

Modalidad Educación Intercultural Bilingüe

Coordinador a cargo: Osvaldo Cipolloni

Dirección de la colección: Silvia Hirsch y Axel Lazzari

Autoras: Mariela Eva Rodríguez y Laura Horlent

Agradecimientos

Marcela Alaniz (MEIB de Santa Cruz) y Rosana Srehnisky (MEIB de Tierra del Fuego); José Bilbao Copolque, Myrta Pocón, Viviana Bull Macías y Dora Manchado (pueblo tehuelche de Santa Cruz); Horacio Vera, Margarita Maldonado y Emma Gallardo (pueblo selk'nam) y Celia Rañil (pueblo mapuche); Celina San Martín y Ana Cecilia Gerrard

Coordinación de Materiales Educativos

Coordinador: Gustavo Bombini

Responsable de publicaciones: Gonzalo Blanco

Edición: Cecilia Pino

Diseño: Mario Pesci

Documentación fotográfica: María Celeste Iglesias

Realización de mapas: Programa Nacional Mapa Educativo (Dirección Nacional de Planeamiento Educativo)

Cartografía: Instituto Geográfico Nacional

Ministerio de Educación y Deportes de la Nación

Tehuelches y selk'nam (Santa Cruz y Tierra del Fuego): no desaparecimos. - 1a ed. ilustrada.

- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes, 2016.

36 p.; 28 x 20 cm. - (Pueblos indígenas en la Argentina; 12)

ISBN 978-987-4059-08-6

1. Calidad de la Educación. 2. Multiculturalismo. I. Título.

CDD 370.117

Prólogo

El Ministerio de Educación de la Nación tiene el honor de presentar la colección **Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas, lenguas y educación**, material de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe dirigido a quienes quieran aproximarse a la inmensa diversidad étnica y lingüística de la sociedad argentina, para conocerla, reconocerla y valorarla, al tiempo de elaborar propuestas de enseñanza y aprendizaje, así como diseñar planes y programas educativos.

Partimos de la constatación siguiente: si bien las cuestiones vinculadas a los pueblos indígenas tienen mayor atención de los Estados, las organizaciones y la sociedad civil, aún hay un profundo desconocimiento sobre sus realidades, las cuales con frecuencia son vistas en forma estigmatizada, como homogéneas, asimilables a la cultura envolvente u objeto de “integración”, negando sus propias diferencias y reproduciendo condiciones de desigualdad.

En sus dieciocho fascículos, **Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas lenguas y educación** presenta a los pueblos originarios en su diversidad, como sujetos de derecho, tanto individual como colectivo, con sus historias e identidades, con sus vicisitudes y reivindicaciones, desde una mirada actual.

La publicación fue pensada para los estudiantes, docentes, equipos de formación docente, equipos educativos provinciales y nacionales, organizaciones de cooperación en general y, también, para los comuneros indígenas y sus organizaciones, así como la sociedad en su conjunto, sobre todo para quienes comparten su vida cotidiana con miembros de pueblos indígenas sin verlos, reconocerlos ni valorarlos en su pertenencia e identidad.

Porque entendemos que esta diversidad nos enriquece a todos y todas, y porque para valorarla es necesario conocerla, nos comprometimos a abordar un proceso de producción de cada cuadernillo como un desafío de trabajo intercultural. Así, los contenidos, miradas e imágenes que contienen estas páginas, son el fruto de coautorías de investigadores, docentes y referentes indígenas de diferentes comunidades de distintas regiones del país.

Este material se inscribe en la estrategia de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe de avanzar en lo que en la región se denomina como “Interculturalidad para todos”, esto es, un contenido que atraviese los niveles y áreas curriculares del sistema educativo e interpele el sentido común de la sociedad en general respecto de un tema que requiere abordajes en perspectiva intercultural, para fomentar el reconocimiento mutuo de quienes se asumen indígenas y quienes no; esto permitiría comprenderse con vistas a una igualdad democrática de identidades culturales diversas.

Estos cuadernillos fueron realizados gracias a un convenio de colaboración académica con el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín, previa consulta y participación activa del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas, como entidad de gestión participativa y asesoramiento del Ministerio de Educación y Deportes en todo lo concerniente a las acciones que la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe asume en el marco de la política educativa nacional.

Esperamos que estas historias, culturas, lenguas y educación de los pueblos indígenas contribuyan a profundizar el tan ansiado y necesario diálogo intercultural, a fomentar relaciones de igualdad en la diversidad y a superar asfixiantes relaciones sociales caracterizadas por el prejuicio, el racismo y la exclusión del otro, con el fin de construir nuevos horizontes de hermandad entre los pueblos.

Oswaldo Cipolloni
Coordinador a/c

Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe

Acerca de la colección

Orientados por el valor de la interculturalidad crítica, presentamos dieciocho fascículos como un aporte curricular a la EIB, al sistema educativo nacional y al público en general. Esta colección desarrolla contenidos sobre las variadas y variables realidades indígenas en la Argentina, haciendo hincapié tanto en su diferenciación cultural y étnica como en los modos en que esta diferenciación se ha construido a lo largo de la historia y se sigue elaborando en el presente.

La serie se propone:

- 1) Ofrecer información actualizada sobre los pueblos indígenas que habitan en el país, tomando en cuenta los entramados sociales, culturales e históricos en los que se insertan.
- 2) Difundir las diversas situaciones sociolingüísticas de los pueblos originarios.
- 3) Dar cuenta de la diferenciación cultural y étnica de los pueblos indígenas, señalando el papel que hoy juegan "la cultura" y "la lengua" en las prácticas culturales de construcción de sus identidades.
- 4) Brindar ejemplos actuales de experiencias de educación intercultural y bilingüe.
- 5) Contribuir a la elaboración de estrategias y recursos didácticos para fomentar la interculturalidad en el aula.

Tratándose de las situaciones interculturales e interétnicas que involucran a los pueblos indígenas en la Argentina, la colección asumió el desafío de desarrollar desde su misma concepción un modelo de trabajo y discusión colectivo en clave intercultural e interétnica. De esta manera, cada fascículo debe ser leído como un *descanso* en un camino sinuoso hecho de diálogos, debates, malentendidos y silencios que hemos recorrido todos los participantes de este proyecto durante los dos años de trabajo que hemos llevado adelante. Así como es fundamental entender que este camino continúa, también es necesario subrayar el "entre todos", que los hubo, muchos y diferentes: "entre" los editores; "entre" los editores y el Equipo de Coordinación de la Modalidad EIB; "entre" la Coordinación de la Modalidad, los editores y los representantes

indígenas del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) en el Ministerio de Educación; "entre" los editores y los grupos de autores, "entre" los autores y las personas que estos contactaron durante sus investigaciones. Resultado de estos intensos y diversos intercambios aparece la presencia constante de coautorías y, especialmente, de coautores y colaboradores indígenas en los créditos de los textos que integran la colección. Esta participación indígena no se ha debido meramente al cumplimiento formal de un derecho garantizado sino que, ante todo, es el reflejo de los diversos flujos interculturales que nos han recorrido durante nuestra labor. Pues el "entre" siempre habilitó la posibilidad de diálogo, algunas veces de malentendidos y el debate, con la consecuente revisión de ideas y aprendizaje mutuo. Pero a veces, debemos admitir, el "entre" se cerró muy rápidamente y quedaron reforzados ciertos prejuicios y estereotipos. No podría haber sido de otra forma, pues "cultura" es tanto aprendizaje y plasticidad como repetición de lugares comunes y frases hechas, en las que nos sentimos "como en casa", a pesar de que muchas veces nos molesten.

La capacidad de aprendizaje que supone lo cultural se da a *través del otro y con el otro*. Así aprendemos a darnos cuenta que *no* somos idénticos a nosotros mismos, es decir, que estamos habitados por muchos "otros". Si hacemos el esfuerzo de pensar a la "cultura" como un "flujo intercultural" podremos comenzar a comprender la magia por la cual llegamos a modificarnos entre todos. Cuando repetimos la frase familiar y el estereotipo, la cultura deja de estar al servicio del aprendizaje para transformarse en un manual de instrucciones que refuerzan identidades y diferencias estereotipadas. Apostamos a invertir la tendencia y tomar el camino que va de la diferenciación a las identidades antes que el camino que llega a las diferencias partiendo de las identidades. Así, pensando desde el "entre", "a través" y "con" el otro podremos plantear nuevas preguntas y aprender mutuamente. Observarán que los contenidos de los fascículos están ordenados según la "identidad de los pueblos indígenas", pero esto es sólo el comienzo,

el “guiño” al sentido común que nos hacemos entre todos. El desafío es ir más allá, guiados por un sentido de lo intercultural como un fluir (a veces armónico y muchas veces discordante), reconociendo la multitud de caminos y cruces en los que *nos perdemos –nos descubrimos diferentes de nosotros mismos– justo cuando nos encontramos con otros*. La educación intercultural se propone aprender a ir más allá de la cultura (o de la lengua) pensada como identidad; esto significa aprender a hablar y pensar y actuar interculturalmente. Y esto tiene consecuencias prácticas ya que al mismo tiempo que desarmamos nuestras identidades y las de los otros también desarticulamos la jerarquía de “arriba” y “abajo” en que estas suelen estar ordenadas, y es entonces que lo intercultural se vuelve una posibilidad de democratización del saber.

El objetivo de esta colección es fomentar el reconocimiento mutuo de la diferenciación intercultural en lo que atañe a los pueblos indígenas así como entre ellos y aquellos colectivos sociales que no se reconocen tales, teniendo siempre en vista la igualdad democrática de identidades culturales. Esta preocupación ha sido una constante durante el trabajo de los editores, coautores y colaboradores, indígenas o no indígenas, quienes experimentaron de primera mano que dicho reconocimiento recíproco de diferencias en igualdad no es nada fácil de alcanzar ni sus consecuencias pueden ser previstas de antemano. Toca ahora al lector –maestros, estudiantes y público en general– hacer su propia prueba. Si se asume la propuesta, esta colección habrá dado un paso más en la dirección de aprender a *interculturalizar* la herencia de la “educación intercultural y bilingüe para indígenas” para transformarla en educación intercultural para todos.

En la colección encontrarán fascículos sobre un único pueblo indígena o varios, pero podrán advertir que algunos pueblos indígenas son abordados en más de un fascículo. También hallarán fascículos acerca del tratamiento particular de ciertas lenguas indígenas.

Al adoptar este criterio de presentación se han privilegiado las situaciones locales y regionales que afectan a los procesos interculturales de

los pueblos indígenas por sobre la clasificación tradicional de los pueblos indígenas en áreas culturales.

