los cuales se va

transformando su experiencia, es que no existe en su vocabulario, ni existe tampoco la voluntad de incorporación de ese concepto, lo que sin duda desafía con toda certeza algo de mayor escala y dimensión, la idea de negación de la propiedad, lo que por razones obvias, hoy resultaría paradójico asimilar al concepto de libertad.

Es ya bastante conocido –lo hemos contado y puesto por escrito muchas veces–, que desde el Museo de Historia Natural Río Seco, ingresamos al mundo Kawésqar a través de los aspectos culturales e históricos que dicen relación con las ballenas. De las ballenas en general, pero de las ballenas que frecuentan el estrecho de Magallanes, en particular. Nuestra primera cita, por llamarlo de alguna manera, fue a través de nuestro amigo e investigador del mundo Kawésqar, el fotógrafo-etnógrafo Leopoldo "Polo" Pizarro, quien nos puso en contacto con el filólogo y etnolingüista Oscar Aguilera Faúndez y el antropólogo José Tonko Paterito, hijo de Gabriela, en una primera visita al museo durante el invierno del 2017. Ya en el 2018, en una nueva instancia, fuimos al museo y a nuestra casa de Río Seco, y con Gabriela estaba su último compañero, Raúl Edén Ulloa, quien forjó una amistad entrañable con "Polo". Fue en el mes de abril. En el museo, Raúl fabricó un arpón con un hueso de vaca mientras el resto se iba a esperarnos a nuestra casa. Hacía frío. Luego de hacer el arpón, Raúl me preguntó qué hacíamos con las baterías viejas, necesitaba una, no me acuerdo para qué. Rápidamente, "Coti" o Luis Cotidio Chard Delgado, nuestro MacGyver del museo, arregló para que se pudiera llevar una a Puerto Edén; era para un compresor de buceo muy posiblemente. Caminamos por la costanera de Río Seco. Raúl distinguió dos patos quetros en el camino que suelen estar siempre alrededor del antiguo muelle del ex frigorífico. Estaba contento. Había sido reconocido por el Sello de Artesanía Indígena justamente por haber rememorado una trampa para cazar lobos pero que al ser una miniatura, podía ser según él perfectamente empleada para quetros, hecha de junquillo, una especie de lazo múltiple que en kawésqar se denomina: Feiceqtal. (En mi afición a la cocina, que comparte una gran cantidad de similitudes con la preparación de colecciones osteológicas y la osteotecnia –de las cuales, diría, ambas me apasionan en partes equivalentes, me refiero a la cocina y la osteotecnia–, no me cabe duda que el quetro o pato vapor, es el auténtico manjar de los canales). En la casa nos esperaba un cordero en el horno. Me faltó decir que nos acompañaba también ese día mi hermano Benjamín, quien vigilaba el cordero y tenía la misión de hornear pan, y la fotógrafa y artista visual Francisca Montes, amiga de Aymara, amiga nuestra, compañera en todos estos años de museo.

La entrevista que realizamos antes de comer fue hecha con un nerviosismo que creo no haber experimentado nunca antes y nunca más. En parte, porque era un nerviosismo colectivo, por supuesto completamente ajeno a Gabriela, Raúl, Oscar y José. En el trabajo etnográfico es muy sabido que siempre ocurren inversiones que sólo aumentan la tensión del extrañamiento, la diferencia, y evidencian el ridículo de la ciencia con sus materiales y métodos. Éramos nosotros, claramente, los seres de ficción. Raúl partió contando su lugar de nacimiento. Gabriela le siguió. Narró extendida y extraordinariamente lo que luego de dos años supimos recién que se trataba del encuentro con una ballena varada, imágenes fragmentarias y fantasmagóricas de ese momento velado por el tabú y la niñez. Luego describió un encuentro con balleneros en los canales. Recientemente hemos encontrado lo que pareciera ser ese alucinante encuentro entre las dimensiones míticas y materiales inscritas en las ballenas sobre una serie de fotografías en blanco y negro del etnólogo y arqueólogo francés Joseph Emperaire en la Universidad de Nanterre, Francia, donde se encuentra fragmentado y desordenado gran parte del material que produjo en y a partir de sus expediciones a Patagonia y Tierra del Fuego entre 1946 hasta su trágica muerte en Río Verde, mientras excavaba en el sitio de Ponsomby el 12 de diciembre de 1958. Al matrimonio Laming-Emperaire le sobrevivió su única hija, Laure, una encantadora etnobotánica que realizó gran parte de su carrera en Amazonía y que además de investigadora, se comprometió políticamente con los pueblos indígenas, comunidades rurales y campesinas del Brasil y Latinoamérica, con las que compartió y co-investigó; lo hace en realidad hasta el día de hoy desde su condición emérita del IRD de la UMR PALOC (IRD-MNHN-SU). Es una mujer delgada, imponente, con un alto sentido de la moral y de una inteligencia evidentemente sobresaliente.

Este primer encuentro con Gabriela y Raúl, José y Oscar, fue decisivo. Escuchar, por supuesto sin entender más que la palabra apala (ballena), fue también determinante en cuanto experiencia estética. Sin exagerar, una dislocación sensible y temporal, una borrachera de los sentidos. Tendríamos que iniciar una investigación sobre el pueblo Kawésqar. Hicimos lo que se suele hacer. Comenzamos reuniendo fuentes, bibliografía, leyendo, escribiendo textos y postulando iniciativas a fondos concursables que nos permitieran realizar acciones de registro y documentación, tanto de las fuentes documentales o registros conocidos como en terreno. Queríamos saber más. Nos interesaba todo. Los últimos hablantes, las investigaciones científicas, los mitos, las tradiciones, las tensiones actuales con el Estado, los conflictos políticos, las historias familiares, todo. A partir de ahí, se estructuró este título operativo o dispositivo táctico, robo, por supuesto, a uno de los puntales de toda perspectiva teórica en las que convergen desde la crítica cultural, la política y la estética; Walter Benjamin. Está en El Narrador. Me refiero a la mágica y pertinente sentencia "El retorno de lo inolvidable". Este proyecto, permitió obtener recursos para documentar a narradores, artífices y activistas políticos del pueblo o del mundo Kawésqar. Lamentablemente, también en ese año ocurriría la pandemia. Muchos planes se malograron. El proyecto, en gran medida se truncó. Personas relevantes para la investigación, como Carmela López, fallecieron a causa del Covid-19. Raúl también se fue, aunque afectado por un cáncer en el 2022. Otras personas, por diversos motivos, declinaron participar. Entendemos y respetamos su decisión. También fueron los años convulsos del fallido proyecto constituyente, por lo que sumado a las tensiones entre comunidades, los anuncios de creación de áreas protegidas y el conflicto salmonero, no había mucho ánimo para sumarse a un proyecto que pretendía ingenuamente activar la memoria de los nómadas del mar para depositarla en un museo.

A pesar de todas las dificultades, pudimos documentar entre otros, los testimonios de vida de la familia Oyarzún Caro y de Alfonso Cárcamo, cuya madre se dice habría nacido en Isla Dawson y dado a luz a la mayoría de sus hijos en los recovecos de esa isla cargada de dolores y violencias. Pudimos, junto con Alfonso, acceder también a las historias de vida de otros y otras artífices y activistas, como Felicia González Cárcamo y Patricia Messier Loncuante, con quienes trabajamos hasta la actualidad.

Con Cecilia Caro y Luis, o el "Chino" Oyarzún, sus hijos Javier, Sebastián y Ariel, nos une ya una profunda amistad, iniciada por los trabajos de montaje de la ballena sei instalada entre el 2018 y 2019 en el actual Pabellón de Grandes Cetáceos Anelio Aguayo Lobo. Fueron ellos los que advirtieron la dimensión no asumida por nosotros –nuevamente, investigadores ingenuos– de la Historia Natural en cuanto objeto multisignificante y alegórico del esqueleto que estábamos montando. No nos dábamos cuenta, que siendo la ballena un vehículo entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, entre los canales y el océano para los Kawésqar, la estábamos deteniendo en un ejercicio de monumentalización de su condición biológica, impidiéndole su viaje de transformación hacia la horizontalidad del animismo o a la radicalidad que sostienen los gestos que constituyen la dimensión material de la cultura, el devenir herramienta de caza, arpón, cuña o talismán a partir de una entidad animal. Por suerte, Aymara había creado un hermoso procedimiento de restauración que hacía de esta ballena una pieza de ambivalencia entre la ciencia y la estética, entre la lógica y la magia. Se daba paso así a un rito íntimo que legitimaba el montaje y trazaba trayectorias imaginarias dignas de una sobrevida para el gran esqueleto marcadas por su singularidad.

Antes de seguir con los valiosos encuentros con personas que se autoperciben y reconocen como Kawésqar, la figura del Médico Veterinario autpercibido como "Oceanólogo", Anelio Aguayo Lobo, quien además es uno de los responsables de la creación de la carrera de Biología Marina en nuestro país y socio fundador del museo, en una serie prolífica de conversaciones que hemos sostenido



con los años, nos ha indicado que su trayectoria, la ballena y los Kawésqar, guardan el secreto de una notable relación.

Puerto Edén, enero de 1973. El profesor Aguayo se encuentra realizando un censo de lobos marinos para otorgar una cuota de caza de subsistencia sobre la base de evidencia científica para la población indígena de la Patagonia Occidental, entiéndase, los indígenas Kawésqar, todavía conocidos como Alakalufes o Alacalufes en aquel tiempo. Aquella política, era parte del gran y complejo proyecto de creación del Ministerio del Mar, iniciativa gubernamental de de la Unidad Popular que buscaba desarrollar integralmente el territorio marítimo chileno fortaleciendo la industria pesquera con participación del Estado, incentivando la investigación científica del mismo a través del IFOP y las Universidades, creando infraestructura portuaria y garantizando la soberanía y conectividad de Chile tricontinental, sobre todo en espacios desfavorecidos por su lejanía y desconexión. En eso se encontraba Anelio Aguayo con base en Puerto Edén a la llegada de la famosa expedición del oceanógrafo y divulgador francés Jaques Cousteau. Cousteau había contactado meses antes a Christos Clairis Vasiliadis, un lingüista greco francés que por circunstancias casi azarosas, se encontraba estudiando la lengua kawésqar desde enero del ´71 (para él, el qawasqar). Más allá de todos los detalles en este asunto, resulta que en uno de los días del programa de la expedición, en que el profesor Aguayo pudo probar todos los "juguetes" de Cousteau para sumergirse debajo del agua y observar la biología, comportamiento y ecología de los lobos como nunca había hecho, en su medio, bajo el mar, resulta que el hijo del matrimonio Cousteau, no había llegado al punto donde debía ser recogido por la Calipso luego de atravesar a pie un islote del archipiélago cercano al faro San Pedro. Y pasaron las horas, un día entero, y nada. Madame Cousteau se puso nerviosa. Nada. Recorriendo fiordos y canales incansablemente, simplemente no lo podían encontrar. Fue entonces que Anelio dio con una solución. Había que cambiar al capitán por alguien familiarizado con esa laberíntica geografía. Pero las reglas en el mar no funcionan así. No se cambia de capitán, menos cuando se trata de sustituirlo por un indígena. El candidato de Anelio era José Miguel Tonko Wide, compañero de Gabriela Paterito, informante clave para los estudios lingüísticos de Clairis, quien hablaba bien el castellano, había trabajado en la mina de caliza de la CAP en Guarello, y además era un respetado cazador por su propio pueblo y los mismos aviodores. Un conocedor de cada rincón de estos archipiélagos, le dijo Anelio Aguayo a Madame Cousteau cuando la llamó sigilosamente aparte, quien a esas alturas ya sollozaba de la desesperación. Madame dio la orden. El capitán y Cousteau acataron como buenos marineros obedientes. Pero faltaba una negociación. Faltaba que José Tonko aceptara la proposición de Anelio. Ya se habían hecho amigos. José se negó. No le interesaba para nada salvar a un jovencito francés perdido en los canales, que se las arreglen solos, le dijo a Anelio. Mira hueón, le dijo el profesor Aguayo a su amigo –para él– Alakalufe, tenemos la posibilidad aquí de cagarnos a estos franceses que se creen que saben y no saben nada, tú tienes la posibilidad, nosotros, no como franceses, tú alakalufe, yo chileno, de pilotearles su barco y encontrarles a su hijo a estos tipos que se creen mejores que tú y que yo. José aceptó si el capitán y todos salían del puente de mando de la Calipso, quedando Anelio al timón y él de guía, de radar, pero con todos los instrumentos desconectados y sin intercambio radial con el resto de la tripulación. El capitán estaba furioso. Cousteau no lo podía creer. Madame solo con una mirada y un gesto, les hizo acatar. Abandonaron así todos el puente, entre una serie de bufidos, sacudidas de brazos y todo tipo de gestos de desaprobación. Madame miró a los nuevos capitanes. ¿Lo van a encontrar? Lo intentaremos, señora, dijo Anelio. Tonko la miró fijamente. No dijo nada. Madame Cousteau salió del puente cerrando la puerta de la cabina. Fue así como José Miguel Tonko condujo a Anelio Aguayo por unos pasadizos entre islotes en que apenas cabía la Calipso milimétricamente, navegando por atajos irreconocibles salvo a pocos metros. Yo pensé que hundíamos el barco, en serio, nos contó Anelio. Pero resulta que en máximo dos horas, habían encontrado a Phillippe Cousteau. La tripulación ovacionó a José y al profesor Aguayo por su generosidad, arrojo, valentía y conocimiento, financiando luego el viaje directo a Santiago en el helicóptero de la expedición para el profesor y un pasaje y estadía a Santiago y la V región para José Tonko, oportunidad en la que estuvo bajo el cuidado de Christos Clairis y el Instituto de Lenguas Indígenas de la Universidad Católica de Valparaíso por casi un mes.

Hay muchísimas historias de todo tipo que componen el mundo Kawésqar. Pero no se trata realmente de una Historia. Son fragmentos que componen algo así como un archipiélago de la memoria, que es a su vez siempre afectado por la fuerza transformadora del mar, la marea, la corriente, una memoria compuesta de grietas, modelada por la erosión de las fuerzas mareomotrices y el viento y los glaciares sobre las rocas, escenario en el que conviven todos los tiempos.

En el 2021, fue la primera vez que conocimos a Francisco Arroyo Edén, a Juan Nelson Edén Ulloa, más conocido como "Cui cui", y a María Luisa Renchi Navarino. Fuimos con Gabriela Garrido a encontrarles en Puerto Natales. Gabriela arregló con una amiga, un espacio cómodo a la salida de Natales hacia el Seno Obstrucción. Fue ahí que Francisco contó el "cuento de la ballena", aquel que hoy forma parte de la exhibición "El retorno de lo inolvidable / Archivo Kawésqar" y de la que esta publicación digital es por supuesto tributaria. Quizás debí comenzar por ahí. Pero decidí hacerlo por el principio y luego enredarme, más o menos como ocurrió. Rápidamente, nos dimos cuenta, aunque ya lo sabíamos por las conversaciones y los trabajos de los profesores Aguilera y Tonko, que Francisco era una persona cuya memoria y conocimiento del mundo Kawésqar era superlativo. Heredero directo del arte de narrar a través de las enseñanzas de su padre Ernesto, de la transmisión oral de los mitos antiguos y testigo presencial del nomadismo moderno en torno a la caza de pieles finas, de la construcción de canoas, de la carpintería de rivera tradicional de Puerto Edén, de la confección de canastos y arpones, de la "miniaturización" de "su cultura hecha juguete" dicho por él mismo en una notable reflexión sobre las transformaciones de las formas de vida, fuimos una y otra vez a entrevistarlo. Con nosotros, digo, después de ese primer encuentro con Gabriela Garrido, en que siempre estuvimos Danilo Petrovich y yo. También pudimos realizar sesiones de documentación junto a los antropólogos Daniel González, Nasstasja Martin y André Menard; y estuvimos siempre asistidos por la ayuda en la interpretación de las preguntas desde la aguda y certera perspectiva de María Luisa Renchi, hija de padre y madre Kawésqar (Carlos Renchi Sotomayor y Celia Navarino), quien nos consta se preocupó atentamente de la salud y situación de Francisco hasta el final, junto con su familia por cierto, cosa que no hizo el Estado de Chile a pesar de haber reconocido a Francisco bajo la paradójica categoría de Tesoro Humano Vivo, un reconocimiento que en términos prácticos no sirve para nada más que señalar la vulnerabilidad en la que viven las personas y comunidades que encarnan la dramática homogenización de las diversidades culturales y la desaparición silenciosa de las diferencias bajo la forma sínica e hipócrita del mercado de los bienes culturales y el espectáculo del patrimonio. Este asunto, me permito decirlo con basto conocimiento de causa, se extiende desde las políticas culturales del Estado (no todas) hasta el extractivismo en todas sus formas, incluyendo la ciencia y la investigación (tampoco toda), junto con el gran negocio de la conservación ecológica financiado alegremente por la especulación financiera; salvo, por supuesto, valiosas excepciones, pero que no tienen la fuerza suficiente como para garantizar el acceso a las condiciones básicas de bienestar social en el complejo campo de la diversidad cultural.

Resulta difícil salirse del enojo y la frustración ante esta delicada realidad estructurada en condiciones de extrema vulnerabilidad. Aún así, todas las veces que compartimos con Francisco y a pesar de las inmensas barreras del lenguaje que nos separaba, siempre se condujo la conversación a través del humor y el absurdo de la intraductibilidad.