Los dieciocho fascículos se distribuyen, por orden de aparición, de la siguiente manera:

1. Pueblos Indígenas en la Argentina. Interculturalidad, educación y diferencias
2. Guaraníes, chanés y tapietes del norte argentino. Construyendo el *ñande reko* para el futuro
3. El pueblo kolla de Salta. Entre las nubes y las yungas
4. El pueblo wichí hoy: iguales pero diferentes, uniendo lo propio con lo ajeno
5. Indígenas en clave urbana intercultural en el Conurbano y La Plata
6. Kollas de Jujuy. Un pueblo, muchos pueblos
7. Pueblos mocoví y qom en los espacios urbanos de la provincia de Santa Fe
8. Mbya-guaraní. *Yma roiko porã ve*, “antes vivíamos muy bien”
9. “No estamos extinguidos”: memorias, presencia y proyectos de los pueblos originarios de Cuyo
10. Volver al futuro. Rankülches en el centro de la Argentina
11. Educación Intercultural Bilingüe en Chaco: toba/qom y wichí
- 12. Tehuelches y selk’nam (Santa Cruz y Tierra del Fuego): “No desaparecimos”**
13. El pueblo mapuce en Neuquén: ancestralidad, vigencia y proyección
14. Pueblos indígenas en Santiago del Estero y Córdoba. Tejiendo memorias con relatos actuales
15. Quichua y guaraní: voces y silencios bilingües en Santiago del Estero y Corrientes
16. Qom (tobas) y moqoit (mocovíes). Antiguas y nuevas andanzas por el Gran Chaco
17. Del presente al pasado: la resistencia y lucha del pueblo diaguita calchaquí
18. Cultura, historia y presente del pueblo mapuche y mapuche-tehuelche en Río Negro, Chubut y Buenos Aires



Índice

Introducción	9
Las comunidades actuales	13
Los procesos de colonización y sus consecuencias	17
Colonización en Santa Cruz	19
Colonización en Tierra del Fuego	21
Homenajes que los invisibilizan	24
La vida cotidiana según los relatos de cronistas, viajeros y las memorias orales	25
Los tehuelches	25
Los selk'nam	28
La lucha continúa: proyectos y demandas	31
Los tehuelches	31
Los selk'nam	35
Palabras finales	36
Bibliografía	37

Introducción

¿Por qué los mayores no nos enseñaron la lengua? suelen preguntarse los miembros de las comunidades tehuelches de la provincia de Santa Cruz que participan en el proyecto de revitalización-recuperación de la lengua *aonek'ó 'a'yen*, iniciado en 2011. Las respuestas suelen coincidir en la siguiente explicación, tal como surgió en una reunión en la comunidad Camusu Aike en 2007: "Nuestros abuelos no nos enseñaron la lengua porque se sentían discriminados y pensaban que así podríamos integrarnos mejor al resto de la sociedad". También José Bilbao Copolque, cacique de la comunidad tehuelche Kopolke, mencionó la discriminación como una de las razones principales. En una entrevista periodística realizada un año después de comenzar el proyecto, José compartió sus experiencias de la infancia y vinculó el proceso de recuperación de la lengua con la recuperación de los territorios:

"Nuestras raíces no son algo que se rompe, sino que es algo que se tiene escondido para sobrevivir entre la sociedad. Seguimos siendo tehuelches aunque no seamos igual que antes. Hoy podemos salir a decirlo, pero antes, los de mi generación, no lo podían decir porque era feo, no era agradable ir a la escuela y que te apodaran "el indio". Ser moreno y tener el pelo negro no era fácil hace treinta años, entonces nuestros padres y madres lo que hacían era protegernos. Tener esa identidad escondida era una cuestión de protección. Cuando uno sale del territorio es discriminado y, así, una de las estrategias para sobrevivir a la discriminación fue no hablar la lengua, tratar de vestirse como blanco, no usar las ropas tradicionales para poder ser uno más en los pueblos y ciudades. Mi madre, por ejemplo, hablaba el idioma con sus parientes de la misma generación y con sus mayores, pero nunca pudimos hacer que nos enseñe alguna palabra a los hijos. Así como nos pasó a nosotros les ha pasado a otras familias y la lengua fue dejando de ser hablada. El proceso de lucha para recuperar los territorios en los que mis ancestros vivieron nos llevó a que nos reorganicemos y, las reflexiones de este proceso, nos llevaron a su vez a plantearnos el desafío de recuperar nuestra lengua, que hoy, hasta donde sabemos, es hablada con fluidez sólo por Dora, una anciana de Camusu Aike".

En el pasado, Dora Manchado, la anciana que menciona José, habría sido considerada "la última tehuelche", así como Lola "Kiepjá" fue considerada "la última ona" de Tierra del Fuego, como se puede leer en el siguiente fragmento de la antropóloga francoestadounidense Anne Chapman. Sin embargo, más tarde otras mujeres, como Ángela Loij y Rafaela Ishton, también entraron en la categoría "última ona":

"A fines del invierno de 1966, en Tierra del Fuego, Argentina, murió Kiepjá, más conocida como Lola. Su grupo étnico es generalmente llamado ona, aunque su verdadero nombre es selk'nam. El modo de vida de los selk'nam es el más antiguo de la humanidad: el de la edad de piedra, el Paleolítico de los cazadores, recolectores y pescadores. Con Kiepjá desapareció todo testimonio directo de su cultura. De los pocos sobrevivientes de su grupo, ella era la de mayor edad y la única que había vivido como indígena. Tenía aproximadamente noventa años cuando murió, y había nacido bajo una tienda de cuero de guanaco y vivido su juventud vestida con pieles de guanaco, acampando con su familia en playas, lagunas y bosques y participando en las ceremonias tradicionales" (Chapman, 2012:17).

M. Subirá



Dora Manchado, 2012.



Lola (Kiepja), 1966.

Las ideas sobre la extinción eran habituales a fines de los años sesenta, tal como puede verse en el documental *Los onas* (1977) de A. Chapman y A. Montes disponible en: www.filmaffinity.com/ar/evideos.php?movie_id=120799

En la cita de Chapman, Kiepja es presentada como única testigo capaz de dar “testimonio directo de su cultura” y, a su vez, los selk’nam son representados como seres primitivos “de la edad de piedra”, ajenos al mundo contemporáneo e imaginados como los orígenes de la humanidad. Aunque las clasificaciones que consideran a los indígenas como seres inferiores se basan en prejuicios, suelen ser presentadas como si fueran “datos objetivos”. Estos prejuicios están vinculados a dos conceptos. Por un lado, se basan en una idea de cultura como si fuera una “esencia” estática, que no se puede modificar y que, en caso de cambiar, pierde su sustancia original. Por otro lado, aunque hoy se enseña que “las razas no existen”, durante el siglo XIX y parte del siglo XX, la situación era diferente. Quienes se referían

a sí mismos como “raza blanca” consideraban que eran superiores a otras supuestas razas —a las que referían también con colores (amarillo, rojo y negro)— y esta creencia les permitió justificar su dominio a través de la colonización, la esclavitud, la explotación, la segregación, la humillación y el asesinato en todo el mundo.

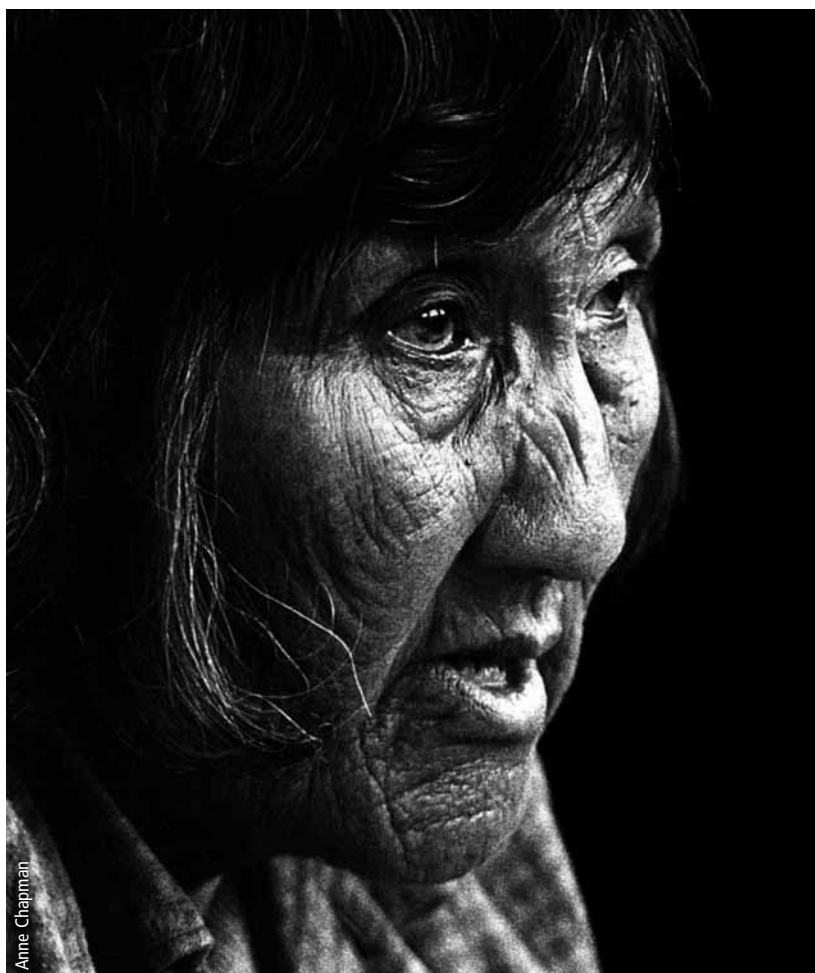
Si bien tehuelches y selk’nam son dos pueblos indígenas distintos, en otras épocas fueron considerados como parte de un mismo “tronco racial-cultural”. Durante la mayor parte del siglo XX, las políticas del Estado argentino sostuvieron que los indígenas debían “civilizarse” y parecerse a los europeos y criollos, lo que implicaba que debían abandonar no sólo sus propios idiomas, sino también todo lo que los hacía diferentes. Son comunes las historias que señalan que los maestros y los sacerdotes les prohibían a los niños utilizar sus lenguas maternas y que quienes lo hacían recibían castigos físicos. Por ejemplo, Horacio Vera —de la comunidad selk’nam Rafaela Ishton— recuerda que su padre le contaba que en la escuela salesiana sólo les permitían hablar en castellano y que, si se olvidaban y se les escapaba alguna palabra, el cura les pegaba con un rebenque pequeño, como le pasó una vez a Rupatini, su compañero de juegos. En la década de 1960, la lengua fue utilizada por los científicos y por los funcionarios como indicador principal para definir si una persona era o no indígena. Así, paradójicamente, mientras que los padres eran considerados “indios racialmente puros” los hijos, a los que no se les permitía hablar la lengua de sus mayores, pasaron a ser clasificados como “descendientes”; una forma de decir que habían perdido la supuesta “pureza” y, por lo tanto, se los señalaba como mestizos.

A pesar de haber sido cuestionadas por las investigaciones actuales, las clasificaciones raciales y culturalistas de otras épocas continúan presentes en el sentido común, en las páginas de Internet o en relatos que hablan de los “antiguos tehuelches”, del “último cacique”, de la “última chamán”, etc. Este tipo de aseveraciones integran el campo semántico de la “extinción”, es decir, un conjunto de palabras relacionadas entre sí, que afirman que ya no hay tehuelches, ni selk’nam (ni kaweskare, ni yaganes, etc.) y que, en todo caso, sólo queda un puñado de “descendientes”. Si bien es cierto que los asesinatos y las enfermedades aniquilaron a gran parte de los pueblos originarios de la Argentina, especialmente en Tierra de Fuego, también hubo sobrevivientes, y esos sobrevivientes tuvieron hijos y nietos.

Esta situación cambió en los últimos años. A diferencia de las generaciones anteriores, muchos jóvenes y adultos pudieron quebrar el silencio y comenzaron a sentirse orgullosos de estar vinculados a sus padres y abuelos, saben que cuentan con derechos especiales y que esos derechos colectivos —logrados gracias a la lucha conjunta de los indígenas de distintas partes del mundo— deben ser garantizados por los Estados. El criterio establecido por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) para definir si una persona es indígena o no es la autoadscripción; es decir, su propia identificación, de acuerdo con cómo lo siente. No obstante, los criterios para definir quiénes son miembros de cada comunidad indígena son propios de cada comunidad, ya que dependen de decisiones acordadas previamente.