Un punto muy relevante en esta investigación, por cierto desde lo que podríamos llamar una cartografía de la memoria, se asienta sobre otra isla. Su nombre anuncia de golpe una importancia inusitada. Es Ancón Sin Salida. Por lo que sabemos, por lo que nos fue relatado por Amil, Luisa (Olga), Arnoldo,

encontrar. Fue entonces que Anelio dio con una solución. Había que cambiar al capitán por alguien familiarizado con esa laberíntica geografía. Pero las reglas en el mar no funcionan así. No se cambia de capitán, menos cuando se trata de sustituirlo por un indígena. El candidato de Anelio era José Miguel Tonko Wide, compañero de Gabriela Paterito, informante clave para los estudios lingüísticos de Clairis, quien hablaba bien el castellano, había trabajado en la mina de caliza de la CAP en Guarello, y además era un respetado cazador por su propio pueblo y los mismos aviodores. Un conocedor de cada rincón de estos archipiélagos, le dijo Anelio Aguayo a Madame Cousteau cuando la llamó sigilosamente aparte, quien a esas alturas ya sollozaba de la desesperación. Madame dio la orden. El capitán y Cousteau acataron como buenos marineros obedientes. Pero faltaba una negociación. Faltaba que José Tonko aceptara la proposición de Anelio. Ya se habían hecho amigos. José se negó. No le interesaba para nada salvar a un jovencito francés perdido en los canales, que se las arreglen solos, le dijo a Anelio. Mira hueón, le dijo el profesor Aguayo a su amigo –para él– Alakalufe, tenemos la posibilidad aquí de cagarnos a estos franceses que se creen que saben y no saben nada, tú tienes la posibilidad, nosotros, no como franceses, tú alakalufe, yo chileno, de pilotearles su barco y encontrarles a su hijo a estos tipos que se creen mejores que tú y que yo. José aceptó si el capitán y todos salían del puente de mando de la Calipso, quedando Anelio al timón y él de guía, de radar, pero con todos los instrumentos desconectados y sin intercambio radial con el resto de la tripulación. El capitán estaba furioso. Cousteau no lo podía creer. Madame solo con una mirada y un gesto, les hizo acatar. Abandonaron así todos el puente, entre una serie de bufidos, sacudidas de brazos y todo tipo de gestos de desaprobación. Madame miró a los nuevos capitanes. ¿Lo van a encontrar? Lo intentaremos, señora, dijo Anelio. Tonko la miró fijamente. No dijo nada. Madame Cousteau salió del puente cerrando la puerta de la cabina. Fue así como José Miguel Tonko condujo a Anelio Aguayo por unos pasadizos entre islotes en que apenas cabía la Calipso milimétricamente, navegando por atajos irreconocibles salvo a pocos metros. Yo pensé que hundíamos el barco, en serio, nos contó Anelio. Pero resulta que en máximo dos horas, habían encontrado a Phillippe Cousteau. La tripulación ovacionó a José y al profesor Aguayo por su generosidad, arrojo, valentía y conocimiento, financiando luego el viaje directo a Santiago en el helicóptero de la expedición para el profesor y un pasaje y estadía a Santiago y la V región para José Tonko, oportunidad en la que estuvo bajo el cuidado de Christos Clairis y el Instituto de Lenguas Indígenas de la Universidad Católica de Valparaíso por casi un mes.

Hay muchísimas historias de todo tipo que componen el mundo Kawésqar. Pero no se trata realmente de una Historia. Son fragmentos que componen algo así como un archipiélago de la memoria, que es a su vez siempre afectado por la fuerza transformadora del mar, la marea, la corriente, una memoria compuesta de grietas, modelada por la erosión de las fuerzas mareomotrices y el viento y los glaciares sobre las rocas, escenario en el que conviven todos los tiempos.

En el 2021, fue la primera vez que conocimos a Francisco Arroyo Edén, a Juan Nelson Edén Ulloa, más conocido como “Cui cui”, y a María Luisa Renchi Navarino. Fuimos con Gabriela Garrido a encontrarles en Puerto Natales. Gabriela arregló con una amiga, un espacio cómodo a la salida de Natales hacia el Seno Obstrucción. Fue ahí que Francisco contó el “cuento de la ballena”, aquel que hoy forma parte de la exhibición “El retorno de lo inolvidable / Archivo Kawésqar” y de la que esta publicación digital es por supuesto tributaria. Quizás debí comenzar por ahí. Pero decidí hacerlo por el principio y luego enredarme, más o menos como ocurrió. Rápidamente, nos dimos cuenta, aunque ya lo sabíamos por las conversaciones y los trabajos de los profesores Aguilera y Tonko, que Francisco era una persona cuya memoria y conocimiento del mundo Kawésqar era superlativo. Heredero directo del arte de narrar a través de las enseñanzas de su padre Ernesto, de la transmisión oral de los mitos antiguos y testigo presencial del nomadismo moderno en torno a la caza de pieles finas, de la construcción de canoas, de la carpintería de rivera tradicional de Puerto Edén, de la confección de Lamas. De todas y todos ellos hemos aprendido a escuchar y comprender sus legítimas posiciones, preocupaciones y reivindicaciones. Esperamos ser también una contribución a ellas.

Por último, ante todo lo dicho, lo inolvidable aquí es el hecho retornante de una activación de la memoria que resiste una y otra vez el olvido de la Historia, y aunque no podemos negar su condición fragmentaria, esa resistencia se convierte en la estructura de un pensamiento nómada que recorre desde los canales a los océanos reclamando su condición radicalmente diferente.





María Luisa Renchi Navarino

descendiente kawésqar

Este relato, aquí escrito, fue presentado en formato de audio en la inauguración de la exposición “El retorno de lo inolvidable / Archivo Kawésqar”, realizada los días 30 y 31 de mayo del 2026 en las instalaciones del Museo de Historia Natural Río Seco.

Como descendiente de familias vinculadas a los habitantes de Puerto Edén y perteneciendo a una generación nacida en 1976, hablo y escribo desde la memoria heredada por mis padres, a través de mis ascendientes y de las conversaciones cotidianas entre quienes hemos vivido experiencias semejantes en ese lugar. Hablo y escribo también, desde los relatos orales transmitidos durante el siglo XX, particularmente desde la primera mitad de 1900 y con mayor intensidad entre las décadas de 1950 y 1960.

Numerosas familias experimentaron un proceso de asentamiento forzado por estructuras políticas estatales de la época: escolarización obligatoria, evangelización desde instituciones externas, entre otros. Aquellos procesos no transformaron solamente la movilidad territorial y marítima, también alteraron y transformaron profundamente el núcleo elemental, identitario y medular de la familia. Numerosos niños, adolescentes y jóvenes fueron separados sin consentimiento y de manera traumática de sus circuitos territoriales, alejados de referencias ancestrales directas o insertos en contextos donde la lengua, la memoria oral y las formas tradicionales de transmisión intergeneracional quedaron debilitadas, interrumpidas o fragmentadas.

Muchos no alcanzaron a conocer plenamente a sus antepasados y ascendientes de la civilización marítima, formados en tiempos anteriores, en el pleno ejercicio tradicional del nomadismo archipelágico y oceánico. Los sobrevivientes fueron obligados a asentamientos forzados y controlados en Jetarkte, puerto estacional tradicional, uno de tantos que conocían a lo largo y ancho del territorio, y que los evangelizadores posteriormente nombraron Puerto Edén.

Las consecuencias de este desarraigo de la estructura vital, identitaria, marítima y territorial, que provocó el casi olvido y el estancamiento de la tradición de la lengua ancestral, no pertenecen únicamente al pasado. Continúan atravesando dimensiones emocionales, familiares, psicológicas y comunitarias de generaciones enteras. Y cuando



numerosas personas emprenden búsquedas sobre sus ascendientes, parentescos fragmentados, historias familiares interrumpidas, memorias dispersas o situaciones de adopciones irregulars, frecuentemente encuentran realidades incompletas, silencios y procesos burocráticos profundamente difíciles de componer por no tener las pruebas tangibles que exige el sistema jurídico, político e institucional. Esa es parte de la compleja tarea que nos toca vivir diariamente y asumir a muchas generaciones contemporáneas del siglo XXI: recopilar desde lo poco que heredamos, los elementos de lo que alguna vez fue una civilización sabia, organizada y estructurada.

Es el ímpetu de reconstruir desde fotografías antiguas, relatos parciales, archivos institucionales y conocimientos transmitidos por nuestros padres, abuelos y personas que interactuaron con nuestros ascendientes desde antes de 1960 y que cumplieron roles de voluntad y transmisión oral; me refiero a los de la generación de 1915 en adelante, los que nos apoyaron para unir y recomponer los lazos memoriales desde sus experiencias, emociones y recuerdos.

Hoy, la mayoría de ellos ya no están entre nosotros. A ellos les debemos el reforzamiento y la revitalización de nuestra conexión con nuestras familias y la tradición oral, el kawésqar, que nos transmitieron desde parte del territorio ancestral llamado hoy Puerto Edén. Debe recordarse además, que muchos de nuestros ascendientes provenían de sistemas culturales profundamente distintos al funcionamiento documental contemporáneo de archivos, videos, grabaciones y fotografías.

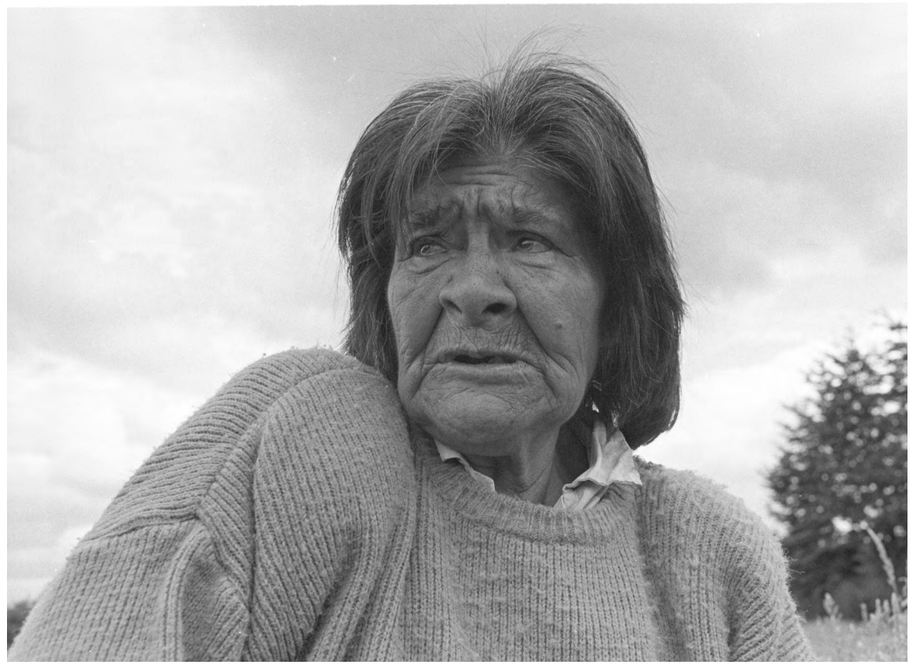
La tradición nuestra es de transmisión oral y así se mantenía organizada, instruyendo a las generaciones venideras. Por lo tanto, no existían escrituras o símbolos numéricos similares a los occidentales para registrar toda su sabiduría extensa de siglos de enseñanza y aprendizaje. A través de la tradición oral podían planificar y organizarse según ciclos climáticos, recursos naturales, navegación, mareas, estaciones, desplazamientos, observación ambiental y experiencia territorial vivida. Esos eran, si se quiere, sus símbolos gráficos impresos en una memoria común y colectiva, lo que anula la distancia entre la vista (la imagen), la palabra, los objetos y los elementos (plantas, animales, espíritus y accidentes geográficos).

Al llegar al período de 1960 en adelante, no sabían leer ni escribir, y en este contexto fueron utilizados para extracciones de sus conocimientos, que se convirtieron en colecciones de otras culturas, tanto nacionales como internacionales. Sus objetos culturales de navegación, como las canoas familiares, fueron arrancados de sus dueños y de su territorio en contextos de barreras lingüísticas y, por qué no mencionarlo, también de abuso de poder.

Así lo relataron quienes lo vivieron en carne propia. Ese contexto histórico merece ser analizado y concientizado con seriedad, sinceridad y profunda reflexión en estos procesos. Cuando actualmente se discuten archivos, registros, colecciones, embarcaciones tradicionales, objetos culturales o pertenencias vinculadas a la navegación, la subsistencia y la identidad, desde la reclamación de la restitución hacia las personas, familias y comunidades que los buscan y reclaman.

Para nosotros no se trata de categorías museográficas o arqueológicas. Como familias, son herramientas y construcciones que representan historias humanas, memorias familiares, tecnologías de vida, conocimientos marítimos y continuidades identitarias removidas de sus contextos originarios. Resulta legítimo preguntarse cuánto pudo haber quedado sin comprender cuando existían barreras lingüísticas profundas, diferencias culturales y relaciones marcadamente asimétricas entre quienes detentaban poder institucional y quienes se defendieron en su propia lengua ancestral sin ser jamás comprendidos.

Este relato va dirigido a los representantes de las instituciones estatales y privadas, a quienes lo quieran leer/oír para reflexionar con responsabilidad, ética y equidad, para que sepan que la



generación del siglo XXI sigue aprendiendo, revitalizando y siguiendo la huella de sus antepasados. A quienes están reclamando, por derecho propio e identitario, la restitución de sus ascendientes, herramientas, fotografías, cantos, relatos, embarcaciones y demás; a quienes no crecieron en sus territorios oyendo el kawésqar, a quienes heredaron silencios, a quienes debieron comenzar tarde. Me refiero aquí a una búsqueda que nunca debió interrumpirse. A quienes siguen buscando a sus familias, que los secuestraron y desaparecieron desde instituciones estatales y públicas, como el caso de mi abuela paterna, Rosa Sotomayor San Eduardo, a quien hicieron desaparecer en el año 1979 mientras estaba hospitalizada en el ex Hospital Regional de Magallanes. A pesar de ello, parte de un gran legado, en que transmitió sus enseñanzas a sus hijos y, desde ellos, a sus nietos, sobrevivientes de sus hermanos anteriores, que fallecieron en circunstancias adversas y trágicas, sigue viviendo. Y quien relata en este video y audio luego hecho texto, quiero dejar claro que no lo hace para conviertir la identidad kawésqar en una narrativa de discriminación.

Analicen antes a qué sobrevivieron cada uno de nuestros antepasados para que hoy estemos presentes. No permitan que las divisiones organizacionales, las disputas internas o las estructuras contemporáneas hagan olvidar aquello que compartimos: familias, territorios, memorias y una continuidad histórica mucho más antigua que nuestras diferencias actuales. Porque sostener una herencia ancestral en tiempos contemporáneos, constituye por sí mismo un trabajo complejo, reflexivo y profundamente valioso.

Y para cerrar este relato, quiero transmitirles que entre esas personas –las que comparten este trabajo de búsqueda y recomposición de la memoria–, ocupa un lugar profundamente significativo el abuelo Francisco Arroyo Edén, un kawésqar como yo, que en paz descanse. Su partida deja un vacío importante para muchas familias y descendientes. El abuelo Francisco, fue un gran testigo y relator de sus experiencias territoriales, marítimas y humanas, como integrante de una generación formada en tiempos ancestrales.

Para muchos de nosotros, especialmente quienes provenimos de familias originarias de Puerto Edén, su existencia fue fundamental en los procesos de reforzamiento, revitalización y continuidad identitaria. Personalmente, tuve la oportunidad de interactuar con él en Puerto Natales. Llegaba hablando y se iba hablando, como si existiera allí una enseñanza silenciosa, persistente y profundamente clara: no olvidar el lenguaje ancestral. Esa experiencia y esas enseñanzas permanecen en mi memoria y también en mi admiración por la capacidad humana de conservar, reconocer y comprender un lenguaje que escucharon nuestros padres, nuestros abuelos y tantas personas que tuvieron la transmisión oral, incluso en tiempos profundamente difíciles.





ARCHIVO

RAÚL DE BAEREMAECKER



Paola de Smet d’Olbecke /
Periodista cultural y fotógrafa

El día 28 de junio del 2026, en el contexto de la exposición “El retorno de lo inolvidable / Archivo Kawésqar” se montó un slide show de diapositivas del padre jesuita Raúl de Baeremacker heredadas a su sobrina Paola de Smet. A dicha sesión, acudieron comunidades y personas descendientes kawésqar que reconocieron familiares y dialogaron en torno a posibilidades de restitución de imágenes, cumpliendo uno de los principales anhelos de la muestra, la incorporación de estos archivos a la memoria viva de las distintas familias y comunidades que hoy componen el mundo kawésqar. Esta es la reflexión de Paola de Smet respecto de esas imágenes, su historicidad, vigencia y función actual.

Hace más de 20 años, un tío cura, muy cercano a mi familia por nuestras raíces belgas y por la vida compartida en la región de Aysén, en un acto de despojo jesuita y confianza, me heredó una caja con unas mil diapositivas y un cuaderno con sus apuntes. Era un personaje muy presente en las vacaciones por el sur, muy querido por mi familia y también por mí. Ya adulta lo fui conociendo más profundamente y dejé de asistir a sus misas durante los veranos, disfrutando más de compartir un mate al sol de la tarde, escuchando sus historias y conversando sobre noticias, geografía, lugares y costumbres de mundos que para mí eran inaccesibles.

Raúl de Baeremaecker Dethiou nació en 1920 en Quillota, en el seno de una familia belga profundamente católica. Su padre, administrador de una sección de la Hacienda Rupanco, falleció cuando Raúl tenía seis años. Entonces su madre, junto a sus siete hijos, decidió regresar a Bélgica. Los niños ingresaron a estudiar a un colegio jesuita en Bruselas, donde él conoció al padre Alberto Hurtado, quien terminaba sus estudios en la Universidad de Lovaina.





Eran tiempos de guerra en Europa, por lo que el hermano mayor decidió volver a Chile y, posteriormente, toda la familia hizo lo mismo. La madre consiguió una recomendación de Alberto Hurtado para ingresar a sus hijos al Colegio San Ignacio de Santiago, donde Raúl tuvo como compañeros a personajes como el "Sapo" Livingstone o Gabriel Valdés.