Es importante enfatizar que los sentidos de pertenencia no son "inventos", sino que son el resultado de una historia compartida y de proyectos que reúnen deseos comunes, de memorias de los antepasados, de usos y concepciones sobre el territorio, de reconstrucciones genealógicas que incluyen parientes y alianzas, entre otros factores. Que estos sentidos de pertenencia puedan ser expresados en público, o no, depende de cuán favorable sea el contexto, de sus propias experiencias de vida, de las de sus familias y de la fuerza del movimiento de los pueblos originarios que se extiende en todo el continente. Es este contexto favorable el que permitió a Horacio Vera —como a tantos otros— interesarse en

retomar los conocimientos de sus mayores y enseñar la lengua de sus ancestros en las escuelas.



Derechos nacionales e internacionales

El Convenio 169 de la OIT es un instrumento jurídico que sienta las bases de los principales derechos de los pueblos indígenas a los cuales reconoce como "preexistentes" a los Estados. Debido a que es "vinculante" los Estados que lo ratifican están obligados a cumplirlo. Entre otros derechos, incluye la consulta previa, libre e informada y el consentimiento, la autoadscripción, la recuperación de sus territorios y tierras, el derecho a profesar sus propias religiones, así como también a revitalizar sus lenguas y sus prácticas culturales. Argentina adhirió al Convenio 169 en 1992 (a través de la Ley Nacional N° 24.071) y, en el año 2000, depositó la firma en Ginebra. En 1994, cuando se reformó la Constitución Nacional, algunos de estos derechos fueron incluidos en el Art. 75, inc. 17. La Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de Naciones Unidas (ONU) —del 2007— supera lo establecido en el Convenio 169 de la OIT, al explicitar el derecho a la autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas.

Leyes provinciales vinculadas a los pueblos indígenas

En la provincia de Santa Cruz:

1986: Ley N° 1862, destinada a comunidades de la zona norte.

2005: Ley N° 2785, que adhiere a la Ley N° 23.302.

2010: Ley N° 3137, que adhiere a la Ley N° 25.517 sobre restitución de restos mortales de indígenas.

En la provincia de Tierra del Fuego:

1992: Ley N° 29, que declara el "Día del aborígen fueguino".

1995: Ley N° 235, que adhiere a las leyes 14.932, 23.302 y 24.071.

Si bien este trabajo está centrado en los pueblos tehuelche y selk'nam, para que los lectores puedan comprender el contexto, incluiremos también a otros pueblos indígenas. En primer lugar, presentaremos a las comunidades actuales y explicaremos cómo es que dejaron de ser "invisibles". Luego, iremos hacia el pasado y describiremos sintéticamente los procesos de

colonización en la región de la Patagonia austral, cuyas consecuencias llegan hasta el presente. En el tercer apartado, daremos cuenta de cómo estos pueblos fueron descritos en el siglo XIX y a comienzos del siglo XX y, finalmente, nos referiremos a sus luchas, proyectos, deseos y demandas.

Las comunidades actuales

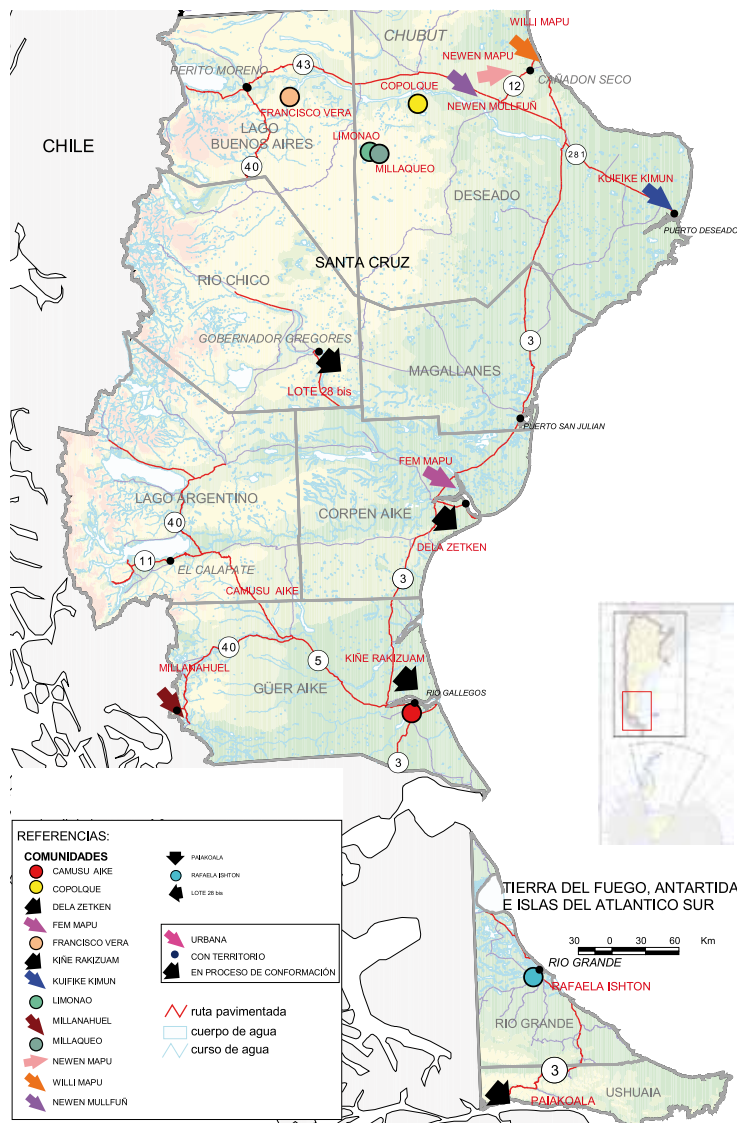
En la última década, siguiendo el impulso del resto del país, la Patagonia austral ha sido testigo de un proceso intenso de reemergencia o resurgimiento indígena; es decir, un proceso de reorganización comunitaria y de fortalecimiento de las identidades ancestrales que comenzaron a manifestarse públicamente. "Reemergencia" no significa que antes no hubiera indígenas, sino que la gente solía identificarse en el espacio íntimo, doméstico, en secreto. "Reemergencia" es entonces la contracara de las prácticas y los discursos hegemónicos que impusieron y naturalizaron la premisa de la "extinción" y que volvieron "invisibles" a los indígenas.

Cuando se creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), en 1985, el Estado argentino reconocía la existencia de sólo dieciséis pueblos originarios; actualmente reconoce más de treinta. Cada pueblo indígena está conformado por distintas comunidades y, a su vez, algunas comunidades se nuclean en organizaciones mayores en las que convergen distintos pueblos, que suelen identificarse con términos como "confederación", "coordinadora", "asociación", etc. Hacia el año 2010, las alianzas de algunas de estas agrupaciones dieron lugar a dos organizaciones mayores: el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO) y el Consejo Plurinacional Indígena. En los últimos años aumentó la cantidad de comunidades y organizaciones que solicitaron ser reconocidas por el Estado, para lo cual tuvieron que tramitar su personería jurídica e inscribirla en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCI) y en el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (ReNOPI) del INAI.

En Santa Cruz participan en el espacio público entre trece y quince comunidades, miembros de tres pueblos indígenas diferentes: tehuelche, mapuche y mapuche-tehuelche. Hay cinco comunidades territoriales, dos mapuches (Millaqueo y Limonao) y tres tehuelches (Kopolke, Camusu Aike y Francisco Vera). Las restantes, que suelen ser referidas como "urbanas", nuclean a indígenas de diferentes procedencias, o bien a sus hijos y nietos. Cinco comunidades obtuvieron su personería jurídica (dos tehuelches en el 2007, dos

mapuches en el 2012 y una mapuche-tehuelche en el 2014) y cuatro se encuentran en proceso de conformación. En Tierra del Fuego hay dos comunidades: la selk'nam Rafaela Ishton, que incluye también a miembros del pueblo haus, cuenta con personería jurídica y título de propiedad comunitaria (desde el 2011), y la comunidad yagan Paiakoala. Debido a los desplazamiento forzados y a las migraciones, los miembros de las comunidades de estas provincias tienen familiares en el resto de la Patagonia, tanto en Chile como en la Argentina, y también en Buenos Aires, que es la provincia que concentra el mayor número de indígenas del país.

Mapa elaborado sobre la base del publicado en <http://educacionsantacruz.gov.ar/index.php/mapa-de-ubicacion>



Comunidades indígenas en Santa Cruz y Tierra del Fuego

	Comunidades territoriales en Santa Cruz	Pueblo Indígena	Territorio	Situación jurídica
1	Camusu Aike	Tehuelche	Camusu Aike (1898), Río Gallegos	Personería Jurídica Res. N° 490/2007 Tierras adjudicadas (2015)
2	Kopolke	Tehuelche	Kopolke (1926), Las Heras	Personería Jurídica Res. N° 225/2007 Título de Propiedad Comunitaria (2012)
3	Lote 28 bis	Tehuelche	Lote 28 bis (1922), Gdor. Gregores	En proceso de conformación
4	Limonao	Mapuche	Laguna Sirven (1927), Las Heras	Personería Jurídica Res. N° 1147/2012
5	Millaqueo	Mapuche	Villa Picardo (1926), Las Heras	
6	Francisco Vera	Tehuelche	Francisco Vera (1926), Las Heras	Propiedad Comunitaria Fallo Judicial (2000)
	Comunidades urbanas en Santa Cruz	Pueblo Indígena	Localidad	Situación jurídica
7	Willi Mapu (1992)	Mapuche-Tehuelche	Caleta Olivia	
8	Fem Mapu (2004)	Mapuche-Tehuelche	Puerto Santa Cruz	
9	Lof Millanahuel (2006)	Mapuche	Río Turbio	Personería Jurídica Res. N° 640/2012
10	Aitue (2005) - Xrekan Jvtyn (2009) - Kiñe Rakizum (2012)	Mapuche-Tehuelche	Río Gallegos	En proceso de conformación
11	Dela Zetken (2010)	Tehuelche	Puerto Santa Cruz	En proceso de conformación
12	Sacamata Limepichun (2011)	Mapuche-Tehuelche	Chubut y Las Heras	Territorio recuperado en Chubut
13	Newen Mapu (2011)	Mapuche	Caleta Olivia	
14	Nehuen Mullfuñ (2014)	Mapuche-Tehuelche	Pico Truncado	Personería Jurídica Res. N° 166/2014
15	Kiufike Kimun (2012)	Mapuche-Tehuelche	Puerto Deseado	En proceso de conformación
	Comunidades en Tierra del Fuego	Pueblo Indígena	Territorio y localidad	Situación jurídica
1	Rafaela Ishton	Selk'nam	Rafaela Ishton, Río Grande, Tolhuin	Personería Jurídica Res. N° 4070/1995
2	Paiakoala	Yagan	Ushuaia	En proceso de conformación

Las personerías jurídicas son como un documento de identidad y, debido a que intentan respetar la diversidad, no tienen un formato único. La organización de las comunidades varía según la provincia o el país en el que se encuentran, el pueblo indígena al que pertenecen, la cantidad de integrantes (que pueden estar conformadas

por muchas familias, o por una única familia de hermanos, junto a sus hijos y nietos), los lazos que los vinculan, las trayectorias de sus miembros, sus lugares de residencia, sus historias y memorias colectivas, sus aspectos simbólicos, sus redes y circuitos económicos, etc. Aunque las comunidades no están obligadas a realizar el

trámite de la personería jurídica, muchas optaron por hacerlo, especialmente aquellas que se encuentran en situación de mayor vulnerabilidad y necesitan defender sus territorios ante el avance de propietarios linderos (estancieros, sojeros, etc.), empresas extractivas (mineras o petroleras), instituciones estatales (fuerzas de seguridad, universidades), etc.