En junio de 1936, ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús en Chillán, iniciando así su formación jesuita. Más tarde viajó a Argentina y fue ordenado sacerdote allí en 1947.
Gran parte de su vida estuvo dedicada al trabajo misionero como jesuita en el sur de Chile, estableciendo su residencia en el Colegio San Javier de Puerto Montt desde 1948. Desde ahí recorrió gran parte del territorio, pero su lugar principal estuvo entre Puerto Montt, Chaitén, Chiloé, la península de Huequi, el archipiélago de las Guaitecas, Melinka, la pampa aysenina, el lago General Carrera, Campos de Hielo, Tortel, O'Higgins y Puerto Edén. De él escuché historias de lugares entonces desconocidos para mí: Repollal, Candelario Mancilla, el río Mayer, el cerro Risopatrón o el canal Messier.
Raúl fue, sobre todo, caminante y navegante. Recorrió localidades extremas a pie, a caballo, en bote a vela y a remo; hizo dedo con todos quienes pudo, incluso con avionetas.
"Si quepo, me suben al avión", me dijo una vez en la "cancha" de Chile Chico, mientras esperaba el vuelo del "Don Carlos" hacia Coyhaique para luego seguir a Chaitén.
Construyó capillas, gestionó permisos y ayudó a familias y pequeños pobladores a regularizar sus propiedades. Se sabía los nombres de todos. Conseguía recursos mediante contactos en Santiago, Puerto Montt o incluso en Japón para que pudieran instalar la antena de una radio, cambiar la lancha de una población en una isla, llevar agua potable a Melinka y Repollal después del terremoto del 60 o incluso apoyar acciones vinculadas a la soberanía de Chile en lugares remotos. Llevó sacramentos para "regularizar" matrimonios, bautizos, extremaunciones y otros ritos. Contaba aventuras, historias y leyendas como los pasos del pirata de Ñancupel...



Él mismo se definía como un raquero, porque recuperaba restos de naufragios que se topaba en los canales y que podían servir tanto como piezas para reparar un barco o un motor, como una campana de bronce para una futura capilla. Dentro de sus fotografías, existen imágenes de él con sus compañeros de bote, arriba del "Capitán Leonidas", rescatando objetos.

Entre las diapositivas que heredé, existen imágenes de lugares, personas, capillas, flora, fauna, montañas y canales de sitios como Repollal, Melinka, Ayacara, Pollo, Buill, Puerto Gala, Aguirre, isla Carlos, isla Ana, canal Messier, Madre de Dios, montañas de Exmouth, río Mayer, entre otros.

Aquí hice una pequeña selección en el marco de esta exposición, principalmente de aquello que reconozco de Puerto Edén, correspondiente sobre todo, al período entre 1965 y 1969.

Veremos parte de los recorridos en bote a vela de un viaje que realizó desde Melinka por las Guaitecas hasta Puerto Edén con dos amigos y tres perros. Aparecen la localidad de Puerto Edén y algunas de sus personas; también la construcción de la capilla, ubicada junto a la casona de la FACH.

Hay además imágenes reconocibles de 1969, cuando estaba a cargo de un grupo de geólogos japoneses y coincidió con el varamiento del Navarino, barco que realizaba el recorrido entre Puerto Montt y Punta Arenas.

Casualmente, ese año en el Navarino viajaba un grupo de jóvenes amigos desde Santiago... entre ellos estaba mi papá, que pololeaba con mi mamá. Esa historia yo la conocía por ellos, desde arriba del barco. Y las diapositivas del cura son desde abajo... porque se encontraron ahí. Como estuvieron mucho tiempo esperando el auxilio, llegaron personas de Edén a vender cholgas y artesanía, y mi mamá compró una canoa artesanal, que nos acompañó siempre en todas las mudanzas de casa. En 2006, mi pareja realizó una exposición sobre su viaje a Puerto Edén y mi mamá le regaló esa misma canoa, como un tesoro, durante la inauguración.

Esta selección de diapositivas es un reinicio del proceso de revisión, donde hay que cruzar las historias, los apuntes y el libro "Andanzas y Misiones" (1998), escrito por Raúl, con las imágenes.

Hace más de diez años había comenzado este trabajo y quedó guardado. Raul falleció en agosto de 2010, en Santiago.

A propósito del trabajo que están realizando aquí en el MHNRS, agradezco al equipo y la invitación de Aymara, de Tiziana, Danilo, Miguel, a participar y a pensar cómo podremos seguir trabajando estos archivos y dándolos a conocer porque, si bien tengo una relación afectiva con este material, siento que es algo más grande, algo que no me pertenece y ojalá, mucha gente pueda tener acceso.



UNA BALLENA EN EL ARCHIVO

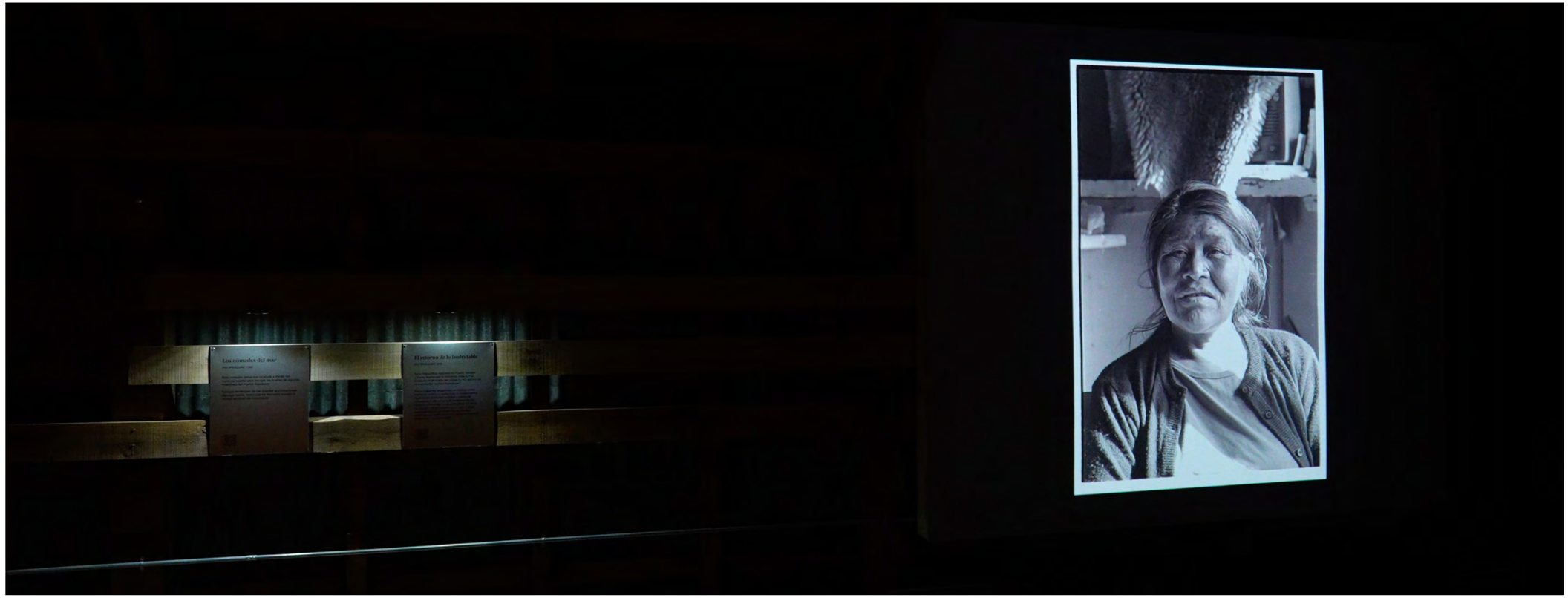


ALBERTO HARAMBOUR

Historiador / Universidad Austral de Chile

1. Una ballena sei navega por los aires colgante de las gruesas vigas grises del inmenso segundo piso de un viejo galpón de madera en el único frigorífico paralelo al Estrecho de Magallanes. Levantado al comenzar el siglo XX el mayor frigorífico de la Patagonia austral, entonces cuando corría agua por el Río Seco, The Río Seco Freezer Works, 12 kilómetros al norte de Punta Arenas. Cerrado en 1964 y desde entonces bodega o ruina, desde 2019 flamea en esa ballena y todo el Museo de Historia Natural que la rodea.

. 2. La ballena se cimbra y mueve la inmensa construcción cuando las rachas de viento se cuelan, olas en que se agita la ballena entera puro hueso a 40 o 50 metros del mar, a unos 10 metros de altura, en el aire de su mar ella descarnada, lavada, curada, transportada y re-construida, puro hueso alzada por las manos de gentes de distintos parajes (placas, tornillos y cables de acero, prótesis meticulosas de otros huesos) a los maderos que otras gentes llegadas de distintos parajes cargaron sobre sus hombros y levantaron allí.



3. Ese Museo es cosa sorprendente. No es frecuente. Visite Ud. Museos y, no es por comparar, pero los museos no suelen sorprender. Este Museo sorprende. Quizás la mejor experiencia en el Museo es observar a la gente que lo visita. Gente que se sorprende a una velocidad antigua, sorprendente.

4. Cuando entra el sol por las pocas ventanas el aire es luminoso y transparente. Las ventanas están tapiadas para ver los focos, los proyectores, las proyecciones en los telones, los telones de madera o foque flameante en que navega también una vieja película que sobre él se proyecta. También la oscuridad permite y leer los textos que por fin han aparecido en ese galpón que no tuvo hasta ahora etiquetas, fichas técnicas, indicaciones o referencias. Salvo las que indican que el galpón se llama Pabellón Grandes Cetáceos Anelio Aguayo y que adentro, delante de la ballena y dándole la espalda, está la Sala de Cine El techo de la ballena (nombre tomado de otra película absurda de Raúl Ruiz). Con las ventanas abiertas o cubiertas el museo es transparente: no escribe casi nada pero muestra explícito los trabajos que explican su existencia de más de 100 años.



5. El retorno de lo inolvidable / Archivo Kawésqar es el nombre de la exposición que se navega paralela al Estrecho. Está “conformada principalmente por documentos que el equipo de investigación del museo ha ido encontrando, recopilando y produciendo desde el año 2018”, motivados por “aprender y conocer más sobre la cultura kawésqar” a partir de la relación entre kawésqars y ballenas. El galpón-cine- pabellón-sala se emplaza en antiguo territorio aonikenk y kawésqar, después económicamente británico y últimamente chileno, allí se exponen registros producidos por la captura precaria de aspectos de la existencia indígena en un tiempo largo: desde que los extranjeros comenzaron a aparecerse por su aguas pero también de antes y durante: hay objetos rescatados por la arqueología, pedazos imaginados por la antropología, historias inventadas por la Ciencia y algunos hechos fechados por la Historia. Entre todo eso irrumpe el presente-futuro, visible en el herir colonial que todo lo cruza y en el continuar de la vida.

6. Las y los “kawésqars” están vivos. No se trata de “descendientes”, la forma más generosa en la miopía museográfica o historiográfica más extendida. Los kawésqar están, distintos a como fueron, lo que es propio de cualquier pueblo. Colgando la ballena, contemplados y contemplándose, trabajando, siempre.

7. La experiencia de visitar el Museo de Historia Natural es indescriptible, por plural: como museo íntimo la visita depende de la muestra, de los anfitriones el despliegue generoso, de la luz y el viento el movimiento de la ballena, de la hora y la ocasión, de la limitada calefacción la temperatura, de alguien hablando o la película corriendo las palabras. De la noche anterior y de la que viene. En ese material, en esa experiencia está la exposición del Archivo, cuyo montaje permite adivinar que lo que no expuesto es lo principal, en el sentido de sospechar que hay mucho más en ese archivo, que todo archivo es parcial, como la muestra y los formatos de muestra seleccionados por el equipo que lo ha creado y expuesto. Es un montaje imaginario, un rompecabezas, en ese sentido: su materialidad depende de los significados que



puedan construir quienes lo visitan más que de los cazadores de sombras y colores exhibidos. Lo que se exhibe es, también, la mirada de los mirones, que creyeron encontrar y no lograron capturar. De ese fracaso es la vida kawésqar que el Archivo deja a la imaginación, abre, aunque volcado sobre si, asumiendo lo inconmensurable de lo registrado como coartada para su propia escasez de palabras.

8. El Archivo Kawésqar es “una muestra”, al parecer, en algún lenguaje de las artes, y “un archivo”, a juzgar por su presentación, en el lenguaje de la modernidad: inscrito en el afán de la trascendencia, oculta tanto como muestra. La fe en la importancia de los documentos propia del progresismo aparece acá, incluso acá, en su acumulación y reemplazamiento. Curado por Danilo Petrovich y Miguel Cáceres y Aymara Zegers, es una acumulación que ha empezado a exhibirse según criterios de acumulación y exhibición no se explicitan.

9. Están voces kawésqar y muchas fotografías tomadas sobre los kawésqar, muchas películas filmadas sobre ellas y ellos, textos fugaces de extranjeros, que se proyectan sobre distintas superficies. No hay muchas claves para la esperanza en estos tiempos, pero al menos a mí me surge la duda: ¿para qué acumular lo acumulado, por qué exhibir lo que se exhibe? El nombre de la exhibición tiene dos partes, me faltó decir: “Archivo Kawésqar / El retorno de lo inolvidable”. Es un buen nombre. En tanto evoca, convoca. Me temo, sin embargo, que no haya nada inolvidable. Que el retorno requiere explicación. Que todo lo que allí hay ha sido conquistado al olvido y así retorna, por el trabajo de alguien, lo que podría ser eterno, lo demostradamente olvidable, lo que hemos olvidado.

10. En estos días de comienzos de septiembre del 2026, “Chile” reivindica su plena soberanía sobre el Estrecho de Magallanes y autoridades argentinas de distinta calaña y baja estofa sugieren alguna extraña soberanía en el área. Un empresario sionista compra acciones de la Falkland Island Company, que va para los 200 años como monopolista en las Malvinas.

11. Si convencer es inútil, explicitar es la consigna. Hay una ballena en la sala y sus responsables tienen que empezar a decirlo.

SOBRE BALLENAS

Traducción del kawésqar: José Tonko Paterito / antropólogo
Oscar Aguilera Faúndez / etnolingüista
Consultantes: Gabriela Paterito y Raúl Edén Ulloa





Esta entrevista tuvo lugar en el mes de abril del año 2018 en Río Seco y algunos detalles de la misma han sido descritos en la editorial de esta publicación. Entre corchetes se agregan palabras y frases necesarias para comprender el texto que no aparecen referidas en el texto en kawésqar. Lamentablemente, la transcripción de esta "entrevista / texto" se encuentra perdida entre los papeles y libretas de anotaciones a mano del profesor Aguilera, que falleciera en agosto del 2024. Se omiten diálogos y preguntas en español.

Raúl:

01. Me contaron que me mecieron en Kstaiqatáſ, eso es lo que me contaban.

02. Al crecer… yo no crecí allí,

03. solamente me contaba que nací allí y me hice adolescente al andar navegando por los canales,

04. allí solamente me mecieron.

05. Mi territorio, el lugar en donde nací se llama Čelwás-asé,

06. allí y cerca de allí no he estado ahora que estoy grande, por allí no he andado,

07. solamente lo nombraba, ese lugar no lo conozco,

08. me contaron que allí me mecieron,

09. después llegué a Edén, al lugar que se llama Jetárkte y allí me hice adulto, allí me hice sedentario y no voy a lugares lejanos.

10. Solamente estoy allí y al andar navegando allí me hice adulto.

Gabriela:

11. Yo nací en Hámmes-ærkiá-hanná-jennák, en Kčékar-akiá-jennák,

12. allí me mecieron y decían que ese era mi territorio y decían que era oriunda de ese lugar y de esa punta.

13. En esos lugares andaba navegando con mi mamá y con mi papá.

14. En esa punta, en esa punta me mecieron,

15. me llamo Harkuérkue-ak'iái-kte.

16. Hace tiempo con Oscar y Chójar

17. fondeamos en esa rada con la lancha de CONAF, es un lugar hermoso.





18. En época de primavera es bonito allí, en esa punta la gente iba a buscar huevos,

19. allí la gente iba a cazar pájaros que era nuestro alimento, en esa punta llegábamos navegando a remo en primavera, en temporada de huevos.

20. Ese es mi territorio y mi nombre también, el lugar en donde a uno lo han mecido [por primera vez] era el territorio de uno.

21. A esa punta la gente llegaba navegando a remo por ser un buen lugar de recolección [de huevos].

22. La gente navegaba en el territorio, incluso la gente que venía de otra parte,

23. los tawókser andaban por estos lados cuando ellos venían a este territorio, los de este lado se lamentaban por la intromisión de los tawókser.

24. Solamente las personas

25. que se encuentran en Jetárkte-kæs, esos eran sus territorios, las otras personas no deberían andar navegando remo por esos lugares.

26. Por la intromisión se lamentaban mucho por los lugares,

27. la gente siempre llegaba remando a esa punta,

28. los que decían que eran oriundos del lugar que andaban entonces, todos han muerto,

29. la única que queda soy yo, somos dos, no somos muchos.

30. Ahora [sin la presencia humana] es solamente un lugar cualquiera, antiguamente allí se acampaba en el campamento.

31. Con el tiempo ese campamento quedó cubierto por arbustos y actualmente ya no se ve.

32. Actualmente que ande navegando por allí, pues eso no ocurre,

33. siempre vivo allá en Edén y no voy lejos.

34. Antiguamente la gente andaba navegando y [ahora] los hombres blancos

35. los hombres blancos, los marinos nos prohíben, nos asustan por las informaciones que ellos nos entregan, por esa razón ya no vamos lejos y siempre estamos aquí

36. y andamos por aquí.

37. Me vine en una lancha, la embarcación de los blancos, y aquí estoy,

38. el hombre blanco me pregunta acerca de la ballena.

Gabriela:

39. La ballena, este que… la ballena…

40. allí en esa punta y en el canal de más arriba algunas veces llegaban ballenas muertas,

41. llegaban ballenas muertas a la costa, éstas ya estaban muertas y este suceso le daba alegría a la gente.

42. La carne de ballena es alimento, por esa razón las fileteaban y las dejaban en la embarcación,

43. esa era la única comida y la ballena muerta se dejaba.

44. En la época actual estamos comiendo comida de los blancos, en aquel tiempo no teníamos esa comida.

45. En el canal Aterrájes-atejána, allí había ballenas muertas,

46. después de haberlas fileteado las depositaban en la turbera,

47. la carne la depositaban en la turbera; para hundirlas más al fondo la pisoteaban. Después de haber depositado la carne en la turbera, zarpaban y de un momento a otro

48. al retornar al lugar, sacaban carne de la turbera y la comían.