Adecuándose a la Ley de Educación Nacional N° 26.206, del 2006, Santa Cruz y Tierra del Fuego crearon la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (MEIB) a fines del 2010. Dado que la MEIB es una modalidad que atraviesa todo el sistema educativo, aspira a modificar las relaciones y los contenidos escolares y volverlos interculturales. Esto significa, entre otras cuestiones, respetar la diversidad, considerar otras formas de conocimiento y romper antiguas jerarquías.

Tanto la MEIB de Santa Cruz como la de Tierra del Fuego interactúan con las distintas comunidades (más allá de que tengan o no personería jurídica), con quienes se autoidentifican como "descendientes" y también con miembros de otros pueblos (quechuas, aymaras, guaraníes, etc.) que han migrado a la Patagonia. Como consecuencia de los procesos de invisibilización, las familias que se autoidentifican como indígenas son pocas, y, dadas las características de la región, la MEIB de ambas provincias se centra en la interculturalidad. No obstante, también son prioridad los procesos de revitalización-recuperación de las lenguas ancestrales, se verá más adelante, no sólo del *aonek'o 'a'yen* (tehuélche) o del *selk'nam*, sino también del *mapuzungun* (mapuche) y de otras lenguas.

Además de los organismos que garantizan la consulta de los indígenas en el ámbito estatal, Celia Rañil (miembro del CEAPI por el pueblo mapuche) enfatiza en la importancia de los organismos autónomos, con las siguientes palabras:

"Continuaremos bregando para que nosotros, como pueblos preexistentes, logremos reconocer la importancia de afianzar nuestras auténticas identidades culturales. Nuestra propuesta sobre la interculturalidad no refiere sólo a la educación, sino que apunta a que el Estado reconozca en la práctica la pluriculturalidad y nuestra preexistencia. Seguimos luchando para que nuestros derechos (reconocidos por la Constitución Nacional y por distintos organismos internacionales) se lleven a la práctica en su plenitud. Desde mi pensamiento, guardo en la memoria los pactos y los acuerdos de otras épocas que no se cumplieron, que nos dejaron sin territorios y socavaron nuestra identidad y nuestra cosmovisión".

En el próximo apartado se abordarán los procesos de colonización para explicar por qué, en el presente, la mayoría de los indígenas viven en zonas urbanas y por qué, durante muchos años, han ocultado sus historias familiares.



Órganos nacionales de consulta a los pueblos indígenas

Para posibilitar los procesos de consulta a los pueblos indígenas previstos en la Ley nacional 23.302, el INAI creó en el 2004 el Consejo de Participación Indígena (CPI). Así, cada dos años, se eligen dos referentes por cada pueblo indígena, por provincia. En 2007, indígenas de diversas partes del país impulsaron que el Ministerio de Educación de la Nación creara el Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI), un órgano autónomo, autárquico y permanente que facilita los procesos de consulta y la toma de decisiones consensuadas sobre las políticas educativas.

El sitio de la MEIB de Santa Cruz ofrece información sobre las comunidades, materiales para trabajar en el aula, sugerencias bibliográficas, etc.: <http://www.educacionsantacruz.gov.ar/index.php/presentacion-eib>

Los procesos de colonización y sus consecuencias

¿Cómo fueron invisibilizados los indígenas? ¿Por qué se suele decir que los tehuelches y los selk'nam se "extinguieron"? Las razones hay que buscarlas en los procesos históricos; especialmente en las políticas estatales, en la evangelización y en las prácticas científicas que, como explicamos anteriormente, buscaban esencias culturales y la pureza racial. Por otro lado, la invisibilización puede ser vista también como una estrategia de resistencia de los propios indígenas, un modo de evitar que sus hijos fueran marcados como "indios" y así ahorrarles sufrimientos.

Si miramos hacia atrás, podremos constatar que los límites nacionales que hoy nos parecen "naturales" fueron construidos a fines del siglo XIX, cuando la Argentina y Chile avanzaron sobre los territorios indígenas de la Patagonia, en un proceso al que denominaron "Conquista del desierto", de un lado de la cordillera, y "Pacificación de la Araucanía", del otro. Este proceso no incluyó sólo operaciones militares, sino que fue parte de un proyecto político y económico, pero también simbólico, lo cual se

puede observar en las elecciones de algunos nombres, como llamar "desierto" a una región poblada y "pacificación" al intento de exterminio. En 1884, el Estado argentino creó los "Territorios Nacionales" sobre los territorios indígenas, entre los cuales estaban el de Santa Cruz y el de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur. La tierra fue cuadrículada en "lotes" fiscales y, poco después, pasaron a ser "propiedad privada", comprada por unos pocos colonos que adquirieron grandes extensiones.

Luego de la ofensiva militar, los indígenas que sobrevivieron a los asesinatos fueron obligados a abandonar sus costumbres y hábitos que las nuevas autoridades consideraban "primitivos". En nombre de la "civilización y el progreso", las familias fueron desplazadas, reubicadas en campos de concentración y luego desmembradas. Las mujeres y los niños fueron obligados a trabajar en el servicio doméstico y los hombres como mano de obra semiesclava en la construcción del ferrocarril, en los ingenios azucareros en Tucumán, en la vendimia en Mendoza, en

Varios nombres

La crónica escrita por Antonio de Pigafetta en 1520 describe a los indígenas de la Bahía de San Julián como "gigantes" e informa que el líder de la expedición, Fernando de Magallanes, los bautizó con el nombre de "Patagones". La idea de que había seres gigantes se mantuvo en el siglo XVIII, cuando el jesuita Thomas Falkner los llamó "tehueltet" (en 1774). A fines del siglo XIX, fueron llamados "tsóneka", "tsónik" o "chonik" por los exploradores (Lista, Musters, Schmidt y Claraz, entre otros), término que significa "nosotros los seres humanos" o "la gente". En el siglo XX, Lehmann-Nitsche reutilizó el término tehueltet de Falkner. Actualmente se autodenominan *tehueltches*, ya que es el nombre que se ha popularizado, aunque también se preguntan si deberían continuar utilizando este término, y algunas personas comienzan a identificarse como *aonek'enk*. A los pueblos de Tierra del Fuego también les impusieron formas de nombrarlos que son diferentes de las que ellos consideran correctas: a los yaganes se los refirió como *yámanas*; a los kaweskar como *alacalufes*, a los selk'nam como *onas* y a los haus se los llamó *manekenk*.



Comodoro John Byron conversando con una mujer patagónica. Ilustración de F. Newbery, 1773

la cosecha de algodón en el Chaco y en las estancias de todo el país (ver Mases, 2002; Red de Genocidio, 2008). Bautizados con otros nombres —muchas veces con el apellido de los patronos, que figuraban como “padrinos” y tenían la patria potestad— fueron forzados a convertirse en “ciudadanos” argentinos, chilenos, paraguayos, etc. Así fue como los pueblos preexistentes quedaron divididos por fronteras nacionales y, posteriormente, por fronteras provinciales.

En 1878, un año antes del avance militar sobre los territorios indígenas, Estanislao Zeballos —asesor del general Julio Argentino Roca— justificó los desplazamientos y asesinatos de los mapuches bajo el argumento de que eran invasores llegados desde Chile. A partir de entonces, los tehuelches fueron considerados como “los verdaderos indios argentinos” silenciando que unos y otros eran preexistentes, es decir, que ocupaban esos territorios desde antes de que existieran Argentina y Chile. Según explica el propio Zeballos en su libro *La Conquista de las 15.000 leguas* (publicado en 1878), su plan consistía en romper antiguas alianzas entre diferentes parcialidades indígenas, entregarles bebidas alcohólicas a los tehuelches para quebrar sus voluntades y que murieran peleando en las filas del Ejército. El plan previsto por Zeballos se concretó en la práctica. Además de ser incorporados forzosamente como ciudadanos de segunda clase, los indígenas también lo fueron como mano de obra asalariada —peones rurales, puesteros, domadores, amansadores o esquiladores— que vendían su fuerza de trabajo al capitalismo ganadero a precios viles. Sólo excepcionalmente, cuando demostraron que habían dejado de ser indígenas y se “habían civilizado”, unos pocos obtuvieron la tierra en propiedad.

La ciencia y la Iglesia tuvieron una participación activa en ese proceso. Los naturalistas del Estado (muchos de los cuales eran o fueron luego funcionarios públicos) realizaron exploraciones geográficas y topográficas, elaboraron cartografías, describieron los recursos y sus localizaciones y, entre otras tareas, realizaron investigaciones etnográficas, etnológicas, arqueológicas y de antropología física. De este modo, los indígenas fueron tomados como “objetos de estudio” por científicos interesados en sus lenguas, tradiciones, conocimientos, mitos y también en sus cuerpos, especialmente en sus cráneos.

Los muertos fueron así apropiados como “patrimonio” y pasaron a formar parte del inventario de las “colecciones” de museos estatales y privados. Muchos de los restos humanos terminaron en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata, fundado por Francisco Moreno. A comienzos del siglo XX, el museo contrató al médico y antropólogo alemán Robert Lehmann-Nitsche, que instaló la práctica de descarnar los cuerpos de los indígenas fallecidos para estudiarlos y luego exhibirlos en las vitrinas del museo. Lehmann-Nitsche impulsó la idea de que los selk’nam y los tehuelches eran parte de una misma “raza” que se había separado. Bajo el criterio de que sus lenguas estaban relacionadas, los incluyó como parte de un mismo grupo lingüístico (al que denominó “tshon” o “chon”) junto a otras dos lenguas (teushen y manekenk) (ver Malvestiti y Orden, 2014).

Ni los científicos ni los sacerdotes pusieron en duda las narrativas de la nación impulsadas por Zeballos (1878). Así, desde la década de 1930, avalados por las afirmaciones del antropólogo español Canals Frau, repitieron la idea de que los tehuelches eran argentinos y los mapuches, chilenos (ver Lenton, 1998; Lazzari y Lenton, 2002). Estas

El “Complejo Tehuelche” y su crítica

En 1949, un médico de gendarmería llamado Federico Escalada construyó una nueva clasificación a la que llamó “Complejo Tehuelche”. La clasificación también incluyó a los selk’nam como parte del mismo grupo racial-cultural, en contraposición con los mapuches y los canoeros, a quienes consideraba razas diferentes. El “Complejo Tehuelche” estaba conformado por cinco grupos “ken” (“gente”): tres continentales —*guéne-na-kéne* (al norte), *cheu-ache-kénk* (al oeste de Chubut y Río Negro) y *aóni-kenk* (al sur)— a los que llamó “Tehuelches de la tierra firme” y dos a los que refirió como “Tehuelches insulares” —*selk’nam* y *man(e)kenk* (o *haush*).

Esta clasificación fue luego redefinida por Casamiquela (1965), quien, sin embargo, mantuvo los mismos presupuestos raciales y culturalistas. Basándose principalmente en aspectos lingüísticos, continuó la división entre continentales e insulares, pero organizó a los primeros en dos grandes grupos —septentrionales y meridionales— que a su vez los subdividió en otros dos —australes y boreales— estableciendo a los ríos Negro-Limay, Chubut, Senguer y Santa Cruz como límites.

Estas clasificaciones han sido abandonadas por los científicos actuales, que han comprendido que las identidades son relacionales, cambiantes y varían según los contextos (ver Lazzari, Rodríguez y Papazian, 2016).

posiciones imaginaron a los Estados nacionales como si existieran desde siempre y consideraron a los territorios indígenas con fronteras nítidas, similares a las de los países. De este modo, negaron las alianzas entre tehuelches y mapuches —enfaticando sólo en los conflictos entre ellos— y minimizaron que también había tensiones entre los miembros de un mismo pueblo e, incluso, entre los miembros de una misma familia.

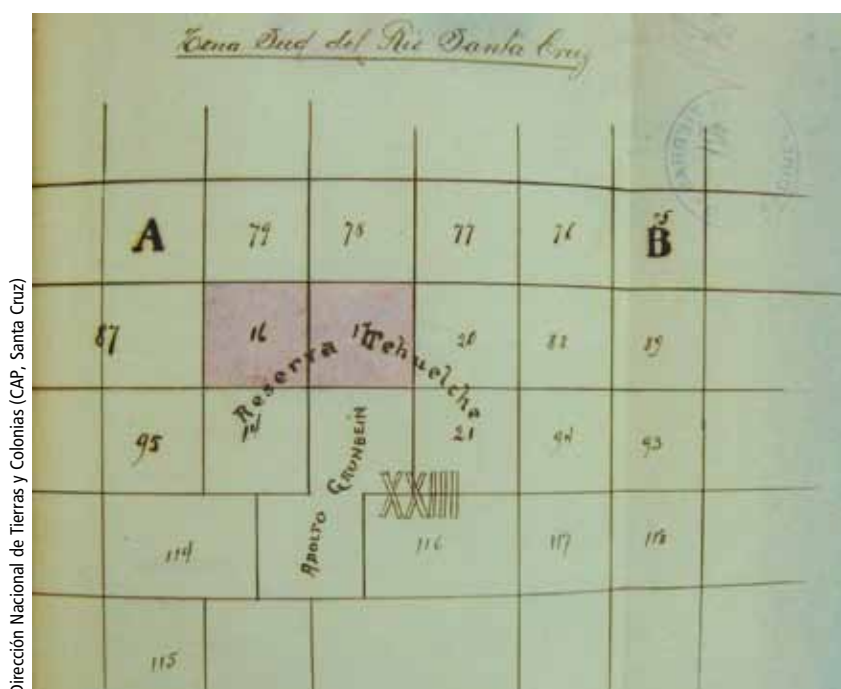
La memoria oral y los archivos permiten conocer numerosas historias desde comienzos del siglo XX, en las que los indígenas fueron despojados de sus territorios y luego desalojados de las tierras marginales que les habían asignado. Sin embargo, si aprendemos a leer y escuchar con atención, también veremos que los relatos orales y los papeles archivados hablan de la fuerza de algunos caciques y cabezas de familia, que realizaron reclamos ante la burocracia local y nacional, tanto en épocas de gobiernos elegidos mediante el sufragio como durante las dictaduras militares que socavaron los procesos de organización autónoma. Con el retorno de la democracia, en 1983, se abrieron nuevos espacios de diálogo entre los indígenas y el Estado nacional. No obstante, debido al éxito del discurso de la "extinción", las políticas indigenistas en la Patagonia austral se reactivaron lentamente.

Colonización en Santa Cruz

Inspirados en el sistema de "reservas" de Estados Unidos, los funcionarios del Territorio Nacional de Santa Cruz consideraron que estas serían beneficiosas ya que, por un lado, evitarían que los indígenas se instalaran en sus campos y, por el otro, les permitiría a estos últimos "extinguirse en paz" cazando guanacos, tal como sostuvieron en 1908 los miembros de la Comisión Honoraria de Reducción de Indios de Santa Cruz. "Extinguirse" era el destino de las "razas inferiores" —sostenían los discursos evolucionistas y civilizatorios de aquel entonces— lo cual les permitió justificar la apropiación de sus territorios. Así fue que, entre 1898 y 1927 se "reservaron" seis predios para ser ocupados por familias indígenas (tehuelches, mapuches y mapuche-tehuelches), con "permisos de ocupación" colectivos, otorgados mediante decretos firmados por los presidentes de la Nación. La primera de estas "reservas" fue la que corresponde a la actual "comunidad" tehuelche Camusu Aike.

Algunas de las familias que se instalaron en esos espacios "reservados" habían llegado a Santa Cruz luego de años de buscar un sitio donde asentarse tras haber sido expulsados de sus lugares de origen por las campañas militares del siglo XIX. Otras familias tehuelches, que habían vivido siempre en la zona, fueron testigos del proceso en que los alambrados cercaron sus antiguos paraderos (*aike*, en lengua aonek'ó 'a'yen). Los mencionados decretos no eran títulos de propiedad, sino permisos de ocupación precarios, situación que continúa en muchos casos hasta hoy. Algunos indígenas, en cambio, obtuvieron permisos de ocupación individuales, entre los cuales se encuentran Francisco Vera y Antonio Yanque Kopolke, ancestros que dan nombre a dos de las comunidades actuales (Rodríguez, 2010).

Con el tiempo, el sentido común borró las diferencias, y las tierras ocupadas por una sola familia, o por muchas, pasaron a ser llamadas genéricamente como "reservas" indígenas. También persistió la idea de que en Santa Cruz sólo había tehuelches, borrando así las consecuencias de la "Conquista del Desierto", que desplazó a numerosas familias tehuelches, mapuches y mapuche-tehuelches hacia el sur y hacia el oeste. Todos aquellos que obtuvieron tierras de forma precaria sufrieron la misma suerte: los estancieros vecinos corrieron los alambrados y se quedaron con porciones de sus campos con la connivencia de las inspecciones realizadas por la Dirección Nacional de Tierras y Colonias. Los inspectores que viajaban desde la Capital Federal



Dirección Nacional de Tierras y Colonias (CAP, Santa Cruz)

Croquis de los cinco lotes (50.000 ha, que hoy tienen otra numeración) reservados en 1898 para que se establezca la "Tribu Tehuelche", ancestros de los actuales miembros de la comunidad Camusu Aike.

Comunidad
tehuelche
Kopolke, 2013.



Celina San Martín

legitimaron la enajenación argumentando que los indígenas eran “incapaces” en un doble sentido: para explotar la tierra de un modo “racional” y para “contratar con el Estado”. Aquellos que habían aprendido a lidiar con la burocracia, por otro lado, hicieron largos viajes, tanto a Río Gallegos como a Buenos Aires, para no perder los lotes que les habían asignado (ver Rodríguez, 2010 y 2016).

Hacia mediados del siglo XX, José Imbelloni (1949) —antropólogo de origen italiano y director del Museo Etnográfico Ambrosetti de la Universidad de Buenos Aires— realizó una “expedición” a la Patagonia austral para averiguar cuántos tehuelches quedaban y constatar si esos, a los que consideró “los últimos”, realmente eran gigantes. Tomándolos como “objeto de estudio”, los sometió a mediciones corporales, extracciones de sangre y tomas de fotografías. Apoyado en teorías raciales concluyó que sólo quedaban doce “indios puros” y se refirió a los demás como “descendientes”, a los que consideró “degenerados” en lo biológico, en lo cultural y, también, en aspectos morales. La causa

de esta “degeneración”, sostenía, residía en que se habían mezclado con malvivientes de origen mapuche, chilote o chileno. Siguiendo con la clasificación basada en preconceptos raciales y culturalistas (“puros” versus “descendientes”), a fines de la década de 1960, el informe del Censo Indígena Nacional, realizado por Edelmiro E. Griva y Griselda Dalla Marta en 1968, tomó a la lengua como “el rasgo distintivo” fundamental.

Luego de que en 1957 Santa Cruz adquiriera el estatus de provincia se promulgaron dos leyes provinciales “asimilacionistas” que sostenían que los indígenas debían trasladarse a las ciudades para “civilizarse” y terminar de “asimilarse” al resto de la sociedad. En los años siguientes, se crearon dos “comisiones” —similares a las de principios del siglo— y luego una más en los años setenta. En estas “comisiones” —en las que participaron estancieros, sacerdotes y funcionarios públicos— los indígenas fueron excluidos, pues eran considerados como “menores” y/o “incapaces” de decidir su propio destino. Sobre la base de los informes previos de los inspectores de tierras, y guiados por la premisa de que ya no había “indios”, en 1966, durante la dictadura de Juan Carlos Onganía, se dejaron sin efecto tres “reservas”, en tanto que la superficie de las demás fue reducida al mínimo (ver Barbería, 1995). Tampoco fueron considerados capaces de criar a sus propios hijos y por ello, y hasta los años noventa del siglo XX, muchos niños fueron arrancados de sus hogares e internados en orfanatos (“mini-instituciones” y luego “hogares sustitutos”) o en instituciones escolares rurales (ver Rodríguez, 2009).

De las cinco comunidades territoriales —cu-yos integrantes reparten su tiempo entre el campo y la ciudad— las tres comunidades tehuelches lograron el reconocimiento de su territorio, aunque no en su totalidad. A raíz de un conflicto relacionado con el uso de la tierra en la comunidad que actualmente lleva el nombre de Francisco Vera, un fallo judicial del año 2000 resolvió otorgar una “adjudicación comunitaria a favor



Archivo Fotográfico y Documental del Museo Etnográfico “Juan B. Ambrosetti”, FFyL, UBA

Maria Manchado, 1949. Expedición de José Imbelloni.

de todos los descendientes indígenas tehuelches de don Francisco Vera" (Fallo N° 2202 - T. XVI F. 108/112). Este fallo se constituyó en un hito, ya que fue el primer caso en el que el Poder Judicial de Santa Cruz reconoció que los territorios indígenas son comunitarios, no individuales. En 2011, la comunidad Kopolke obtuvo el título de propiedad comunitaria por las tierras otorgadas en 1926 a Antonio Yanke Kopolke y, en 2015, Camusu Aike obtuvo la adjudicación de una parte del territorio incluida en el decreto presidencial de 1898.

Colonización en Tierra del Fuego

Aunque los selk'nam ocupaban la mayor parte de la isla, no eran el único pueblo que la habitaba. Los haus (o haush, ya que se usan las dos maneras de escribirlo), que hablaban una lengua diferente, vivían en el extremo sudoriental, en lo que actualmente se conoce como Península Mitre. Los kaweskar y los yaganés, que eran pueblos caoneros, vivían en las costas de la Isla Grande de Tierra del Fuego y en el resto de las islas e islotes que conforman el conjunto del archipiélago. Los kaweskar, también conocidos como alakalufes, ocupaban el Estrecho de Magallanes y las islas occidentales, y los yaganés (conocidos como yámanas) el Canal de Beagle y las islas australes hasta el Cabo de Hornos.

La ocupación de Tierra del Fuego tuvo dos modalidades diferentes. En el sur de la isla, sobre la costa norte del Canal de Beagle, en pleno territorio yagan, se había instalado, en 1869, una misión anglicana fundada por el reverendo Thomas Bridges. La misión ofrecía a los yaganés cierta protección frente a los reiterados ataques

que venían sufriendo por parte de balleneros y otros navegantes europeos. Sin embargo, también tuvo un alto costo, ya que quienes se quedaron allí debieron modificar sus hábitos de vida y someterse a la nueva religión, además de quedar expuestos al contagio de enfermedades letales. Uno de estos episodios —una terrible epidemia de sarampión— terminó con una gran parte de la población de la misión, poco tiempo después de que se instalaran las primeras autoridades argentinas y fundaran la actual ciudad de Ushuaia en 1884.