49. La carne estaba fresca y estaba podrida, eso yo lo sé, por eso lo estoy contando.

50. La carne que pertenece al pecho de la ballena

51. la sacaban con hacha y poniéndola sobre unas ramas la cocinaban.

52. La carne de ballena yo la conozco, he aquí que lo estoy contando.

53. A ambos extremos clavaban dos varas y encima ponían la carne de ballena y la asaban.

54. Con un gran fuego asaban la carne de ballena y desde el interior se asaba y lo que se había chamuscado

55. lo remojaban en el mar, después lo sacaban raspándolo, lo chamuscado, quedando limpia y blanca y la comían.

56. La carne del pecho de la ballena es la que se comía, esa carne es la que se comía.

57. De la carne que corresponde a la parte de la espalda de la ballena sacaban filetes

58. y con brasas desparramadas la asaban también.

59. No la asaban bien, solamente la cocinaban semi-cocida.

60. Estando semi-cocida la repartían, no la comían solos,

61. era alimentos de toda esa gente, eran porciones pequeñas,

62. no era porciones grandes, le tenían mucho respeto a las ballenas muertas.

63. La porción que me correspondía a mí era muy pequeña, era una tajada muy pequeña y nada más.

64. No se podía comer mucho, no se podía comer mucho.

65. La persona que comía la carne de ballena no podía revelar la procedencia,

66. la procedencia de la ballena no se podía revelar su procedencia. “Si estás ensimismado en tus quehaceres cotidianos no olvides de no emitir juicios de su procedencia, de no reír y de no jugar”,

67. nos enseñaban y con esa prohibición nos asustaban.

68. La carne de ballena y el aceite de ballena no se podía manosear.

69. Cuando la carne de ballena se caía de las manos

70. decían que el individuo ha de ser olvidadizo y morir en poco tiempo, eso es lo que decían.

71. Es lo que enseñaban, es lo que contaban.

72. La ballena ahora yo la conozco,

73. [la grasa y la carne] la depositaban en la turbera, después zarpaban y de un momento a otro cuando retornaban remando al lugar

74. la buscaban, la tomaban; la carne la metían dentro de una bolsa de cochayuyo,

75. la metían dentro de una bolsa de cochayuyo y las comían acompañándola con mauchos, lapas y cholgas,

76. eso es lo que conozco y lo digo, lo narro.

77. Lo mismo ocurría con el hueso de la ballena, el hueso del costillar y el hueso de la mandíbula,

78. el hueso del hombro.

79. Con esos huesos se fabricaba la punta del arpón, la punta del arpón polidentado; los huesos los recogían y los embarcaban. Después de un momento a otro,

80. los huesos los embarcaban y siempre se encontraban allí.

81. Cuando había mal tiempo y ventarrón comenzaban a fabricar puntas de arpones y los guardaban,

82. las puntas de arpones recién fabricados las dejaban colgadas en el cielo raso de la vivienda,

83. y las dejaban que se secaran, eran puntas de arpones recién fabricadas.

84. Al ser recientemente fabricadas

85. no las usaban para cazar lobos comunes.

86. Las colgaban en el cielo raso y cuando estaban completamente secas las guardaban dentro de un canasto,

87. las guardaban en un canasto.

88. Las guardaban dentro del canasto y si había que utilizar una, la sacaban de allí o cuando la de arpón de destrozaba.

89. Lo que llamaban kstælhón al errar, la punta de arpón de golpeaba en las rocas y se destrozaba; en ese instante en forma rápida la reemplazaban por otra.

90. Las barbas de la ballena se utilizaban para hacer lazos corredizos que servían para cazar pájaros, las embarcaban en la canoa y allí permanecían,

91. las partían por la mitad hasta quedar pequeñas, las partían por la mitad.

92. Si el hilo de la barba de la ballena quedaba corto, lo alargaban,

93. este lazo corredizo servía para cazar pájaros, pues es lazo corredizo.

94. El lazo corredizo servía para cazar quetros,

95. si no tenían boqui.

96. Las barbas de ballena las dejaban en la canoa, partidas en mitades,

97. las partían por la mitad y una vez fabricado [el lazo corredizo]

98. y las guardaban dentro del canasto y de allí sacaban para utilizarlas.

99. Cuando las hebras del lazo corredizo estaban podridas

100. las reemplazaban por otras.

101. Los huesos de la ballena, todo eso era cosa de valor.

102. Cierto hueso de la quijada de la ballena no tenía valor, allí estaba y lo vi,

103. la quijada y el hueso de la nariz.

104. Con los huesos se fabricaban puntas de arpón polidentados y puntas de arpón normal, algunas las dejaban en la canoa totalmente fabricadas y después los secaban.

105. [La punta de arpón] se utilizaba para ir a cazar lobos al paraje de lobos.

106. Los huesos de la ballena eran cosa de valor, no los abandonaban

107. y estando cerca de los perros, ellos no los veían y así sucedía.

108. Lo que llaman K'el□l, es un territorio extraño en donde no varan ballenas, allí afuera de Natales no ocurre nada,

109. en cambio allá en el norte, allí varaban ballenas, eso es lo que digo, lo que cuento.

110. La carne del hombro [de la ballena] al ver que estaba podrida la fileteaban,

111. con hacha la partían por la mitad y partiéndola con hacha llegaban a obtener una gran cantidad de trozos de carne delgada, la dejaban amontonada [en el suelo], y sobre la fogata se ponían algunas ramas [y sobre ellas se ponían trozos de carne].

112. Teniendo ramas puestas sobre la fogata [con carne], se avivaba la fogata, se avivaba la fogata y con el calor se desprendía aceite, con el cual llenaban un recipiente también.

113. [La ballena] era comida y la comían junto con mauchos y cholgas.

114. [Al asar la carne sobre unas ramas] se desprendía aceite y gota tras gotas llenaban latas o conchas de locos, después perforaban uno de los tubos del cochayuyo y lo llenaban con aceite de [ballena] y lo repartían mutuamente a sus compañeros. Los repartían de una vivienda a la otra vivienda y viceversa. La gente antigua no tenía costumbre de comer alimentos solos.

115. [El aceite obtenido de la ballena] lo llamaban at'álas jewósqe [para acompañar mariscos], así lo llamaban.

116. Al llenar un recipiente gota a gota [con aceite de ballena] al enfriarse se asemejaba a manteca [de cerdo]. La grasa de cerdo se cocina, los blancos suelen cocinarla, de esa manera se obtenía el aceite de [ballena],

117. y se dejaba enfriar, luego lo vertían dentro del cochayuyo cuyo nombre es čark. La parte superior e inferior del tubo la sellaban con [junquillo]. Los recipientes tubulares [de cochayuyo] los tomaban, los desembarcaban y los repartían.

118. Yo no sé tanto sobre la ballena, he aquí lo poco que sé, apenas lo estoy contando. Es así como conozco sobre la ballena, eso es lo que digo, lo que cuento.

Gabriela:

119. La primera vez que vi una ballena varada fue en el canal Aterrájes-atejána, yo había salido de Ajérkæs.

120. Allí había ballenas varadas, habían varado recién, estaban vivas e intactas.

121. Cruzamos al frente y acampamos en la punta Akerworhák, que así la llamaban,

122. allí nos aprovisionábamos con algo [de carne de] la parte de la quijada [de la ballena], que ellos así la nombraban, la parte de c'áu, la parte de las aletas pectorales, la trozaban con hacha y después la llevábamos al campamento navegando a remo, allí la trozábamos en trozos pequeños.

123. Permanecimos en el campamento, en ese tiempo yo vi la carpa de la ballena en ese tiempo apareció el čeló.

124. Ese evento yo lo vi, por eso lo estoy contando.

125. Permanecimos harto tiempo en ese campamento,

126. allí estuvimos una o dos lunas, allí varaban ballenas, era extraño, allí varaban ballenas.

127. Una sola ballena...

128. de una sola ballenas fileteamos la carne, allí la asábamos, es decir no la asaban.

129. Permanecimos en esa punta, allí apareció un čeló.

130. Es una vivienda similar a la que visité algunas horas atrás, era similar a esa vivienda.



131. Esa vivienda estaba prohibido visitarla, tampoco se podía entablar una conversación normal, estando en ese lugar no se podía salir a navegar a los alrededores del campamento,

132. Existía un gran secretismo con respecto al lugar en donde se encontraba varada una ballena, pero además infundían miedo, no se podía andar en el lugar en donde estaba la ballena varada, allí no se podía jugar, ni tampoco se podía salir por nuestra cuenta en canoa al lugar de la ballena.

133. El lugar en donde llegaban ballenas varadas, ese lugar era extraño.

134. Los finados, mis finados familiares, en aquel tiempo mi finado abuelo estaba vivo, en este tiempo había gran cantidad de ballenas y desde que los finados murieron las ballenas han desaparecido.

135. Decían, contaban que los espíritus de las personas vivas mataban ballenas.

136. Cuando había gran cantidad de kawésqar vivos también había gran cantidad de ballenas.

137. Se contaba también que las orcas eran el espíritu de las personas vivas,

138. [las orcas] eran los espíritus de los niños y las personas adultas que allí andaban y que afortunadamente estaban sanos, intactos

139. entonces [las orcas] cazaban presas para los humanos, aquellas presas que usualmente cazaban siempre, que usualmente cazaban los humanos, decían que las habían cazado,

140. eran las ballenas que varaban en tierra. Cuando los kawésqar mueren, están a punto de desaparecer,



cuando mueren los antiguos kawésqar también la ballena desaparece.

141. Así, en este territorio no hay ballenas, por lo cual [sin ballenas] se ve como extraño.

142. Aquí en este lugar, sé perfectamente, y a través de las narraciones uno sabe, [que este sector es tierra de ballenas], he aquí que lo digo, lo cuento.

143. Mis familiares que ahora son finados, mis abuelos, y mi abuelo materno que en aquel tiempo estaban vivos

144. contaban, decían que sus espíritus mataban [animales] para que ellos pudieran comerlos,

145. es lo que contaban y los enseñaban [a los niños] a través de las explicaciones.

146. Por esa razón, acerca de las ballenas varadas era muy secreto, no se podía divulgar a mucha gente

Gabriela:

147. [Durante la ritualidad de la ballena] no se podía lanzar fuera de la vivienda las conchas de maucho y de cholgas,

148. por lo dicho antes, muchas ballenas se desplazaban por los canales y mucha de ellas varaban en gran cantidad.

149. Sin embargo, en la actualidad han desaparecido. He aquí que el hombre blanco pregunta a cerca de ella.

Raúl:

150. Los huesos de ballena… con los huesos de ballena yo fabricaba puntas de arpón, ahora no los fabrico,

151. pues no tengo huesos de ballena.

152. Acerca de eso lo expliqué en castellano, no conozco acerca de la ballena,

153. solo conozco los huesos y con ellos fabrico puntas de arpón.

Raúl:

154. Con las costillas se fabricaba solo puntas de arpón, también con los huesos del hombro

155. y con el hueso del costillar.

156. Lo mismo pasaba con aquello que llamaban huesos de la quijada, similar a ese tipo de hueso que se encuentran [allí en el galpón],

157. con ellos se fabricaban puntas de arpón y puntas de arpón polidentado.

158. Solo eso conozco acerca de la ballena y los huesos de la ballena-

Gabriela:

159. Los cazadores de ballena

160. fondearon en la bahía de Puerto Edén; eso lo sé perfectamente,

161. [ellos andaban] en busca de la ballena.

162. Yo veía ballena estando pequeña y sin tener el criterio formado.

163. Allí estaban los extranjeros,

164. en la actualidad los hombres blancos los llaman japoneses.

165. En el buque de marinos blancos, allí había muchos extranjeros, esos barcos estaban fondeados [en Edén].

166. En ese barco repartían carne de ballena solo a los aviadores,

167. [repartían] carne de ballena y agua.

168. [La gente del barco] repartía agua a los aviadores.

169. Los kawésqar, principalmente mis familiares, mi prima segunda por el lado de la línea materna, mi tío y mi finado abuelo materno

170. habían llegado al barco a pedir,

171. [los del barco] no les dieron nada,

172. solamente daban [carne] a los blancos, a sus congéneres,

173. repartían carne fileteada de t'ano, y del estómago [de la ballena].

174. En esos barcos que se encontraban fondeados no se veía andar ninguna persona, solo se veían los barcos.

175. Los barcos tenían carne y manteca de ballena.

176. Allí [los aviadores] se dieron cuenta [de que la carne de ballena era comestible]

177. y cuando varó una ballena en las cercanías [de Edén], en ese momento el finado C'áfpe, los aviadores

178. se hicieron de carne de ballena, luego la cocinaban y se cuenta que también la freían; en el caso de la grasa de ballena,

179. el aceite lo almacenaron en un tambor, antiguamente [los blancos] utilizaban el tambor de metal, ahora se ha convertido en plástico.

180. Ese dato lo habían obtenido de los balleneros que allí se encontraban fondeados con sus barcos; también los balleneros les habían regalado manteca de ballena y los [aviadores] se dieron cuenta de que el aceite se podía almacenar.

181. Allí los aviadores se enteraron de que el aceite de ballena servía para cocinar los alimentos, también se podía fabricar jabón para lavar ropa.

182. Yo conocí a los balleneros que se encontraban fondeados [en Edén]. Ellos venían del norte e iba con rumbo al sur,

183. venían cargados de carne de ballena.

184. La gente de nuestra canoa llegó [a un barco] esperando que les dieran algo, pero ellos no obtuvieron nada,

185. no obtuvieron nada, pues no les dieron ningún pedazo de carne.

186. Allí lo vi, eso es lo que cuento y cuando me preguntaron recordé y lo conté.

187. Ese evento lo vi y nunca lo había contado.

188. Allá en el territorio del norte, allá en las cercanías de la bahía Jatárkte, nuevamente ya no llegan a varar ballenas en ese territorio.

189. Antiguamente las ballenas andaban nadando y también andaba otro tipo de ballena,

190. era otro tipo similar a la ballena.

Raúl:

191. La punta de arpón polidentado, la punta del arpón polidentado se construía así no más,

192. la punta de arpón se construye con hacha, se labra [el hueso],

193. se construye en tamaño grande y pequeño.

194. Es lo que se contó, [una vez que se fabrica la punta de arpón] se cuelga para secarla,

195. no se utilizaba inmediatamente,

196. se ponía a secar [en el interior de la vivienda].

197. Si la punta de arpón no se ajustaba a la vara se desechaba, se botaba.

198. Todas las puntas de arpón fabricadas tenían que insertarlas en la vara y cuando la punta de arpón no se ajustaba a la vara...

199. En la actualidad ya no insertamos la punta de arpón en la vara.

200. Los huesos de la costilla...

201. La punta de arpón no se construye sin esmero, al labrar se labraba meticulosamente

202. y en la antigüedad para hermosearla se cepillaba con conchas de cholga,

203. hoy día utilizamos herramientas de los blancos y [en la antigüedad] no teníamos estas herramientas,

204. con conchas de cholga se cepillaba.

205. Así la hermoseaban [en la antigüedad]. En tiempos modernos yo fabricaba [puntas de arpón], pues ya lo he dejado de hacer.

206. Los huesos de la costilla, del hombro y de la quijada,

207. los llamaban huesos delanteros.

208. Hoy en día no las fabrico, no lo hago.

Raúl:

209. Con hacha se parten los huesos en varios pedazos pequeños, yo sé partir los huesos,

210. así se hace la punta del arpón.

211. Hoy tenemos herramienta de los blancos, [antes] no tenían estas herramientas solo se hacía con hacha,

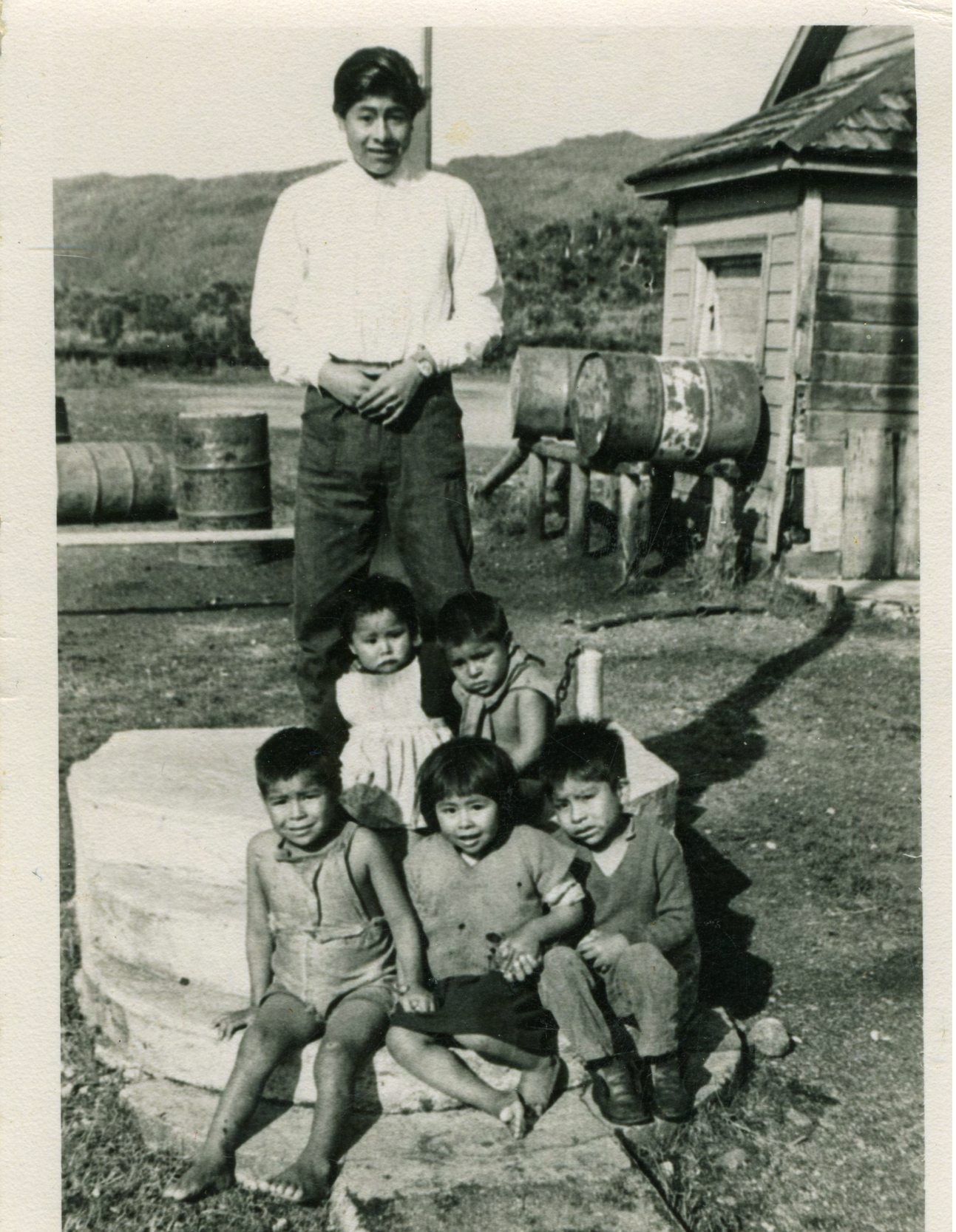
212. se labraba meticulosamente,

213. se labraba la punta del arpón.