En el norte de Tierra del Fuego, la colonización en los territorios selk'nam fue diferente. Con el propósito de ocupar rápidamente los nuevos territorios, los Estados chileno y argentino otorgaron enormes extensiones de tierras a unas pocas empresas comerciales. La más grande de ellas, la Sociedad Explotadora Tierra del Fuego, llegó a monopolizar millones de hectáreas en Santa Cruz, en Tierra del Fuego y en la Región de Magallanes (Chile). Estas poderosas compañías se ocuparon de trasladar ovejas y de montar los primeros establecimientos ganaderos en la isla. Alambraron las tierras y se dispusieron a eliminar de cuajo cualquier dificultad que entorpeciera el rentable negocio que se iniciaba. Paralelamente, al descubrirse arenas auríferas en algunas costas de la isla, los funcionarios estatales permitieron el ingreso de numerosos buscadores de oro, entre los cuales se encontraba el famoso Julius Popper (ver Luiz y Schillat, 1998, y Bascopé, 2010).

Estos primeros años de ocupación se caracterizaron por la extrema violencia que desplegaron buscadores de oro, aventureros, estancieros y partidas de soldados y policías. Las matanzas de hombres, mujeres, ancianos y niños fueron



Elaborado por Martín Vázquez a partir de la investigación de Anne Chapman.



Popper y sus hombres en una matanza, 1886.

J. Popper

tan escandalosas que las críticas llegaron a la prensa de Punta Arenas e, incluso, a los periódicos de Santiago de Chile y de Buenos Aires (ver Nicoletti, 2008). Así quedó registrado también en *La Australia argentina*, libro que publicó el periodista y escritor Roberto Payró, en 1898, que reunía crónicas de su viaje a Tierra del Fuego y a Santa Cruz.

La Congregación Salesiana, que había acompañado el sometimiento de los indígenas durante la etapa de avance militar en Río Negro, argumentó que podía protegerlos de estas matanzas indiscriminadas y solicitó la autorización a los gobiernos de ambos países para establecer misiones que pudieran albergarlos. Al igual que en el caso de la misión anglicana, “protección” suponía que los indígenas debían someterse a la evangelización, cambiar sus costumbres y modos de vida y convertirse en trabajadores dóciles. Es decir, debían “civilizarse” y aceptar una condición de “minoridad” (San Martín, 2013). Una vez que los salesianos obtuvieron la autorización estatal fundaron la misión de

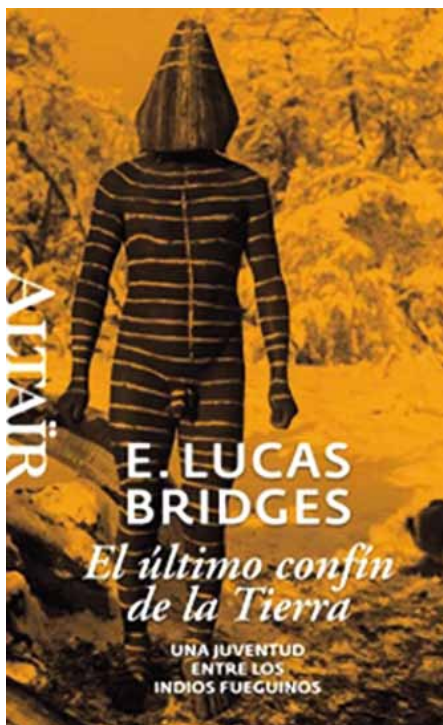
San Rafael en la isla Dawson (del lado chileno) en 1890 y poco después, en 1893, construyeron la misión La Candelaria cerca de la desembocadura del río Grande (del lado argentino).

Las personas que sobrevivieron a las matanzas fueron trasladadas a la fuerza a las misiones, donde tuvieron que aprender oficios, abandonar la caza de animales y reemplazar las capas de cuero por ropas de lana y algodón. Las nuevas vestimentas no eran adecuadas para el clima

húmedo y frío de la isla ya que permanecían mojadas la mayor parte del tiempo lo que propiciaba enfermedades. El confinamiento era particularmente duro para estas personas que habían vivido desplazándose libremente en sus territorios, y especialmente para las mujeres, que pasaban la mayor parte del día sentadas en las habitaciones en las que hilaban y tejían, sin poder moverse. Los hombres, por otro lado, eran obligados a trabajar en las actividades productivas que sustentaban a las misiones: la ganadería ovina y el aserrado de madera.

Lucas Bridges —hijo del misionero anglicano— había aprendido la lengua selk’nam y en su libro *El último confín de la tierra*, publicado en 1948, cuenta que un hombre llamado Hektliohlh, albergado en la misión de la isla Dawson, le dijo en una oportunidad que la nostalgia lo estaba matando: *shouwe t-maten ya*. No sería sólo la nostalgia. Ciertas enfermedades, como el sarampión y la tuberculosis, hicieron estragos entre los indígenas al punto que, en muy pocos años, las misiones se fueron despoblando y terminaron cerradas, dejando centenares de cruces sin nombre. Además de evangelizar, los sacerdotes participaron también en investigaciones y registros de aquellos a quienes consideraban como una “raza en extinción”. Antonio Coiazzi, por ejemplo, recopiló la información provista por varios misioneros y publicó un libro en 1914, en tanto que José María Beauvoir, director de la misión de Río Grande, publicó una gramática y un diccionario en 1915.

La misión de San Rafael, construida en el territorio kaweskar en la isla Dawson, llegó a albergar a más de mil indígenas. En 1911, cuando solo quedaban veinticinco personas, cerró sus puertas y los sobrevivientes fueron trasladados a La Candelaria. Luis Garibaldi Honte (o Paka Honte, tal como lo había llamado su familia) recordó en un testimonio filmado aquel momento en que Paula, Raquel y Petronila —tres mujeres cuyos nombres originarios también fueron reemplazados— volvieron a su territorio luego de dejar la misión (Chapman, 2012). Debido a que La Candelaria fue quedándose sin indígenas, tal como ocurrió con el otro establecimiento, los salesianos decidieron continuar la evangelización en Tierra del Fuego y en Santa Cruz por medio de misiones volantes administradas desde Punta Arenas (San Martín, 2013). Años más tarde, La Candelaria fue transformada en un colegio agrotécnico. Recientemente, en 2015, el papa Francisco pidió disculpas a los pueblos indígenas





Mural del
Correo
Argentino
en Ushuaia.

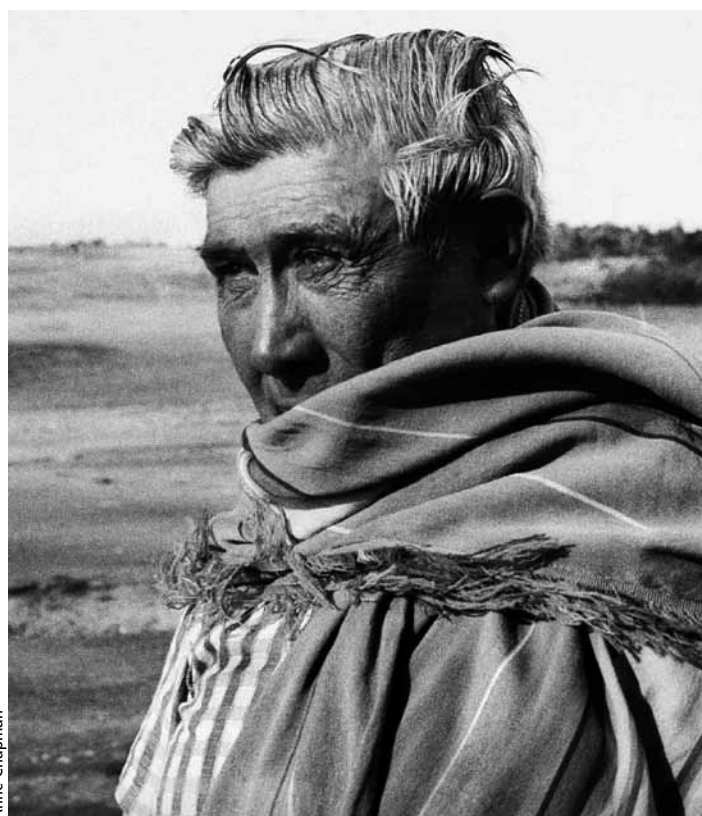
de todo el mundo por las consecuencias de la colonización y la evangelización.

Los selk'nam que lograron sobrevivir a las enfermedades y matanzas desarrollaron múltiples estrategias para llevar adelante sus vidas. Algunos grupos se fueron replegando hacia el interior de la isla (lo que ahora se llama "corazón de la isla"), lejos de la mirada de los colonizadores, donde combinaban la caza de aves y guanacos con ocasionales visitas y estadias cortas en La Candelaria. Otros se emplearon en las estancias ovejeras, generalmente como esquiladores; actividad en la que eran muy apreciados. Algunos hombres, como los hermanos Doihe y Methet, que trabajaban en la estancia Viamonte, se consagraron campeones en todas las competencias de esquila en las que se presentaron (Bridges, 2000). Incluso, hubo algunos que fueron empleados como guardiacárceles en el Presidio de Ushuaia (Lorenzo, 2016) y también como policías, como fue el caso del ya citado Garibaldi (Paka Honte), quien además determinó la traza del paso cordillerano que ahora lleva su nombre (Paso Garibaldi)

Tres décadas más tarde, en 1946, también cerró La Candelaria. En ese entonces, vivían allí unas doce mujeres y niñas indígenas que fueron trasladadas a Río Grande. Debido a que la educación que recibieron en la misión estaba orientada hacia los oficios y a las tareas domésticas, fueron empleadas en la ciudad en condiciones precarias, generalmente para limpiar viviendas y lavar ropa (Gerrard, 2015).

Las vicisitudes en relación con el proceso de despojo, arrinconamiento y restitución de

territorios indígenas fueron muchas. En 1910, el entonces gobernador del Territorio Nacional otorgó un permiso de ocupación a los misioneros salesianos a los fines de iniciar una "reducción comunitaria ona" en la cabecera oriental del lago Khami, donde actualmente se encuentra la localidad de Tolhuin. Esta iniciativa no prosperó porque la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios concluyó que en la isla ya no existía el



Anne Chapman

Segundo Arteaga, 1969.

“problema del indio”. Recién en 1925, el presidente Marcelo T. de Alvear otorgó un permiso de ocupación, con título de “posesión precaria”, para las familias selk’nam que estaban radicadas en la cabecera del lago, a nombre de cuatro trabajadores de la estancia Viamonte —Julio Leguizamón, Santiago Rupañini y los hermanos Gregorio Doye (Doihei) y Antonio Toyé (Methet)— y reservó un lote para los misioneros salesianos (Gerrard, 2015).

Al igual que en Santa Cruz, la “reserva” se dejó sin efecto durante la presidencia de facto de Onganía y unos pocos selk’nam recibieron un permiso “precario” de ocupación a título individual. Recién en el 2011, la comunidad Rafaela Ishton logró obtener el título de propiedad comunitaria, como corolario de la sanción de la ley provincial N° 405 que les restituyó esas tierras.

Homenajes que los invisibilizan

Los selk’nam, los kaweskar, los yaganes y los haus de Tierra del Fuego, así como los tehuelches y los mapuches en Santa Cruz, fueron incorporados al mercado de trabajo como mano de obra (peones, cocineras, niñeras o servicio de limpieza), primero en las estancias y, desde mediados de siglo XX, en las ciudades. A partir de esa incorporación en el mercado laboral, se volvieron “invisibles” entre la población regional, que los consideró como ciudadanos de segunda o como extranjeros, referidos como “paisanos” o “chilotes”.