214. Esta no se construía en forma rápida, se hacía de otra manera, se hacían los dientes

215. y después se afilaba este que... la punta.





LOS SONIDOS DEL FIN DEL MUNDO: MEMORIA Y PATRIMONIO LINGÜÍSTICO

Patricio Rodriguez

Linguista

INTRODUCCIÓN

La lengua kawésqar es una lengua aislada hablada en los fiordos de la Patagonia Chilena hablada por el pueblo kawésqar o qawasqhar, conocidos en el pasado como “alacalufes”. Su historia se remonta a 6000 años de antigüedad con desplazamientos poblacionales desde la Patagonia Occidental hacia la costa Pacífica (Zangrando, 2018: 65-68). Actualmente se considera como una sola lengua compuesta de dialectos distribuidos en una amplia zona geográfica que abarca desde el Golfo de Penas hasta el Estrecho de Magallanes. Sin embargo, investigadores como Viegas Barros (2005) consideran al kawésqar como un conjunto de lenguas ininteligibles entre sí poseedoras de una extensa historia de divergencia lingüística que se remontaría a 1,8 milenios. Cualquiera sea el caso, la variante lingüística mejor documentada y de la que aún quedan hablantes competentes es la septentrional, hablada en el asentamiento de Puerto Edén. Es en esta localidad donde durante los últimos setenta años diferentes investigadores chilenos y extranjeros realizaron documentación y estudios científicos de la lengua.

Según Viegas Barros (2005) la variante septentrional estaría constituida de dos dialectos propiamente tal, uno es el kawésqar, correspondiente a la variedad de la Isla Wellington (Puerto Edén), sobre la que se dispone de una mayor cantidad de datos, y el tawoqser, registrado en el Seno Otway y la península Muñoz Gamero. Otros autores como Clairis (1979) y Aguilera (1978) también se refieren a la existencia de variedades norte y sur, aunque discrepando en el estatus lingüístico que poseen.

La lengua kawésqar hablada en la península de Wellington está asociada particularmente a la población indígena agrupada en torno a Puerto Edén a partir de la promulgación de una ley de protección indígena dictada por Pedro Aguirre Cerda en 1940 que tenía como objetivo radicarlos en un asentamiento estable y llevarlos poco a poco a una vida más “civilizada”. Este grupo estaba compuesto de unas sesenta personas y fue puesto bajo protección de la Armada de Chile, de la cual recibían

todo tipo de donaciones y asistencia. El objetivo fue actuar frente a la rápida disminución de la población, sin embargo, hubo sujetos que se resistieron a esta convivencia. El caso más emblemático es el de Lautaro Edén, un joven kawésqar que a los diez años fue enviado a la Escuela de la Fuerza Aérea en Santiago donde recibió instrucción militar y técnica con el fin de que al arribar nuevamente a la comunidad se convirtiera en un líder que condujese a su pueblo en la "senda del progreso", sin embargo, al llegar deserta y se vuelve a la vida nómade navegando en los archipiélagos (Emperaire, 1963). Esta reticencia de algunos individuos de adaptarse a la vida occidental en gran medida fue decisiva para que el kawésqar cuente con hablantes competentes, aun cuando ninguna de las demás lenguas patagónicas los posee.

En la actualidad el habla kawésqar se restringe a personas pertenecientes a la Comunidad de Puerto Edén, algunos de los cuales emigraron a Puerto Natales luego de un proceso de entrega de viviendas por parte de la CONADI y la Gobernación de Última Esperanza. Entre ellos existen hablantes de primera y segunda generación. Los últimos han vivido un proceso de transmisión interrumpida de la lengua frente al español, lo cual provocó que actualmente solo personas de más de setenta años permanezcan como hablantes de primera generación. El cese de la transmisión intergeneracional se debe a que no existen ámbitos informales e íntimos de interacción lingüística como la familia y la comunidad (Fishman, 1991, p. 11). Siguiendo la clasificación de Flescher (1991) (de transmisión intergeneracional) podemos clasificar al kawésqar en nivel 2 dentro de una escala de 0 a 5 (Unesco Ad Hoc Expert Group, 2003, pp 7-8), es decir en severo peligro, pues la lengua solo es usada de manera fluida por los abuelos y aunque la generación de los padres puede comprenderla ya no la habla con sus hijos.

El kawésqar es una lengua con una serie de particularidades. Entre sus características más destacables está su naturaleza aglutinante y polisintética, la ausencia de artículos, marcas de género, de número y de concordancia entre sustantivos y verbos o adjetivos, además de su facilidad para incorporar préstamos extranjeros adaptando el léxico propio. (Aguilera, 1978).

La naturaleza aglutinante y polisintética es importante para comprender la lengua kawésqar, pues explica las complejas cualidades derivacionales y funcionales que hacen de la palabra una unidad mutable en cuanto a los significados, función y número de sus componentes.

Entre las particularidades propias del kawésqar está, además, la enorme cantidad de formas que tiene para decir "aquí", ya que el uso de este tipo de expresiones de lugar se basa en formas compuestas que contienen un centro deíctico como puede ser "yo" y un ítem que expresa las características topográficas del lugar como en æs-k´olaf ("yo" + "en esta playa" = "aquí") o en æs-kar ("yo" + "en esta isla, cerro o promontorio"). También destaca su capacidad para designar partes del cuerpo humano a partir de términos espaciales o geográficos, a diferencia de otras lenguas que normalmente lo hacen en sentido contrario. Ejemplos de ello son nóus-ksta = "canal o conducto de la nariz" (para "orificios nasales") o tæstqal = "bahía de los ojos" (para "cara").

Con respecto a la "intuición" del tiempo y sus expresiones para designarlo, Emperaire (1963, 138) sostiene que la división más elemental es la de día-noche. La división pasado-futuro tiende a ser menos marcada que en el español, por ejemplo el kawésqar posee una misma palabra para designar el día anterior o el día por venir: aswalek, al igual que para el día anterior al de ayer o al posterior al de mañana: tawasalek (Emperaire, 1963: 139- 140), lo cual da cuenta que pasado y futuro se unen en una misma unidad temporal y lingüística: "el día que no es hoy" (Clairis, 1985: 457-458).

Por otro lado, para cuantificar el tiempo existe un escaso número de expresiones debido a que la lengua solo numera hasta el tres, por lo que para señalar cantidades mayores se ocupa la palabra kotéjo (que puede traducirse como "de nuevo"). De esta manera, en la producción de oraciones temporales, el kawésqar utiliza una unidad numérica que va del uno al tres, seguida por una referencia al momento del día en el que se desarrolla, el cual puede ser aswál (día) o arkaksélas-kte (luna) (Aguilera, 1997: 294-297).

En este contexto de debilitamiento de la transmisión intergeneracional, las particularidades lingüísticas descritas adquieren especial relevancia, pues constituyen parte de un patrimonio vinculado con la memoria y la experiencia histórica del pueblo kawésqar. La reducción del número de hablantes no implica únicamente la disminución del uso de la lengua como medio de comunicación, sino también el riesgo de pérdida de formas particulares de expresar conocimientos sobre el espacio, el territorio y el tiempo.

A partir de esta problemática, el presente trabajo aborda el estado actual del patrimonio lingüístico kawésqar, las principales fuentes de documentación existentes y las posibilidades reales de generar espacios para la revitalización de la lengua, entendiendo al kawésqar como una lengua de herencia en la que, pese al cese de la transmisión intergeneracional, aún persisten hablantes con diferentes grados de competencia que desarrollan vínculos lingüísticos y culturales con otros miembros de su comunidad . Para ello, se examina la documentación de carácter pedagógico destinada a la enseñanza , y se analizarán los posibles lineamientos para eventuales proyectos de revitalización de la lengua Además, este trabajo busca abordar el alcance que tiene el patrimonio lingüístico como vehículo de la memoria a partir del análisis de las últimas experiencias de revitalización en torno al kawésqar y evaluando el caso de revitalización del wôpanâak, lengua perteneciente al pueblo wampanoag, como experiencia comparativa. Esto con el objeto de discutir el papel que la documentación lingüística puede desempeñar en procesos de recuperación y revitalización de lenguas severamente amenazadas como el kawésqar.

EL KAWÉSQAR COMO PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

Es imposible comprender del todo una cultura sin prestar atención a la lengua. En ella no solo se concentran reglas o clases de palabras sino toda la concepción de un pueblo. En ese sentido, un gran número de autores han abordado el profundo significado que el kawésqar otorga a los vientos, al fuego, al mar o a la vida vegetal. Esto no es de sorprender considerando que las lenguas funcionan como "diccionarios vivos" que preservan los nombres de los árboles, de la fauna y las tierras que sus pueblos han abandonado hace mucho tiempo" (Steiner, 1997:87).

El uso de la lengua como un repositorio de todo ese conocimiento sobre la naturaleza, las formas de relacionarse con ella y en general de la cosmovisión asociada a una tradición no es una concepción a todas luces difundida. Actualmente, la UNESCO considera la lengua como un vehículo fundamental de transmisión que sustenta todas las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial. (Nic Craith & Mcdermott, 2025). Según ambos autores, la UNESCO al enfatizar su rol como vehículo de transmisión no reconoce explícitamente la condición de la lengua como patrimonio inmaterial, es decir como un conocimiento cultural similar al ecológico o a la artesanía. Esta concepción de la lengua como vehículo es reafirmada en diferentes publicaciones de la UNESCO, donde se señala que: "In spoken or written form, or through gesture, languages are the vehicle of memories, traditions, knowledge and skills" (2006, p. 1), o que la lengua "is the principal vehicle through which such living heritage is kept alive" (2020).

La condición de la lengua como verdadero reservorio de conocimiento y prácticas asociadas a un pueblo es particularmente relevante en aquellas de transmisión oral como el kawésqar, más aún cuando el "vehículo" se encuentra detenido y ya no cumple su función original. Cuando esto ocurre, la documentación de topónimos, hidrónimos u otro tipo de palabras con especial valor para la cultura cobra una relevancia inusitada, pues por sí mismas preservan historias y conocimientos a los que ya no se puede acceder por ninguna otra vía, convirtiéndose en testimonios únicos e irrepetibles.

El acervo léxico o vocabulario constituye el principal depositario de las experiencias culturales de un determinado grupo etnolingüístico (Batibo, 2016: 135). Óscar Aguilera, lingüista chileno que desde los años setenta estudió y documentó la lengua, fue consciente de esa importancia desde el inicio de sus investigaciones, por ello en 1978 publicó un primer léxico obtenido de la aplicación de cuestionarios a



diferentes informantes de la comunidad de Puerto Edén. El léxico se constituyó como un diccionario mínimo clasificado conceptualmente en 42 apartados que van desde nombres de personas, grados de parentesco hasta saludos y actividades de trabajo (Aguilera, 1978: 48-50). Posteriormente, Aguilera publicó el Diccionario Conciso Español-kawésqar (2005) y, además, trabajó en un diccionario unidireccional que aún permanece inédito. Este corpus de naturaleza léxica constituye un testimonio único de la cultura y cosmovisión del pueblo kawésqar, pues se encuentra constituido por términos que requieren ser revisados de manera particular para así determinar en qué medida representan significados y prácticas asociadas al patrimonio cultural kawésqar. En ese sentido, este corpus de material léxico es una base material fundamental para acceder al patrimonio lingüístico kawésqar y requiere ser evaluada en profundidad no solo para fines investigativos sino también pedagógicos y de revitalización.

Para evaluar el grado de relevancia cultural de los términos asociados a la lengua y, con ello, su potencial como insumo para procesos de documentación y revitalización que pongan en valor el patrimonio lingüístico es preciso establecer una primera división de todo el material léxico en dos grandes grupos: un vocabulario básico y un vocabulario cultural. Podemos entender el primero como el acervo léxico común a todo lenguaje humano: partes del cuerpo, cualidades físicas, términos geográficos comunes o fenómenos naturales, es decir términos que no revelan mucha información sobre prácticas culturales de la comunidad lingüística (Batibo, 2016:135). Por otro lado, el vocabulario cultural es el acervo léxico que la comunidad desarrolla o adopta a través de diferentes experiencias culturales, como resultado de su interacción con el entorno físico y el mundo sobrenatural. Es decir, el vocabulario usado para denominar la topografía, la vegetación, la fauna o para abordar las condiciones socioeconómicas en las que participa el grupo como la pesca, la caza o la recolección (Batibo, 2016: 135).

Ambos tipos de vocabularios presentan distintos grados de estabilidad y variación léxica, lo que puede incidir en su grado de conservación y en la significancia que mantienen para los hablantes. Esta diferencia fue analizada por Tadmor et al. (2010: 232) a partir del análisis comparativo de préstamos léxicos en 41 lenguas. Sus resultados mostraron que los elementos culturales como las palabras relacionadas con la religión, la vestimenta, la vivienda y el derecho, presentan una mayor susceptibilidad al préstamo léxico, mientras que los significados relativamente libres de cultura, como los vinculados con la percepción sensorial, las relaciones espaciales y otras partes del cuerpo, presentan una menor probabilidad de ser tomadas en préstamos léxicos. Estas diferencias fueron confirmadas por Brown (2017), quien, a partir del análisis de los datos de Tadmor et al., encontró que el vocabulario básico en, en promedio, al menos cuatro veces menos susceptible de préstamo que el vocabulario cultural.

Desde esta perspectiva, el patrimonio lingüístico no se limita al conjunto de palabras que conserva una comunidad, sino que comprende también los distintos grados de continuidad o reemplazo que han experimentado sus elementos léxicos a través del tiempo, es decir la misma historia de la lengua. Esto es particularmente relevante para entender el patrimonio lingüístico no como un conjunto homogéneo en el que cada elemento posee un valor equivalente, sino como un repertorio estratificado, cuyos componentes presentan diferentes grados de vulnerabilidad frente al cambio lingüístico. En este sentido, el análisis de la estabilidad de los distintos componentes es clave para tomar decisiones dentro de cualquier proceso de documentación, difusión o revitalización de la lengua.

Establecer criterios de priorización es clave para resguardar principalmente aquel léxico expuesto a procesos de sustitución o pérdida al cesar la transmisión intergeneracional, de modo que los esfuerzos se concentren en aquellos elementos cuya desaparición implicaría una pérdida significativa para las comunidades y para sus prácticas culturales asociadas.

Los topónimos e hidrónimos destacan por ser unas de las manifestaciones culturalmente más relevantes del patrimonio lingüístico, pero con la particularidad de ser estables y conservar sus formas léxicas durante siglos, además pueden contener información valiosa cuando la lengua ya fue olvidada o reemplazada (Perono y Cavallaro, 2023: 23). Esta información permite una mejor comprensión del humor, el espíritu, el estilo de vida, el carácter y las actitudes de una localidad (Duckert, 1973: 153).

El registro de la toponimia e hidronimia kawésqar está reunido principalmente en cinco fuentes: La expresión del espacio en kawésqar (Aguilera, 1997), Escenario en los relatos de viaje kawésqar (Aguilera, 2008), Guía Etnográfica del Parque Bernardo Ohiggins (Aguilera y Tonko, 2011) y Habitar en el espacio y el lenguaje: el léxico de la geografía kawésqar (2016).

Para el kawésqar, la terminología geográfica es particularmente relevante pues es parte constitutiva de las expresiones deícticas de la lengua, de tal manera que incluso la posición de las personas o animales es precisada con abundante detalle. Según Aguilera (2016), los topónimos pueden clasificarse en dos tipos: Nombres que dicen relación con un accidente geográfico como tqal ‘bahía, caleta’ > Sepláutqal ‘bahía Liberta’ o con algún suceso sobrenatural del pasado como Kčé-kar-akiá-jennák “Punta palo podrido” (Aguilera, 2016: 89-90). Estos ejemplos ofrecen una panorámica sobre cómo este tipo de expresiones constituyen un registro de modos particulares de conceptualización y percepción del espacio y del tiempo.

La capacidad de los topónimos para conservar conocimientos sobre la historia y las prácticas de una comunidad reflejan su gran relevancia cultural. Sin embargo, su interés patrimonial no depende solo de la cantidad de información que contienen. También es pertinente considerar el comportamiento que poseen frente a la presión de otras lenguas. En este sentido, el concepto de estabilidad léxica (Lexical stability) permite caracterizar el grado en que los elementos lingüísticos resisten a procesos de cambio, préstamo o pérdida (Nichols, 2003, cit. En Dworkin, 2016). Ambas variables no necesariamente presentan un estado similar en el tiempo (lo cual es bastante evidente con los topónimos), por ejemplo, Aguilera (2016: 90) sostiene que la “mayoría de los nombres en kawésqar no se pueden traducir ya que su origen se remonta a un pasado remoto y nadie sabe qué significan ni porqué se llaman así”. Esto sugiere que si bien los topónimos presentan una alta estabilidad en tanto sus nombres se han conservado en el tiempo, no sucede lo mismo con los conocimientos o significados que aportan, pues muchas veces se vacían de contenido o este se vuelve inaccesible a los hablantes, lo que puede afectar su posibilidad de ser términos relevantes culturalmente.

Esta asimetría entre la estabilidad léxica de un término y su relevancia cultural ha sido descrita en diferentes lenguas. Por ejemplo, Bowern et al. (2014) comparando etimologías de nombres etnobiológicos en 130 idiomas de grupos recolectores-cazadores y cultivadores de Australia, Norteamérica y Amazonía observaron que bajo determinadas condiciones históricas y sociales la relevancia cultural puede favorecer la inestabilidad. Este patrón se observó en el contraste entre los elementos que son objeto de intercambio y los elementos sicotrópicos de carácter ritual, pues mientras el intercambio por sí solo no parece predisponer a los elementos léxicos a convertirse en préstamos, los segundos sí tenían una mayor probabilidad de ser tomados en préstamo e incorporar palabras de otra lengua.

Según Bowern et al (2014) si bien existe una relación entre la estabilidad de los términos etnobiológicos y su relevancia cultural, esta es bastante compleja ya que en algunos casos la relevancia cultural está vinculada a una mayor estabilidad. Este es el caso de los alimentos vinculados a la subsistencia, los cuales mostraron una mayor tendencia a conservarse como términos heredados. En otros casos, sin embargo, se relaciona con una menor estabilidad, como se observó en los elementos sicotrópicos, que presentaron una frecuencia más alta de préstamos. Esta complejidad explicaría, por ejemplo, que términos del vocabulario cultural como los topónimos presenten también una alta estabilidad léxica.

En el ámbito kawésqar los términos etnobiológicos sobre las plantas constituyen un “patrimonio científico y cultural invaluable, debido a que en gran medida son estas las responsables de haber garantizado su supervivencia a lo largo del tiempo en estas tierras australes” (Dominguez et al., 2010). En este sentido, este tipo de términos goza de una

gran relevancia cultural y, por lo demás, una relativa estabilidad léxica considerando el poco número de préstamos registrados en Domingues et. Aal (2010). Sin embargo, el hecho de que muchas de estas especies se hayan dejado de consumir o utilizar ha provocado que se esté perdiendo progresivamente el conocimiento. Dominguez et al. (2010) mencionan que los encuestados atribuyeron un uso medicinal a solo 13 % de los encuestados, lo que da cuenta de una pérdida de este conocimiento que se extiende desde los años 40 con la instalación de la base de la Fuerza Aérea en Puerto Edén, cuando comenzaron a recibir medicinas occidentales. Existen pocos registros etnobiológicos de la lengua kawésqar, el más representativo es Estudio etnobotánico de la Isla Kalau, territorio ancestral kawésqar, Región de Magallanes, Chile (Dominguez et al., 2010), sin embargo, aún existe presencia de actividades vinculadas al uso de plantas, como la artesanía en junquillo y de hablantes poseedores de este conocimiento, por lo que realizar este tipo de registros es urgente.

Tomando en consideración los resultados de las investigaciones presentadas, la relevancia cultural y la estabilidad léxica pueden ser consideradas como dimensiones independientes pero complementarias para establecer prioridades dentro del patrimonio lingüístico. Su consideración conjunta sirve como parámetro para tomar decisiones en torno a la puesta en valor de los vocabularios y registros, el rescate de actividades tradicionales vinculadas a la lengua y el territorio o incluso iniciativas de turismo cultural que contribuyan a la valorización y transmisión de esos conocimientos.

A partir de la consideración conjunta de estas dimensiones, es posible establecer una clasificación orientada a la priorización de elementos léxicos dentro del patrimonio lingüístico. Para ello, se propone establecer un cruce entre el grado de relevancia cultural con el grado de estabilidad léxica, de manera que las distintas combinaciones permitan establecer niveles de prioridad para su conservación y puesta en valor. La siguiente matriz sintetiza la propuesta:

	Alta relevancia cultural	**Baja relevancia cultural**
Alta estabilidad léxica	Prioridad alta	Prioridad baja
Baja estabilidad léxica	Prioridad muy alta	Prioridad media

Tabla 1. Elaboración propia a partir de los conceptos de *Cultural salience* y *Lexical stability* discutidos por Bowern (2014) y Dworkin (2016).

Para aplicar esta matriz, es necesario establecer indicadores que permitan determinar el nivel de los diferentes elementos del patrimonio lingüístico kawésqar. En primer lugar, la relevancia cultural puede estimarse considerando si el término está asociado con una práctica tradicional, si denomina un conocimiento especializado (caza, artesanía, etc.), si referencia un lugar significativo o una actividad tradicional. La estimación del grado de estabilidad léxica, por su parte, puede efectuarse considerando la presencia de préstamos o reemplazos, la permanencia de los términos a considerar en diferentes fuentes escritas u orales o su continuidad entre diferentes hablantes. Además, los resultados de Tadmor et al. (2010) proporcionan un referente para situar o contrastar cómo los elementos léxicos se organizan según su grado de estabilidad frente al contacto lingüístico

EL PATRIMONIO LINGÜÍSTICO KAWÉSQAR ANTE LA PÉRDIDA: SITUACIÓN ACTUAL, PROTECCIÓN Y PRIORIZACIÓN

Luego de una historia compleja, la situación actual de la cultura y la lengua kawésqar es alarmante. En los años sesenta del siglo pasado Emperaire (1963: 71) señalaba que “prácticamente la totalidad de sus miembros han abandonado la vida nómade y viven agrupados en torno a Puerto Edén, lugar al que fueron destinados luego de una ley de protección indígena”. Todo esto llevó a profundos cambios en su estilo de vida como la unión de mujeres con individuos foráneos, especialmente blancos o huilliches mestizos de Chiloé. O también el rol dominante de que asumió la mujer en la vida familiar, la marginación masculina en algunas etapas de la vida, la existencia de derechos y nuevas formas de propiedad





individual, el consumo de bebidas alcohólicas y el bilingüismo (Aguilera, 1978: 9).

Estos cambios fueron suscitados en buena medida por un deterioro en las relaciones entre grupos no autóctonos y la comunidad indígena. Aguilera (1978:24) señala los siguientes factores como determinantes para ello: la competencia comercial, la desconfianza hacia el indígena y la sensación de desplazamiento de la comunidad no autóctona. Por otro lado, Valencia (2016: 69) pone el foco en otro aspecto altamente conflictivo: la inexistencia de una política de protección a las minorías étnicas que deviene en la desaparición de sus lenguas. A esto se suma la sensación de que la Ley Indígena de 1992 no respondería a las formas de organización y a las necesidades del pueblo kawésqar, sino que estaría diseñada para las comunidades rurales, especialmente de índole mapuche (Aristegui et al., 2024).

Actualmente, el número de hablantes ronda la media decena entre hablantes nativos y de segunda lengua, mientras que el número de personas que se declaran pertenecientes a la etnia es de 3448 según el Censo de 2017. Estas personas se agrupan en diversas comunidades, algunas de las cuales han migrado a Puerto Natales, lo cual ha acentuado su asimilación cultural en tanto que se han incorporado a sectores carenciados como la pesca u otros empleos no calificados (Aguilera, 2013 cit. Por Aristegui et al. 2024).

Según Aristegui et al. (2024) el corte de la transmisión de la lengua se vincula a factores que han profundizado la asimilación cultural como la pérdida de espacios funcionales que generó el proceso de sedentarización, además de la castellanización, la escolarización forzada y la dispersión producto de la migración a las ciudades. Todo ello ha generado que actualmente cobren relevancia otros métodos de aprendizaje de la lengua y la cultura como los relatos orales, el uso de registros audiovisuales, la artesanía o prácticas vinculadas al conocimiento del territorio.

En Chile, la protección de lenguas indígenas se encuentra respaldada principalmente por la Ley N 19253, que reconoce a los pueblos originarios y establece la obligación del Estado de proteger y promover sus culturas. En particular, el artículo 28 contempla medidas orientadas al uso y la conservación de los idiomas indígenas, así como su enseñanza y difusión. De esto se deduce que las acciones de documentación, conservación y promoción del patrimonio lingüístico son coherentes con los objetivos establecidos en la legislación chilena.

En este sentido, el marco legal chileno se encuentra en sintonía con las condiciones que, según De Witte (2020) permitieron la revitalización exitosa de lenguas amenazadas o casi moribundas como el hawaiano, el maorí o el galés, es decir "la adopción de leyes que reconocen derechos jurídicos para utilizar esas lenguas e imponen obligaciones correspondientes a las autoridades públicas para emplearlas y garantizar su transmisión mediante la educación y los medios de comunicación" (De Witte, 2020: 373).

Sin embargo, la diferencia entre los marcos jurídicos y su implementación efectiva determina con frecuencia el éxito o el fracaso de la preservación de las lenguas en peligro. Para ello las comunidades son fundamentales en la medida que la protección jurídica responde a sus necesidades y las reconoce como custodias de su propio patrimonio lingüístico (Saliba, 2025: 262). Para cumplir este derecho al patrimonio lingüístico los estados necesitan una serie de disposiciones normativas generales, organismos públicos encargados de la planificación lingüística y mecanismos de financiamiento público que se destinen a actividades lingüísticas específicas, como la traducción de libros, la enseñanza especializada de lenguas y la producción en medios audiovisuales (De Witte, 2020: 375).

La preservación por su parte no es un proceso unidireccional, sino que se transforma en un activo para las comunidades. El fomento de la lengua puede convertirse en un componente esencial de una estrategia de desarrollo más amplia para las comunidades en la medida que sea reconocida como un recurso importante para la sostenibilidad local. De hecho, muchos de los conocimientos ordenados, clasificados y expresados en las lenguas locales, y combinados con prácticas tradicionales, suelen ser fundamentales para mantener relaciones sostenibles con la flora y fauna que favorezcan el bienestar colectivo (Olko, 2021: 142-143).

Dentro del entorno kawésqar, aún existen diferentes prácticas y espacios vinculados con la transmisión de la lengua. Entre ellas se encuentran prácticas culturales como la navegación en canoas, la artesanía en junquillo, que permiten transmitir conocimientos vinculados con la lengua. También se han generado espacios en los medios de comunicación como un programa de radio en la Universidad de Magallanes y otro en Radio Polar, orientados a la enseñanza y difusión de elementos de la lengua y la cultura (Aristegui et. al, 2024: 68-70). Además, el Museo de Río Seco ha hecho importantes encuentros con las comunidades destinados a poner en valor la lengua y el reencuentro con las prácticas culturales a través de exposiciones y conversatorios.

Sin embargo, la existencia de estos espacios y prácticas no aseguran por sí mismos la transmisión de los elementos más característicos del patrimonio lingüístico kawésqar. Tal como se mencionó anteriormente, esta debe constituirse como un proceso orientado por criterios que permitan priorizar aquellos elementos que posean mayor valor cultural y lingüístico para su conservación y promoción.

Los relatos orales son una fuente especialmente relevante para identificar aquellos elementos del patrimonio lingüístico que debieran recibir mayor prioridad. Este tipo de expresiones y su ejecución pública son las que "mejor contribuyen a salvaguardar una lengua, mas que los diccionarios, las gramáticas y las bases de datos" (UNESCO, s.f.). Esto se debe a su alta relevancia cultural ya que se constituyen como una práctica de la memoria que mantiene vivos los nexos históricos de una comunidad y tienen la función de articular la vida dentro de ella (Brito, 2012: 94).

Dentro de los relatos orales, Aguilera (2011) destaca las relaciones interpersonales y de parentesco como fundamentales para comprender los mensajes que transmiten. Esto debido a que las narraciones muchas veces contienen citas que no referencian a quien las emite, por lo que quien no tiene un conocimiento de estas relaciones difícilmente podrá entenderlas. Por ejemplo, en los relatos de viaje, quien toma las decisiones durante la navegación es el dueño de la embarcación, de tal modo que si en este tipo de relatos existe una cita sin referencia, quien habla es él. Asimismo, si el relato ocurre en la vivienda, la autoridad es la madre y por tanto es ella quién habla (Aguilera, 2011: 133).

Las referencias a personas en los relatos kawésqar, además, son tan difusas que incluso las mismas relaciones de parentesco presentan diferentes tipos de identificadores. Por ejemplo, para hablar de la misma mujer un relato kawésqar la identifica como "la difunta mamá de Petéyen" y como "la finada abuela de Patricia" (Aguilera, 2011: 134). Esto convierte a las expresiones vinculadas con el parentesco como de muy alta relevancia cultural pues son fundamentales para lograr una comprensión mínima de las expresiones más características de la lengua. Además, este tipo de expresiones puede presentar una menor estabilidad léxica cuando las nuevas generaciones dejan de compartir las referencias necesarias para su interpretación. Todo esto pone a este tipo de expresiones dentro de las más prioritarias en cualquier proceso de rescate de la lengua.

Por otro lado, los topónimos, hidrónimos y nombres vinculados a la Reserva Nacional Bernardo Ohiggins y los territorios aledaños también constituyen fuentes de alta relevancia pues constituyen uno de los escenarios típicos en los relatos de viaje y referencian los puntos de partida, puntos intermedios y los puntos de llegada donde se desarrollan. Estos términos dan cuenta de "descripciones complejas del paisaje, necesarias para determinar la posición del hablante, otras personas, animales u objetos en un territorio cuyo paisaje, el de la Patagonia austral, en sí es complejo" (Aguilera, 2016: 85). Es decir que son expresiones fundamentales para entender las dinámicas narradas en este tipo de relatos y su relación con el espacio.

Es importante destacar que para el kawésqar la dimensión espacial es de gran importancia cultural y por ello ofrece abundantes descripciones del escenario que concentran gran parte de su patrimonio lingüístico. Grimes (1984, cit. Por Aguilera, 2008: 51) señala que esto ocurre "en sociedades en las cuales el medio ambiente físico es bien conocido y la mayoría de las acciones referidas ocurren dentro de él". Esto explicaría porqué dentro de los relatos también existan numerosas referencias a tipos de lugares relacionados con las prácticas de



sobrevivencia más relevantes para la cultura. Aguilera (2008:66) los resume en tres grandes sitios: campamento, sitio de caza, pesca y recolección (roquerío, alero, etc.) y accidente geográfico (canal, bahía, playa, etc.). Este tipo de elementos presentes en la lengua es también prioritario porque permite acceder al conocimiento de técnicas de navegación, de caza, construcción temporal y todo lo perteneciente a la cultura material kawésqar (Aguilera, 2008: 50).

Considerando los aspectos previamente descritos, resulta fundamental rescatar y poner en valor aquellos elementos del léxico kawésqar que permiten acceder a información cultural relevante contenida en los relatos orales, en cuanto estos constituyen una de las principales vías de transmisión de conocimientos sobre las formas de vida kawésqar. Para ello adquieren especial relevancia los términos asociados a las relaciones de parentesco, los hidrónimos y topónimos, las denominaciones de tipos de lugares y aquellos vinculados con prácticas tradicionales relacionadas con la flora y la fauna (abordado en el capítulo anterior). El estudio, conservación y promoción de estos elementos resulta vital para acceder al patrimonio lingüístico kawésqar.

PATRIMONIO LINGÜÍSTICO KAWÉSQAR Y REVITALIZACIÓN: EXPERIENCIAS PREVIAS Y PERSPECTIVAS DE FUTURO.

Como punto de partida al hablar de "revitalización" es preciso señalar que siempre esta tiene una naturaleza utópica o ficticia. Es un término que se ha aplicado a una gran variedad de situaciones que difieren entre sí y que van desde escenarios en los que solo quedan unos pocos hablantes hasta otros donde la lengua es hablada por comunidades numerosas (Flores Farfán y Olko, 2021: 85-86). Por lo demás, los intentos de revitalización no solo se diferencian en el número de hablantes de las lenguas en los que se han llevado a cabo sino también en las ideologías lingüísticas de quienes las hablan, por lo que esta profunda heterogeneidad de escenarios contribuye irremediablemente a que cualquier marco teórico se vea enfrentado a la realidad de la lengua, la cual muchas veces es más compleja de lo que inicialmente podría suponerse.

Es por ello que cualquier proyecto de revitalización debe considerar las condiciones y la situación específica de la comunidad en cuestión junto con las motivaciones, ideologías y políticas internas de sus miembros (Flores Farfan y Olko, 2021: 87). En ese sentido, cabe destacar el concepto de "clarificación ideológica" (ideological clarification), el cual es utilizado por Fishman (1991, cit por Sallabank, 2026) y se relaciona con el paso previo donde la comunidad se reúne para aclarar y definir sus objetivos, antes de iniciar o participar en actividades de revitalización. Según Sllabank (2026) la clarificación ideológica debería incluir las respuestas a preguntas como ¿Por qué es deseable la revitalización lingüística?, ¿Para quién es? o ¿Cómo llevarla a cabo? Este paso sería fundamental porque "la planificación y evaluación de los programas lingüísticos podría ampliar su alcance para incluir explícitamente el fortalecimiento de las comunidades y la promoción del compromiso" (Witshire et al. 2024 cit. Por Sillbank, 2026). Si bien es cierto, no es un paso que tiende a aplicarse considerando que las comunidades muchas veces son muy heterogéneas y el alcance de las actividades de revitalización tiende a ser acotado, la realidad de las lenguas del extremo sur chileno eventualmente permitiría un ejercicio de clarificación lingüística considerando que las comunidades son pequeñas y el número de espacios de revitalización es muy reducido.

Dentro del ámbito kawésqar los esfuerzos de revitalización del kawésqar tienen antecedentes al menos desde la década de 1970 con el trabajo de documentación y elaboración de materiales realizado por Óscar Aguilera. Además, las comunidades ya han participado en instancias de "clarificación ideológica" en las que, por ejemplo, una parte de los integrantes han considerado que el registro escrito de la lengua es muy complejo y que para enseñarlo se deberían utilizar los sonidos del castellano (Aristegui et al., 2024:72-74).

Entre las iniciativas más relevantes está la creación del Consejo Nacional de la Lengua Kawésqar en 1997, la oficialización del alfabeto kawésqar en 1999, un archivo de 170 horas de grabación depositado en

el archivo AILLA y un número importante de materiales pedagógicos escritos por el profesor Aguilera entre los años 2000 y 2022 entre los que se destacan la Gramática de la lengua kawésqar (2001), Manual para la enseñanza de la lengua kawésqar (inicial a avanzado), Cuentos kawésqar (2009), Relatos de viaje kawésqar (2013), Guía para Educadores Tradicionales Cultura y Lengua Kawésqar (2016) y Colección de cuentos kawésqar (2017).