En los años ochenta comenzaron los homenajes a unos pocos, considerados el “último tehuelche” y la “última ona”, definidos según los criterios raciales y culturalistas de las décadas previas. Sus nombres fueron inmortalizados en museos, monumentos, nombres de calles, de edificios, de comercios y en textos escolares que hablaban en pasado. De este modo, los tehuelches y los selk’nam considerados “extintos” fueron incorporados como “bienes” valorados que debían ser protegidos para las generaciones siguientes (ver Gerrard, 2015 y Rodríguez, 2010 y 2013).

Así, fueron considerados como patrimonio, como base del folklore local o como “piezas arqueológicas” de museos (ver Vidal, 1993 y Rodríguez, 2011). Tomados como sello distintivo de las provincias “jóvenes” que intentaban construir una “identidad propia” en relación con las provincias “viejas” del norte, muy pronto, obtuvieron valor de cambio en el mercado turístico. Sus rostros fueron —y siguen siendo— difundidos en postales y libros de fotos. Los actos conmemorativos en los que el Estado y la sociedad se apropiaron de las imágenes y las tradiciones indígenas excluyeron a los “descendientes” directos —es decir, a los hijos y nietos—, que no fueron consultados ni invitados a participar en los homenajes.

Respondiendo a las demandas indígenas, actualmente esta relación se ha modificado —aunque no siempre— y, cada vez, son más frecuentes las instancias de participación, tal como veremos en el último apartado. Sin embargo, aún queda un largo camino por recorrer.

La vida cotidiana según los relatos de cronistas, viajeros y las memorias orales

Hasta hace unos pocos años, las caracterizaciones lingüísticas y etnográficas de los pueblos indígenas no tomaban en consideración lo que ellos pensaban de sí mismos, no se les preguntaba cuáles eran sus expectativas, no se les solicitaba su consentimiento (previo, libre e informado) para participar en censos, mediciones y registros, ni tampoco se les hacía ningún tipo de consulta.

Parte de la información construida en ese contexto, sin embargo, es utilizada actualmente por aquellos que están intentando reconstruir los conocimientos de sus ancestros y la historia de su propio pueblo, comunidad o familia. Antes de abordar los proyectos, inquietudes y demandas planteadas por los tehuelches y por los selk'nam en el presente, haremos un breve resumen sobre la economía, la organización política, el liderazgo, el territorio y los aspectos simbólicos. Recurriré a las observaciones realizadas por viajeros de otras épocas, científicos, sacerdotes, inspectores estatales, etc., y a las memorias transmitidas oralmente entre indígenas de distintas generaciones.

Los tehuelches

Según los relatos de la memoria oral, los tehuelches estaban organizados en familias, que conformaban grupos (a los que la antropología llamó "bandas"), que iban desde un número pequeño hasta unas cincuenta personas.

Una lectura a "contrapelo" de las crónicas e informes de los viajeros del siglo XIX permite sostener que hasta el momento en que la colonización europea y criolla diezmó la fauna local y la reemplazó con ganado ovino, los tehuelches no padecían hambre, ya que conocían muy bien dónde y cómo conseguir los alimentos y medicinas, cuáles eran las épocas del año más propicias, cómo eran los ciclos de reproducción de los seres vivos, etc.

La piel y los tendones de los guanacos eran utilizados por las mujeres para confeccionar los toldos (*ka:w*), las capas (*kay*) y el calzado (*ka:yenk*), conocimientos que algunas de ellas aún conservan. La dieta incluía, además ñandúes (*oyo* en aonek'ó 'a'yen; *choiques* en mapuzungun), animales pequeños, vegetales,

Topónimos

Los exploradores y los funcionarios estatales dieron nuevos nombres a los accidentes geográficos y, en algunos casos, utilizaron palabras tehuelches seguidas del término *aike*, que indica lugar. Unos cuantos topónimos, sin embargo, sobrevivieron a la colonización. El siguiente fragmento de la crónica de Antonio de Viedma, del siglo XVIII, menciona diversos nombres de los cuales se ha conservado uno solo, el del cerro Chaltén. De acuerdo con Viedma, el lago que actualmente lleva su nombre se llamaba *Capar*, según le informaron los indígenas que lo guiaron hacia la cordillera, siguiendo el curso del actual río Santa Cruz. El propio cronista explica que nunca habría llegado hasta allí sin sus guías tehuelches quienes, en todo caso, lo habían "descubierto" antes.

"En el fondo de esta ensenada que forman las sierras, hay dos piedras como dos torres, la una más alta que la otra, cuyas puntas muy agudas exceden a todas las sierras vecinas en altura, sin nieve en ellas, y les llaman los indios *Chaltel* [...] Nos expuso el indio Patricio que nos debíamos apartar luego de aquí, porque con los vientos fuertes y el sol, solía derretirse tanta nieve que era imposible vadear los arroyos para regresar, y tendríamos que pasar el verano en aquél paraje hasta que las heladas empezasen [...] A la mañana nos pusimos en marcha a la ligera, procurando pasar los doce arroyos; que lo logramos, aunque había ya crecido un buen palmo, y según arreciaba el viento se iban aumentando de modo que al día siguiente no hubiéramos podido vadearlos. Por fin hicimos alto y pasamos la noche en *Charraja* [...] Nos pusimos en marcha a las 5 de la mañana, y cortando por la falda de las sierras del N, venimos a dar a un paraje que llaman *Oserri*, donde hicimos alto junto a un manantial [...] Salimos de aquí a las 5 de la mañana, y llegando a *Quesanexes* a las 11 [...] El indio Patricio me dijo se adelantaría para que su hermano Julián [el cacique Camelo] nos previniese carne en *Oenna*, y que nosotros siguiésemos con Oyecoc poco a poco para que aguantasen los caballos" (Viedma, 1783: 94-96).

Consultar el documental *Naturalistas viajeros – Antonio de Viedma, fundador de Floridablanca* (http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec_id=101726).

Expedición de Fitz Roy, 1834. Estrecho de Magallanes.



C. Martens / The Complete Work of Charles Darwin Online / The Balfour and Newton Librarians, Cambridge.

raíces, frutos, huevos, etc. La incorporación del caballo (*ga:woy*), no sólo amplió los patrones de movilidad y las redes de comunicación, sino que también implicó la incorporación de la carne de potranca como uno de los platos favoritos. Actualmente, aunque la mayoría de los tehuelches vive en espacios urbanos, algunos tienen tropillas y otros continúan cazando para mantener la práctica; algunos con boleadoras —como sus ancestros— y otros con rifles.

En la época previa a la colonización, los tehuelches se desplazaban en un territorio amplio, atravesado por caminos, a lo largo de cursos de agua, cañadones y valles, que conectaban diversos paraderos (*aike*). Estos caminos fueron referidos por los cronistas como senderos “de las chinas”, ya que las mujeres eran las encargadas de transportar la carga, tal como explica Carlos Ameghino —entre otros— en su diario de viaje de 1887. Los senderos eran fácilmente confundibles con las huellas dejadas por los guanacos. Por ello, a pesar de que algunos funcionarios del Estado no aclaraban en sus escritos que eran guiados por indígenas (“baqueanos”) —y quedaron en la historia como “los descubridores” de lagos o montañas— no era posible atravesar los territorios sin esos conocimientos. Los paraderos tenían distintas finalidades —caza, intercambio, aprovisionamiento, recreación, relaciones políticas, etc.— y sus topónimos (nombres de los lugares) solían hacer referencia a alguna característica topográfica, a los recursos, a acontecimientos del pasado o al nombre propio de alguna persona. Algunos paraderos eran ocupados por grupos diferentes en distintos momentos del año (Nacuzzi, 1998).

Aunque en el siglo XVIII sólo unas pocas personas contaban con caballos, las partidas comerciales hacia el norte para intercambiar pieles y cueros por estos animales eran habituales. También programaban encuentros anuales para participar en parlamentos (reuniones o asambleas) junto a otras parcialidades y pueblos para definir la política a seguir con los funcionarios españoles y, luego, con los de la Argentina. Los territorios descritos por Viedma son extensos: por ejemplo, el del cacique Camelo abarcaba desde Deseado hasta el río Santa Cruz, lugar en el que comenzaba la jurisdicción de Onos, cuñado y subalterno suyo. Las señales de humo —también descritas por otros expedicionarios del siglo XIX— tenían diferentes funciones: pedir paso, habilitar el contacto para comerciar, establecer alianzas o simplemente realizar una visita; reglas de etiqueta que se debían llevar a cabo antes de alcanzar el lugar en el que se encontraban los toldos y que, en caso de no cumplirse, se tomaban como un agravio.

Casi un siglo más tarde, el viajero inglés George Musters, según cuenta en su libro de 1873, acompañó a un grupo liderado por los caciques Casimiro Biguá y Orkeke, desde la isla Pavón hacia Río Negro, por el camino que bordeaba la Cordillera de los Andes (que coincide parcialmente con la actual Ruta N° 40); recorrido que también conectaba a la isla Pavón con la ciudad chilena de Punta Arenas. Entre otros ejemplos, menciona que el radio de acción de Jakechan “yacía entre los mismos límites que los de la gente de Hinchel, pero parecía que por lo general se mantenían más hacia la costa del mar, donde muchos de ellos se habían acostumbrado



"Un campamento indio", dibujo incluido en *Wanderings in Patagonia* (1879), de Julius Beerbohm.

a visitar la colonia galesa en el Chupat [Chubut] para comerciar" (Musters, 2007: 118).

Debido a que la caza y la movilidad eran una característica importante de los tehuelches, la ciencia los consideró como grupos "cazadores-recolectores". La movilidad y la autonomía, sin embargo, fueron juzgadas negativamente por los proyectos colonizadores que tenían como objetivo volverlos sedentarios y que abandonaran la vida a la que consideraban "salvaje" y "primitiva", en contraste con la de los agricultores y ganaderos. Los tehuelches se resistieron a las políticas de sedentarización forzada y continuaron desplazándose colectivamente para cazar, hasta fines de los años sesenta.

Tal como suele ocurrir con la mayoría de los pueblos de alta movilidad, los líderes tehuelches no acumulaban demasiado poder. Los caciques solían dirigir las partidas de caza y actuar en las relaciones diplomáticas, pero no intervenían en la vida de las personas. En el contexto interétnico posterior a la colonización, aquellos que conocían el castellano y sabían cómo lidiar con los papeles fueron ganando importancia como intermediarios en las negociaciones con los agentes estatales y eclesiásticos, con los comerciantes y con los colonos. Luego de la creación de las "reservas", algunos caciques llevaron adelante los reclamos para que no los desalojaran y, a partir de la década de 1950, comenzaron a referirse a sí mismos también como "representantes". La elección estratégica de una u otra palabra (cacique o representante) dependía de lo que

enfataran: ya sea que intentaran demostrar que tenían derechos por ser indígenas, o bien que los tenían por haberse "civilizado" y, por lo tanto, estaban en condiciones de "contratar con el Estado", al igual que cualquier otro ciudadano. Entre otros casos, se encuentra el del cacique Rufino Ibáñez, que durante más de quince años llevó adelante reclamos ante la burocracia por las tierras de Camusu Aike, que eran codiciadas por un estanciero (ver Rodríguez, 2010).



Casimiro Biguá retratado por Esteban Gonnert en 1864.