El programa de estudios de estudios chileno contempla, además, la enseñanza y promoción de la lengua kawésqar dentro del marco de la asignatura "Lengua y Cultura de los Pueblos Originarios Ancestrales" cuyas Bases Curriculares fueron aprobadas luego de un proceso de Consulta Indígena finalizada en marzo de 2019. Finalmente, las Bases fueron decretadas a través del Decreto Supremo N 97 del Ministerio de Educación donde se regula la implementación de contenidos para los 9 pueblos originarios, entre ellos el Pueblo Kawésqar, el cual por primera vez se suma al currículo nacional con un programa de estudios específico, el cual al igual que para los demás pueblos originarios se articula en 4 ejes: Lengua, Territorio e identidad, Cosmovisión y, finalmente, Patrimonio y tecnologías. Dentro del Eje de la Lengua el programa curricular de Pueblo Kawésqar cuenta con algunas particularidades, entre ellas que solo aborda dos de los tres contextos sociolingüísticos definidos dentro de este Eje: Contexto de sensibilización y contexto de rescate y revitalización, dejando fuera el Contexto de fortalecimiento y desarrollo de la lengua, esto dado el "escaso conocimiento y uso social del idioma kawésqar" (Ministerio de Educación, 2021).

El programa enfatiza que el desarrollo de aprendizajes debe ser paulatino y mediado por la exposición a situaciones comunicativas culturalmente significativas que favorezcan el dialogo cultural o que permitan desarrollar su identidad a los estudiantes que formen parte del pueblo kawésqar (Ministerio de Educación, 2021). Sin embargo, esto no deja de ser contradictorio cuando en los mismos lineamientos se deja fuera el Contexto de fortalecimiento y desarrollo de la lengua, es decir la única instancia para generar aquellas situaciones comunicativas culturalmente significativas que favorezcan el uso social de esta.

Realizar esta distinción es muy relevante para dimensionar el real alcance de la escuela y los talleres como instancias de revitalización de la lengua. Según McKay (1996: 225-226), la mantención de una lengua (dentro de un proceso de revitalización) presenta los siguientes objetivos enlistados desde el más ambicioso al menos:

a) Uso continuo de la lengua entre generaciones para propósitos comunicativos

b) La adopción y uso de elementos de la lengua para desarrollar una forma particular, propia del grupo, de la lengua dominante.

c) La obtención y preservación de conocimientos sobre la lengua, como reafirmación de los vínculos del grupo con su patrimonio cultural.

Claramente, los lineamientos del Ministerio de Educación dan cuenta de objetivos situados en el punto menos ambicioso dentro de un proceso de revitalización en la medida que prescinde del Contexto de desarrollo de la lengua, por lo que cabe la pregunta, ¿en qué medida esto es efectivo y enriquecedor para las comunidades? Lo es en la medida que el proceso de enseñanza se circunscribe dentro de una progresión que conduce al uso comunicativo de la lengua. En este sentido, McKay (1996: 233), advierte que los objetivos de un programa deben guardar relación con las prácticas lingüísticas que busca recuperar: cuando el propósito es mantener la interacción conversacional el esfuerzo debe concentrarse en la lengua hablada, pero cuando el objetivo consiste en preservar conocimientos sobre la lengua y la cultura, la lengua escrita cumple una función fundamental.

En el caso de los programas de estudio kawésqar, si bien se observa la incorporación de actividades orientadas a la producción oral, incluso por sobre la escrita, estas actividades no necesariamente se articulan con una progresión que permita avanzar desde la sensibilización hacia formas más amplias de uso lingüístico. La producción de palabras aisladas o de enunciados breves permite ampliar el conocimiento de los estudiantes sobre la lengua, pero no implica por sí misma el desarrollo de competencias para participar en interacciones comunicativas en kawésqar. Para avanzar hacia niveles superiores de revitalización, resulta necesario que estos conocimientos sean puestos en práctica mediante tareas que permitan pasar de un objetivo c a un objetivo b, es decir a prácticas que promuevan el uso comunicativo de la lengua kawésqar dentro de un contexto de habla en español. De esta manera, las palabras y expresiones aprendidas podrán dejar de constituir únicamente objetos de conocimiento y así constituirse como recursos para la comunicación, aunque esta se de en español.

La necesidad de articular el kawésqar con las condiciones sociolingüísticas propias de un contexto hispanohablante, con el propósito de ampliar su potencial comunicativo ya ha sido advertida por las propias comunidades. Esta orientación se manifiesta en la propuesta de representar los sonidos de la lengua mediante grafías propias del español, como parte de un proceso más amplio de adaptación de la lengua a las condiciones actuales de uso (Aristegui et al., 2024: 72–74). Para ello, tal como se mencionó en la sección uno de este trabajo, se requiere de un marco de priorización donde se rescate el uso comunicativo de aquellas expresiones con alta relevancia cultural y, en particular, aquellas con baja estabilidad léxica como expresiones de parentesco, etnobiológicas, entre otras, de manera de no solo sensibilizar en torno a ellas sino también enmarcarlas dentro de un proceso de recuperación lingüística.

Un caso particularmente significativo de recuperación lingüística es el del wôpanâak, desarrollado por el Wôpanâak Language Reclamation Project (WLRP), fundado en 1993 por Jessie "Little Doe" Baird. A diferencia de otros procesos de revitalización sustentados en la transmisión directa entre hablantes, la recuperación del wôpanâak debió enfrentar la ausencia de hablantes vivos durante aproximadamente 150 años. En este contexto, la documentación histórica adquirió un papel preponderante. Para ello se contaba con un corpus escrito que incluía la Biblia de John Eliot, vocabularios, diccionarios, salmos, documentos legales, peticiones, cartas y escrituras de tierras, materiales que permitieron reconstruir distintos aspectos de la lengua (Woodward, 2018: 77). A partir de todo este corpus, Baird y Kenneth Hale desarrollaron un vocabulario de más de 11.000 palabras y una descripción gramatical, complementada mediante la comparación con otras lenguas algonquinas para determinar la pronunciación de sonidos particulares (Woodward, 2018: 77).

Sin embargo, el proceso no se limitó a la recuperación de conocimientos sobre la lengua. El WLRP desarrolló posteriormente estrategias orientadas específicamente a generar nuevos hablantes como un programa de inmersión Master-Apprentice, la formación de profesores de lengua, materiales pedagógicos, campamentos de inmersión e incluso un currículo en el que las distintas asignaturas fueran enseñadas mediante el wôpanâak (Woodward, 2018: 77–78).

Para ello fue clave la fundación de Mukayuhsak Weekuw en 2016, concebida como una escuela de inmersión lingüística basada en la cultura, es una expresión bastante clara de este cambio desde la recuperación del conocimiento lingüístico hacia la creación de espacios educativos y sociales para su uso. Esta escuela abrió con solo diez estudiantes de preescolar y con la participación de educadores capacitados en educación lingüística. De esta manera, el caso wôpanâak nos permite observar que documentar y sistematizar una lengua puede constituirse en una pieza para recuperarla, aunque tomando en cuenta que la revitalización implica generar las condiciones necesarias para que ese conocimiento y la sensibilización asociada a él se transforme en prácticas comunicativas y de transmisión de la lengua.

La experiencia del wôpanâak es importante para dimensionar en qué medida los procesos de documentación lingüística asociados con una inversión en capacitación de educadores y en espacios de recuperación y sociabilización redundan en un proceso de revitalización realmente efectivo, aun cuando se trate de lenguas con décadas de cese en su transmisión intergeneracional. Sin duda, para el kawésqar la tarea es ardua considerando que los espacios y la inversión es escasa. Sin embargo, sensibilizar en torno a la lengua situando la práctica comunicativa en un lugar central, aún dentro de un contexto hispanohablante, podría marcar una gran diferencia en sus posibilidades de transmisión y recuperación.



CONCLUSIÓN

La lengua como patrimonio lingüístico implica no considerarla solo como un vehículo de transmisión de conocimiento sino como un verdadero reservorio de saberes y prácticas culturales asociadas, lo cual contribuye a darle un valor por sí misma. Este valor exige que sea conservada y promocionada. Sin embargo, esta visión no es preponderante en los diferentes organismos internacionales de conservación del patrimonio, en gran medida porque se asume que las políticas lingüísticas son asuntos de cada estado y no deberían estar regulados por instituciones internacionales que obliguen a su conservación.

Esta visión en torno a las lenguas exime a los estados de participar en su conservación, lo cual en gran medida contribuye al actual fenómeno de desaparición de gran parte de las lenguas del mundo. No obstante, diversos estados, entre ellos el Estado de Chile, han regulado dentro de sus constituciones la defensa de las lenguas y las culturas asociadas, además de establecer las condiciones que aseguren su transmisión.

Regular no implica necesariamente asegurar la transmisión intergeneracional de la lengua. En la práctica esto requiere de organismos públicos encargados de la planificación lingüística y mecanismos de financiamiento que se destinen a actividades lingüísticas, como la traducción de libros, la enseñanza especializada de lenguas o la producción en medios audiovisuales. Esta es la principal dificultad que impide que lenguas como el kawésqar puedan ser mantenidas o revitalizadas.

En la medida que los recursos son escasos se requiere de estrategias que permitan priorizar ciertos conocimientos lingüísticos por sobre otros para asegurar su transmisión. Dentro de ellos, los esfuerzos deberían estar contenidos en salvaguardar aquellos elementos léxicos cuya desaparición implicaría una pérdida significativa para las comunidades y sus prácticas culturales asociadas.

Dentro de este sistema de priorización es clave que se asegure en primer lugar la transmisión de aquel léxico con alta relevancia cultural y en segundo lugar aquel que posea una baja estabilidad léxica, dado que estas unidades son particularmente susceptibles de ser reemplazadas por préstamos y, eventualmente, perderse en la memoria de la comunidad.

Dentro del ámbito kawésqar, es clave la priorización de aquellos elementos léxicos relacionados con el parentesco, el territorio, las plantas y los animales (términos etnobiológicos). En particular los vinculados al parentesco por su alta relevancia cultural y su baja estabilidad considerando que la comprensión de los discursos y narraciones puede tornarse ambigua si no se accede a sus significados o si su expresión ha sido reemplazada.

Se han realizado a lo largo de los últimos veinte años diferentes instancias de revitalización en torno a la lengua gracias a los esfuerzos del profesor Óscar Aguilera y José Tonko. Dentro de estos esfuerzos, el Ministerio de Educación ha establecido las bases para la incorporación del aprendizaje de la lengua y la cultura kawésqar dentro del Currículo Nacional. Dentro de ellas, se define el estudio de la lengua y la cultura dentro de un contexto de sensibilización y revitalización mas no de desarrollo de la lengua, esto quiere decir que el programa tiene como objetivo centrarse en la adopción de conocimientos sobre la lengua y la cultura. Para avanzar hacia objetivos más ambiciosos de revitalización es necesario que estos conocimientos sean puestos en práctica mediante tareas que permitan pasar de un nivel de sensibilización y conocimiento a un nivel de adopción y pleno uso de elementos de la lengua en un contexto de habla hispanohablante que tienda al desarrollo de una forma de habla particular. De esta manera, las palabras y expresiones aprendidas podrán dejar de constituir solo objetos de conocimiento y así transformarse en verdaderos recursos para la comunicación.

El caso wôpanâak demuestra que la recuperación de una lengua no debe detenerse en la sensibilización. A partir de un amplio registro documental, el Wôpanâak Language Reclamation Project avanzó hacia la formación de nuevos hablantes y la creación de espacios de inmersión y uso cotidiano de la lengua (Woodward, 2018). Para el kawésqar, donde aún existen hablantes competentes, aunque con una transmisión intergeneracional interrumpida, este desafío adquiere características particulares: la revitalización requiere avanzar desde el conocimiento de la lengua hacia su uso, generando prácticas comunicativas que permitan mantenerla como una lengua viva.

SOBRE EL IMAGINARIO KAWÉSQAR:

MITO, HISTORIA, MINIATURA

andré menard
antropólogo



1.

El mismo año en que Joseph Emperaire publicaba sus Nomades de la mer , 1955, el documentalista Jean Rouch estrenaba su film Les maîtres fous . Hay que considerar que nos encontramos en un contexto histórico de posguerra, caracterizado por la crisis de los regímenes coloniales, así como de los paradigmas raciológicos que los habían sostenido. En el documental, Rouch registra un rito de la secta hauka, de los migrantes songhay de Níger en Accra. Se trata de una religión que en cierta forma transforma la antigua religión songhay, en la que los devotos son poseídos por espíritus de su panteón tradicional, pero que en este caso han sido reemplazados por figuras del poder colonial: el gobernador, cierto oficial de ejército, el doctor, la esposa del doctor, el maquinista del tren, etc., desarrollando un espectáculo tan grotesco como escalofriante, en una parodia performática del poder colonial.

Tres años más tarde, en 1958, Carl Gustav Jung publica su libro Un mito moderno , obra clásica en la que analiza psicoanalíticamente el fenómeno ovni que viene desarrollándose con fruición desde el primer avistamiento en 1947. El libro interpreta este fenómeno como un síntoma de la misma crisis histórica, que en este caso podemos comprender como el paso de una imaginación política y social centrada en los Estados soberanos al surgimiento de cierta conciencia política global en el que la humanidad se constituye como agente político global (lo que coincide, por ejemplo, con la fundación de la ONU diez años antes). La tesis de Jung es que la creencia en los ovnis corresponde a un nuevo miedo planetario activado por los vertiginosos avances tecnológicos, en especial la bomba de hidrógeno, así como por el peligro de la sobrepoblación, generando una esperanza más o menos inconsciente en un escape del planeta Tierra como última alternativa de sobrevivencia, lo que está en relación con el avance contemporáneo de los viajes espaciales, así como con la creencia correlativa en la existencia de unos agentes extraterrestres capaces de salvarnos. Y estos, como era de esperar, no serían otra cosa que un avatar arquetípico de antiguas figuras míticas como ángeles y otros enviados divinos presentes en las distintas religiones y mitologías anteriores.

De esta forma podríamos decir que, si en el caso de Jung nos enfrentamos a la idea de una mitificación de la historia, es decir, a un retorno al mito a partir de la historia, en el caso de los hauka de Rouch se trataría, por el contrario, de una historización del mito, es decir, un retorno a la historia a partir del mito. Y si enmarco el libro de Emperaire entre estos dos autores aparentemente heterogéneos, es porque nos permite introducir dos conceptos clave en la comprensión del imaginario sobre y de los kawésqar, a saber, la mimesis y el anacronismo. En el caso de Jung y los ovnis se trata, por un lado, del anacronismo que implica el ovni al amalgamar el imaginario futurista del máximo avance tecnológico con dioses y mitos milenarios, al tiempo que supone la tesis (retomada por toda una corriente ufológica contemporánea) de una mimesis del ovni, es decir, de su capacidad de asumir la forma estética o técnica acorde al contexto histórico de su aparición. Mientras que en el de Rouch y los hauka el anacronismo opera en sentido inverso, al amalgamar la figura de seres divinos, espíritus y agentes de una posesión mística con la contingencia política y estética de cierto régimen colonial específico. Amalgama que se logra a partir de un gesto mimético: el de captar de ese régimen y sus sistemas militares y administrativos solo sus imágenes.

En su famosa distinción entre ritos de posesión y ritos chamánicos, Luc de Heusch explicaba que, si en los primeros (característicos de las religiones africanas y afroamericanas) son los espíritus divinos los que bajan y ocupan el cuerpo de los devotos, en los segundos es el espíritu del chamán el que viaja al mundo de los espíritus, lo que correspondería más al caso de los pueblos indígenas americanos. Si vimos cómo en el caso de los hauka esos espíritus pueden asumir la figura mimética de autoridades coloniales, la literatura antropológica americana nos da múltiples ejemplos en los que ese mundo de los espíritus es una inversión de las identidades indígenas, pues en ellos se encontrarían “rascacielos, coches, luces de neón, zoológicos y bienes de consumo industriales, donde los espíritus llevan vidas burguesas”. Al hablar del caso de las montañas mágicas de los mayas tzeltales, Pitarch explica, además, que en ellas viven las almas de los vivos, pero estas tienen una consistencia ontológica especial, se trata de puras imágenes que “carecen de materia carnal, pues son solo una sombra plana y oscura” , así como los bienes modernos que en ellas se encuentran, pues “estas cosas no son más que imágenes, cosas imaginadas, sin existencia material (...) formas sin sustancia” . Se trataría entonces de unos más allá indígenas poblados de imágenes de personajes y bienes modernos.

2.

La idea que me gustaría aventurar aquí es que, en el caso del imaginario kawésqar (sobre los kawésqar, y habrá que ver si también de los kawésqar), este cruce entre mimesis y anacronía va más allá de la cuestión estrictamente espiritual, en la medida en que afecta su propia representación etnográfica, lo que los vuelve una suerte de ovnis o seres míticos de la misma antropología. Esto se debe al enredo particularmente crítico que indican entre esos dos bordes de algo como la historicidad: la supervivencia y la desaparición, o, como veremos más adelante, ese punto en que se cruzan un “una vez” con un “ya no más”. Enredo quizás derivado de una persistencia histórica que los diferencia de otros pueblos fueguinos, como selk’nam y yaganes, más claramente identificados con el tropo de la extinción.

En este sentido, al revisar la literatura etnográfica llama la atención que, por un lado, se insista en su condición de “restos”, “vestigios” o incluso “fósiles”, como los caracterizaba el antropólogo Alberto Medina en una carta dirigida en 1965 a Albert Schatz —inventor de la estreptomicina— en un intento por “venderle” una expedición a Puerto Edén : “los alacalufes son el pueblo más atrasado de la tierra, más atrasado que los bushmen del desierto de Kalahari en África del Sur, según autorizadas opiniones antropológicas. Son paleolíticos rezagados, verdaderos fósiles vivientes de una raza americana original y extinta en todo el continente”. Condición liminar que justificaría su estudio, comprendido como un rescate de ciertos contenidos culturales especialmente arcaicos.

Pero, por otro lado, en la misma literatura se insiste no solo en el carácter fragmentario y arruinado de esos mismos contenidos, sino incluso en su vacuidad. En este sentido, el mismo Emperaire escribía: “Los indios actuales no están ya ligados a la vida de otro tiempo. Ya no poseen la personalidad que se había formado libremente en el curso de siglos de vida aislada. El contacto con los blancos ha determinado un corte irreversible con el pasado” . Más allá de la curiosa idea de “personalidad” que aplica, entendida como un constructo absoluto, es decir, sin relaciones, las relaciones históricas de los kawésqar con los blancos habrían implicado un corte más fundamental con su propia identidad, con “su pasado”. Pero lo más notable es que, al describir esa influencia, o lo que en términos más técnicos podríamos llamar transculturación, occidentalización o, más llanamente, modernización, Emperaire parece atribuirle un carácter igualmente superficial y fragmentario que a su relación con el pasado. Al hablar de los jóvenes kawésqar y su abandono de la vida tradicional, escribe: “no han extraído de la nueva forma de civilización sino sus aspectos materiales, que se esfuerzan por imitar, aun cuando les sean totalmente inútiles” , imitando perchas, guitarras o cofres adornados con recortes de revistas norteamericanas. Lo que hasta cierto punto nos recuerda esos “mundos espirituales europeos” descritos por Pitarch como espacios habitados por las sombras o imágenes insustanciales de la modernidad.

De ahí que la relación kawésqar con la cultura, tanto la propia como la ajena, pareciera caracterizarse

por esa insubstancialidad. Insubstancialidad que se agrava, por ejemplo, en la serie de contradicciones que atraviesan los datos etnográficos recogidos por los distintos antropólogos: según Emperaire, los kawésqar carecerían de la idea de un dios supremo y los únicos seres espirituales en que creen serían espíritus malignos (como Ayayema o Kawtcho) y fantasmas , mientras que, según Gusinde, las creencias se reducirían a la de un dios supremo llamado Xolás que juzgaría el alma de los muertos, muertos que nunca se manifestarían como fantasmas . Pero la insubstancialidad se agrava aún más cuando Gusinde se refiere a lo que sería el núcleo más espiritual y fundamental de su cultura, el rito de iniciación masculina o yinčiháua, depositario de "todo el acervo cultural espiritual que está ligado a las ceremonias secretas de los halakwulup" , del cual dice que "los ancianos contaban que en la época antigua habían tomado estas fiestas de los yámana y no conocían su verdadero origen" . Lo que nos llevaría a concluir que la relación con su tradición no era menos mimética, paródica y fragmentaria que la que habrían tenido, según Emperaire, con la cultura de los blancos. En este sentido, Gusinde llega a decir lo siguiente:

"A nuestros halakwulup les falta el exagerado celo en la conservación de todos los secretos sobre la verdadera naturaleza de los llamados espíritus, como se manifiesta entre los selk'nam. Las mujeres de nuestros fueguinos conservan la creencia en los seres peculiares, los espíritus presentados, pero para los hombres las demostraciones tienen una naturaleza más humorística, un motivo para reírse a costa de las mujeres, una diversión apreciada, inofensiva, y una broma divertida, al igual que para los hombres selk'nam. Solo que estos últimos se preocupan mucho de que sus mujeres se convenzan de la realidad y crean en los espíritus que aparecen venidos del mundo inferior".

Es decir, no se trata de un medio para "someter a las mujeres por la fuerza [pues] están conscientes de su posición igualitaria".

Para los hombres solo se trata de estar reunidos una vez más, como un cambio deseado en su prolongado aislamiento y una manera de divertirse precisamente a costa de las mujeres.

En general, es digno de notarse que ningún elemento mitológico se ha conservado tan vívido y fiel en la memoria de nuestros nativos como el remoto origen de su yinčiháua, proveniente del acervo cultural y espiritual de sus vecinos yámana. La manera a través de la cual se manejan los mitos de origen entre los halakwulup y cómo son transmitidos a los candidatos explica el hecho de que, al menos, esta etnia fueguina no presta ninguna atención reconocible al secreto de las máscaras. Su sentido y significado primitivo parecen ser aquí vacíos y fugaces, ya que, de vez en cuando, muchachos grandes fabrican máscaras y se divierten con ello ante los niños y los adultos también.

En otras palabras, su relación con el rito no es menos "fugaz", paródica y fragmentaria que la que tenían con la "civilización" según Emperaire, o la que los hauka tenían con las autoridades coloniales, o que las almas tzeltales tenían con sus imágenes de la modernidad al interior de sus montañas mágicas.

3.

Se podría decir que la cultura y la sociedad kawésqar de mediados del siglo XX habrían sido como un simulacro de cultura o sociedad: ni auténticamente prehistóricos (como sus vecinos selk'nam o yagan) ni funcionalmente históricos. Por lo que algo hay en este retrato de los kawésqar de eso que Viveiros de Castro llamó en su momento "la inconstancia del alma salvaje" , para referirse a la actitud "caníbal" de los tupinambá del siglo XVI respecto de la alteridad que buscaban captar para alterar su propia identidad. El problema es que, en el caso kawésqar, se trataría de una inconstancia aún más radical, una en que no basta con hablar de un sujeto abocado a la búsqueda de una alteración, puesto que no sería solo una inconstancia de su alma, sino también de su misma condición salvaje (o caníbal).

En su exceso mimético, lo kawésqar opera como un objeto crítico, no de crítica, sino que un objeto que, como el ovni, viene a erosionar las categorías del juicio antropológico y sus distinciones clásicas, entre ellas la de cultura e historia. En esa insubstancialidad mimética, lo kawésqar irrumpe como un filo de pura historicidad, no que marque un antes de la historia o un estar al filo de la historia, sino







como el filo de la historicidad cortando las categorías tanto antropológicas como historiográficas que buscarían clasificarlos de una manera estable.
Sin duda, la situación geográfica de los kawésqar explica en parte esta potencia, así como las condiciones específicas que se vivían tras la instalación de la base naval en Puerto Edén a fines de los años treinta, y de las que Emperaire fue testigo. En este marco podemos quizás identificar dos momentos miméticos distintos. Uno anterior a este hito histórico, y en el que la dimensión mimética se manifestaba, por ejemplo, a nivel vestimentario, con el particular uso de vestimentas occidentales, sobre todo chaquetas civiles y militares, que registra el corpus fotográfico de la época y que contrasta con el imaginario fotográfico relativamente más autóctono de selk'nam y yaganes. Pienso aquí, por ejemplo, en el estudio de Fiore y Varela, quienes, a partir del análisis de un corpus de 676 fotografías, documentaron que los kawésqar aparecen en los registros con una proporción menor de objetos de cultura material autóctona (45,4 %) frente a los selk'nam (83,6 %) y los yámana (59,3 %) , tendencia previsiblemente interpretada como expresión de "distintos grados de transculturación".
Un segundo hito es el que ocurre a partir de la década de 1940, con la sedentarización y la pérdida de las actividades de cacería tradicionales. Como lo narró en su momento el difunto Francisco Arroyo , ese momento coincide con el olvido de las técnicas tradicionales de construcción de canoas, lo que dio paso a la confección de pequeños objetos artesanales producidos para su intercambio con las tripulaciones de los barcos que pasaban por Puerto Edén. Junto con los canastos, se comenzaron a confeccionar canoas en miniatura: "canoas de juguete", en sus palabras. Lo que, siguiendo la lectura de Agamben sobre la miniatura y el juguete, puede leerse como un paso más allá en esta inclinación histórica de la mimesis. "¿Cuál es entonces la esencia del juguete?", se pregunta Agamben. "El carácter esencial del juguete —en última instancia el único que puede distinguirlo de los demás objetos— es algo singular que solamente puede captarse en la dimensión temporal de un 'una vez' y de un 'ya no más'", y agrega: "el juguete es aquello que perteneció —una vez, ya no más— a la esfera de lo sagrado o a la esfera práctico-económica (...). Si esto es así, la esencia del juguete (...) es entonces algo eminentemente histórico: e incluso podría decirse que es lo histórico en estado puro" .
La canoa de juguete se vuelve así la materialización de esa agudización del filo histórico kawésqar, del "una vez" y del "ya no más" cristalizado en la miniatura. La miniatura es otra forma, quizás una radical, de hacer de la propia cultura, en este caso, una imagen, un simulacro de la propia cultura. En paralelo siguen existiendo mundos espirituales miméticos. De hecho, el mismo Francisco Arroyo nos habló de cierto buque que es como la versión náutica de la montaña mágica tzeltal. Habría existido un buque de madera en el que Ayayema recogía las almas de los muertos, pero en él los difuntos gozaban de las comodidades de un crucero: "ese está lleno de gente esa que muere aquí... eso, todo eso estaba muerto su, su, su espíritu... ahí come bien, había comida, había desayuno en la mañana, comía al mediodía, once en la tarde, a la noche cena, todo eso; come bien a eso... alguna cosa está contento ahí..." . Incluso habría habido un combate naval entre ese buque de madera y uno de metal tripulado por otro Ayayema, del que incluso habrían quedado vestigios de balas y cañones hundidos en cierta bahía. Pero en la misma conversación Francisco nos refirió la existencia de otro ser mítico, también de carácter mimético, pero en miniatura: "eran tipo marino... pero tiene uniforme marino, todo eso, cuestión del... la gorra, todo eso... el paletó, todo eso, tiene el... botones brillantes... claro eso, puta... en la gorra igual, tiene... gorra no... cualquier gorra, sería el capitán o... o sargento, teniente tenía así... de gorra blanco... tipo marino nomás si no... no era na' otra cosa... tiene que tener mucho cuidao cuando lo agarra, lo... agarra ello tiene que quedarse... tranquilo... no hay que hacer tanta fuerza pa' que lo largue lo..." . Se trataba de pequeños seres de no más de un metro de estatura vestidos como marinos de la Armada chilena. Unos "marineritos" que vivían en las rocas al interior del mar, que con gritos metálicos pedían choros que la gente les dejaba en la orilla de la playa.
En cierta forma, los marineritos son la contraparte mítica de la miniaturización de la propia cultura. Pero también lo son de esos "mundos espirituales



europeos” –como los del barco de Ayayema–, y de la mímesis anterior a la sedentarización. Pensemos, por ejemplo, en la descripción que Francisco Colonae hacía del Capitán Papa, padre del más tarde famoso Lautaro Edén Wellington, de quien dice que “llevaba puesto un raído chaquetón de oficial de marina, con los galones dorados de un alto grado, algo así como el de un capitán de navío” .

4.

Ahora podemos volver al otro polo de esta forma radical de historicidad kawésqar: su anacronía, que, como veremos, en ocasiones logra revelar la condición anacrónica de lo que solemos imaginar como una simple y eucrónica modernidad.

Al parecer, en su condición anacrónica de “fósiles vivientes”, de vestigios del pasado prehistórico de la humanidad, los kawésqar atrajeron a los científicos embarcados en las empresas más futuristas del momento. Un año después de publicado el libro de Jung, en 1959, desembarcaba en Puerto Edén un equipo de científicos venidos de Estados Unidos encabezados por el fisiólogo H.T. Hammel —y acompañados por el antropólogo Alberto Medina— para realizar un estudio, dentro de un programa mundial organizado por la Wright Air Development Division de la Wright-Patterson Air Force Base de Ohio, cuyo objetivo era investigar las respuestas metabólicas y térmicas de distintos “pueblos primitivos” al frío. Así, los resultados de los kawésqar iban a ser comparados con los de lapones, aborígenes australianos, bosquimanos, esquimales y quechuas.

El experimento consistió en someter a un grupo de nueve kawésqar a bajas temperaturas durante la noche, haciéndolos dormir en una carpa en el mes de agosto en Puerto Edén, con una serie de termómetros adheridos a distintas partes de su cuerpo y con la cabeza metida en una manga que conectaba con una cabaña en que medían su consumo de oxígeno. Cabe señalar que, de los nueve, tres debían dormir completamente desnudos y sin ningún cobertor. Finalmente, el experimento habría demostrado que los kawésqar tenían una tasa metabólica basal, es decir, un consumo de oxígeno, superior al de los blancos, y que eso explicaría su mejor adaptación a las bajas temperaturas. Además, se realizaron otras pruebas, como hacerlos meter el pie en agua caliente y luego fría, etc. Lo interesante es que la justificación final de esta serie de suplicios era la siguiente: “El grado en que el ser humano puede aclimatarse o adaptarse a ambientes fríos mediante mecanismos fisiológicos puede conocerse a través de estudios térmicos y metabólicos realizados en pueblos primitivos que habitan climas fríos. A partir de estos estudios puede determinarse qué puede esperarse del ser humano moderno frente a las tensiones térmicas de los viajes espaciales, y hasta qué punto la tecnología debe proporcionar un entorno térmico adecuado para la vida y el funcionamiento” .

Lo notable, para efectos de anacronía, es que el experto en antropología que acompañaba estos experimentos “de punta” era Carleton Coon, uno de los últimos, si no el último, de los grandes antropólogos racialistas de la academia norteamericana, en un contexto histórico en que sus teorías ya eran un verdadero “fósil” científico ante la consagración de las políticas de desracialización de los discursos políticos y científicos entabladas más de diez años antes por la ONU a través de la Unesco.

La violencia de estos experimentos sobre poblaciones autóctonas o colonizadas se explica, en primer lugar, por la predecible impunidad ética y política con que podían actuar los científicos estadounidenses, pese a los postulados nominalmente antirracistas y anticolonialistas de las emergentes instancias del derecho internacional. Pero también por cierto imaginario bioevolucionista aún en vigencia, que justificaba el recurso a estas poblaciones por su valor antropológico en el sentido más zoológico del término.

En este marco se entiende que, en esa misma década, coincidente con el inicio de la carrera espacial, se llevaran a cabo decenas de vuelos experimentales de cohetes hacia el espacio exterior (de preferencia sobre los 100 km de altura) tripulados por primates, especialmente macacos rhesus y monos ardilla, por su supuesta cercanía biológica con los futuros tripulantes humanos. Y, dato importante, eran experimentos astronáuticos realizados por la misma Wright Air Development Division que organizó el experimento en Puerto Edén. De más está decir que la mayoría de esos vuelos terminaron en accidentes, con la consecuente destrucción de los módulos y la muerte de sus ocupantes.

De ahí que, en un capítulo publicado en un libro clásico de la ufología crítica, OVNI vers une anthropologie d’un mythe contemporain (nótese la resonancia con el libro de Jung de 1958), del año 1993, Dominique Caudron especulara con la siguiente hipótesis : que la ola de testimonios de “ufo crash”, es decir, de estrellamientos de ovnis (del que Roswell es solo el caso más mediatizado) —en los que los testigos aseguraban haber encontrado entre los restos del aparato estrellado a pequeños tripulantes vestidos con uniformes o trajes de aviador—, tendría en realidad su origen en esos vuelos experimentales con monos, que efectivamente iban vestidos con trajes espaciales, y que esa ola habría dado origen, a su vez, al mito de una raza de extraterrestres pequeñitos, unos “astronautitas”.

5.

Podemos así volver al paralelo entre la película de Jean Rouch y el libro de Carl Gustav Jung, y a su tensión entre historización del mito y mitificación de la historia. Vimos cómo, en su exceso mimético y anacrónico, el imaginario kawésqar ha tendido a una forma radical de historicidad, en que incluso, como lo muestran esos “marineritos”, sus expresiones miméticas del mito —las “ciudades” o más bien “barcos de espíritus europeos”— han tendido al mismo proceso de miniaturización experimentado por su propia cotidianeidad técnica, cristalizada en esas “canoas de juguete”. Mitos y técnicas en miniatura que en cierta forma sintomatizan ese devenir radicalmente histórico de lo kawésqar, más allá de las categorías antropológicas que suelen ordenar el mundo entre la relativa estabilidad de la cultura como sistema y la inestabilidad del acontecimiento histórico que le advendría desde afuera. Aquí la misma historia se interrumpe en su linealidad transparentemente cronológica al cristalizarse en su propia miniatura, al tiempo que la idea misma de cultura se vacía de contenidos sustantivos, fragmentándose en un juego de espejos sin modelo original.

Inversamente, esas miniaturas de astronauta fabricadas por la misma Wright Air Development Division operan al revés de los “marineritos”, es decir, que en lugar del “una vez / ya no más”, son como versiones en miniatura de unos astronautas que aún no han sido, y que en su aún no ser histórico dan lugar al mito extraterrestre como efecto deshistorizante del enredo de contingencias y violencias geopolíticas que los permitieron, incluido el experimento realizado sobre los cuerpos kawésqar en 1959.

Y aquí podríamos postular la hipótesis de un juego (o un combate) de flujos y reflujos que van desde la historización del mito llevada al extremo de esos marineros en miniatura hasta la mitologización de la historia desencadenada por esos astronautas en miniatura, puesto que seis años después del experimento con fines espaciales realizado en Puerto Edén, es decir, en 1965, fue registrado el siguiente testimonio en una zona cordillerana cercana a Santiago de Chile: el mito (en este caso, el mito extraterrestre) fue nuevamente historizado mediante la misma conjunción de miniatura y uniformes encarnada por los marineritos:

Un grupo vinculado al mundo de la astronomía conversó con los lugareños que vivían en torno al centro de radiación cósmica de El Infiernillo, para indagar si habían visto “algo extraño”, o sea, ovnis o cosas relacionadas. Aparentemente, un anciano analfabeto les hizo saber que lo único raro que había visto a lo largo de toda una vida entre los cerros eran las visitas muy espaciadas, eso sí, de los “paquitos verdes”, unos hombrecitos pequeños vestidos de verde que miraban los alrededores como si buscaran algo y que, pese a aparecerse cada tanto, nunca habían intercambiado palabras con él. El anciano no sabía cómo llegaban hasta ese recóndito sector de la cordillera, ni mucho menos para qué estaban ahí. No hay más antecedentes.


Ministerio de
las Culturas,
las Artes y el
Patrimonio
Gobierno de Chile


ASOCIACIÓN DE INVESTIGADORES MUSEO DE HISTORIA NATURAL
Río Seco