Algunas personas, hombres o mujeres, a las que la antropología refirió como “chamanes”, se destacaban por sus conocimientos cosmológicos para interpretar las fuerzas de la naturaleza, curar enfermedades (*wamenk*) o provocarlas (*shoyken*). Otras personas guardaban los conocimientos colectivos: la historia y los relatos que explican las relaciones entre el origen del mundo y el presente (referidos como “mitos”). Entre los tehuelches de Camusu Aike se encontraba Kamkser (también llamada Ana Montenegro de Yebes), quien dio a conocer la mayoría de los relatos de este tipo que se conocen en la actualidad. Dichas narrativas fueron registradas en la década de 1960 por el lingüista Jorge Suárez y por la antropóloga Alejandra Siffredi (1968), que se refirió al conjunto de relatos sobre el héroe fundador como “Ciclo de Élal”. En los años noventa, estos relatos fueron traducidos por las hermanas María y Dora Manchado, y por su tío Ramón Manchado, quienes trabajaron con la lingüista Ana Fernández Garay.

Los selk’nam

En Tierra del Fuego abundaban los guanacos y los selk’nam se especializaron en su explotación. Aprovechaban todas sus partes: comían la carne, las pieles y los tendones les servían para hacer ropa, capas y cubiertas para las viviendas y usaban los huesos para hacer herramientas. La dieta se completaba con roedores como el tucu tucu, con varios tipos de aves y con las raíces, bayas, hongos y huevos que recolectaban. Todo ello sin olvidar los recursos costeros como peces, lobos marinos y ballenas (cuando quedaban varadas en la costa) que también consumían.

Así como los tehuelches, también los selk’nam se desplazaban y no permanecían demasiado tiempo en el mismo lugar. Cuando lo juzgaban oportuno, levantaban el campamento

Kamkser (Ana Montenegro de Yebes). Retrato en la casa de su bisnieto, Pedro Constancio, Camusu Aike.



M. Rodríguez

y se trasladaban hacia otros parajes en los que hubiera mejor caza. Cada familia extensa o linaje tenía asignado un territorio (*haruwen*), con límites bien establecidos, dentro de los cuales se movían y cazaban. Para pasar de un *haruwen* a otro, debían pedir permiso a sus ocupantes, quienes podían negarse a otorgarlo, según explicó el etnógrafo Martín Gusinde, quien pasó varios meses con ellos entre 1919 y 1923.

La caza del guanaco requería mucha habilidad en el manejo del arco y la flecha, así como un profundo conocimiento del territorio, de las estaciones y de las posibilidades que ofrecía el medioambiente. Debido a que consideraban a las montañas al sur del lago Khami como la morada del guanaco —un lugar sagrado— no cazaban allí (Gusinde, 1982). Aunque todos los hombres selk’nam se preparaban desde muy jóvenes para la caza de este animal, en los *haruwen* del norte del río Grande le dedicaban gran parte de su tiempo a la caza de los coruros —tarea que también podía estar a cargo de las mujeres— ya

’O:kenp:an y ’O:ken

(Relato de Kamkser, o Ana Montenegro de Yebes)

’O:kenp:an se llevaba los hijos de los tehuelches. Se los llevaba al monte; se perdían los chicos. ’O:kenp:an les daba algo para comer y así los agarraba y se los echaba al hombro. Se los llevaba al monte. Uno de los chicos gritaba: “Me llevó ’O:kenp:an, me llevó ’O:kenp:an”. El padre venía siguiendo a ’O:kenp:an. El niño disparó al monte y quedó agarrado a un palo grueso. ’O:kenp:an corrió. Disparó ’O:kenp:an, disparó lejos. Así se salvó el chico. El padre del chico habló con el doctor de los tehuelches —wamenk— para que avisara a ’O:ken. El wamenk habló con ’O:ken y éste decidió ir a espiarlo. Mandó un hombre para que lo llamara y lo trajera a la mitad del camino, cerca de una barranca. Cuando ’O:kenp:an se acercó, él y ’O:ken se saludaron. Luego éste le preguntó dónde estaba acampando, y mientras le contestaba lo fue llevando al borde del barranco hasta que lo empujó. ’O:kenp:an cayó y se quebró el caparazón. Así terminó sus días a manos de ’O:ken (Fernández Garay y Hernández, 2006: 91).

que estos roedores eran mucho más abundantes en esta zona de estepa.

Los líderes selk'nam no concentraban mucho poder. Algunos hombres se ganaban el respeto de los demás por sus méritos como cazadores o guerreros. Había algunos especialistas que interpretaban las fuerzas de la naturaleza y curaban enfermedades (*xo'on*), otros que eran sabios (*lailuka*) o profetas (*chan*) que conocían en detalle la historia del grupo y los relatos que explicaban el origen del mundo y de las distintas especies que lo habitaban. Pero, más allá de la especialidad que tuvieran, cumplían con las mismas tareas de caza que los demás (ver Chapman, 1986).

La principal ceremonia selk'nam, el *hain*, a la que muy pocas personas no indígenas tuvieron acceso, fue descrita por Bridges y por Gusinde, que participaron en ella. La mayor parte de las imágenes que circulan actualmente sobre el *hain*, y que muestran el impactante trabajo de los cuerpos pintados y las máscaras, son las que registró este último en un *hain* que se realizó en 1923. En dicha ocasión, la ceremonia contó con la participación de menos personas de lo que era habitual, debido a la fuerte baja demográfica que había producido la colonización, a los desplazamientos forzados de sus territorios y al fallecimiento de los ancianos que la presidían.

De acuerdo con Anne Chapman (2012), el último *hain* del que se tienen noticias se realizó en 1933. En la década de 1960, esta antropóloga se interesó por esta ceremonia y fue recogiendo testimonios de algunas personas que habían participado, entre los que se encuentran los de Lola Kiepja y los de Ángela Loij. Según estos relatos, el *hain* era una ocasión para reunirse durante varios meses y compartir actividades entre los miembros de diferentes *haruwen* que, a lo mejor, vivían muy distantes unos de otros. El propósito principal era la iniciación de los jóvenes varones, los *kloketen*. Durante los *hain*, los mayores sometía a los *kloketen* a numerosas pruebas en las que tenían que demostrar su resistencia física, su capacidad de cazar y de sobrevivir solos, y su templanza. Cuando los jóvenes lograban pasar todas estas pruebas podían considerarse adultos. Por otra parte, durante todo el transcurso de la ceremonia realizaban representaciones, juegos y actividades diversas, algunas de las cuales tenían propósitos lúdicos y de entretenimiento y eran, simplemente, la ocasión para divertirse y socializar.

La pintura corporal tomaba especial importancia y les servía para identificarse individual y

colectivamente (ver Fiore, 2006). Había también frecuentes "apariciones" de espíritus y seres sobrenaturales que se esperaban con mucha expectativa. Otras actividades, en cambio, les permitían regenerar las relaciones entre los seres humanos y el cosmos, recordar la historia de los distintos linajes, reafirmar los fundamentos del orden social (ver Chapman 1986, 2012) y transmitir valores y conocimientos a las nuevas generaciones.

Las particularidades de las actuaciones, así como la disposición del espacio en el que realizaban la ceremonia, llevaron a Chapman a considerarla como una dramatización teatral, además de un ritual. De acuerdo con esta antropóloga, los selk'nam montaban una suerte de "escenario" delante del campamento donde se encontraban las mujeres y los niños, en el que erigían un *kawi* ceremonial (habitáculo construido con palos parados, de mayor tamaño que las viviendas),



A. de Agostini

Ver documental *La Patagonia en el año 1910*, <https://goo.gl/jUCe82>

Mujeres selk'nam, 1945.



Ceremonia del *hain*. Hombres preparados para la escena Kewanix, 1923.

M. Gusinde

al que solo los hombres podían acceder y donde guardaban las máscaras que usaban para representar a los espíritus. Lo cierto es que se trataba de un evento muy complejo que ha dado pie a numerosas interpretaciones. El elemento más notable es la existencia de un “secreto” que los hombres adultos transmitían a los *kloketen* en el curso del *hain* y del que se suponía que las mujeres no podían enterarse. Para Gusinde, este aspecto de la ceremonia debía corresponder a un agregado, a la incorporación de una tradición adquirida quizá de los haus. Para Chapman, en cambio, se trataba del corazón de la ceremonia y simbolizaba y reafirmaba un orden social en el que los hombres ejercían un cierto dominio sobre las mujeres.

En síntesis, los estereotipos raciales y culturalistas, construidos en torno a ideas de “pureza”, sostuvieron que los tehuelches y los

selk’nam habían “desaparecido” porque no hablaban la lengua, no se vestían con capas de cuero de guanaco, no vivían en toldos, no se organizaban en torno a un cacique y se habían mezclado-mestizado. Si bien todas estas prácticas han cambiado, los hijos y nietos de los que en otra época fueron considerados como “indios puros” comenzaron en los últimos años a asumir públicamente su identificación como indígenas. En el nuevo contexto, los rituales descritos por los viajeros de antaño (entre los cuales se destacan los de nacimiento, de defunción, las iniciaciones de los jóvenes en la vida adulta, etc.), así como los relatos fundacionales (referidos por quienes los registraron como “mitos”), constituyen recursos para la reconstrucción de la propia historia de las familias indígenas y para los proyectos comunitarios en curso.

La competencia entre el piojo y la lagartija

[Relato de Juan Inxiol, mayo de 1923]

En tiempos remotos vivían Apen (el piojo) y Kélpel (la lagartija). Los dos se peleaban muy a menudo.

Un día luchaban para determinar cuál de los dos era el más fuerte. En el transcurso de la lucha, el piojo intentaba saltar sobre la cabeza de la lagartija. Pues si lograba saltar sobre la cabeza de su adversario, vencería en la competencia. Pero cada vez que el piojo quería saltar, la lagartija se defendía y lo esquivaba. Ella era muy ducha en esquivar bien y rápidamente. Pero, por último, se cansó.

El piojo dio repentinamente un gran salto y cayó en medio de la cabeza de la lagartija. Ahí se quedó sentado y no bajó más de ese lugar. Había ganado el juego. Pero ahora el piojo se sube también a la cabeza de otras gentes y desde entonces nadie puede librarse de él (Gusinde, 1923: 646).

La lucha continúa: proyectos y demandas

La pregunta: "¿por qué no nos enseñaron la lengua?", con la que comienza este texto, llama la atención sobre las interrupciones que afectaron la posibilidad de hablar en aonek'ó 'a'yen o en selk'nam. La mayoría de los ancianos tehuelches o selk'nam tampoco transmitieron a sus hijos y nietos los relatos (que la antropología denominó "mitos") que explican el origen del mundo y le dan sentido, que tratan sobre el cosmos, las relaciones entre los seres humanos y los no humanos, sobre las reglas de convivencia, sobre las permisiones y las prohibiciones, entre otros temas.

A los tehuelches "nos trataban peor que a un perro", sostiene Dora Manchado al recordar los primeros años de la década de 1960, cuando dejó Camusu Aike y se instaló en Río Gallegos. Las tristes experiencias de intervenciones estatales y estudios científicos explican por qué la mayoría optó por no transmitir muchos de sus conocimientos y formas de vida a las nuevas generaciones. Si en muchos casos fue una decisión, que buscó que sus hijos y nietos no fueran estigmatizados, en otros casos la interrupción en la transmisión de estos saberes tuvo que ver con separaciones forzadas y muertes de los mayores a una edad temprana. Sin embargo, a pesar de la presión de la sociedad dominante para assimilarlos a sus reglas, valores y religión, también hubo resistencias, secretos, sentidos implícitos y transmisiones silenciosas del "saber hacer" (Rodríguez, San Martín Nahuelquir, 2015). Es decir, conocimientos ligados al espacio íntimo

de la vida cotidiana, por ejemplo, modos de preparar los alimentos y cocinarlos (como la picana de ñandú, entre los tehuelches, que se cocina introduciendo piedras calientes en su interior), de tratar a los animales, en particular a los caballos, de leer señales a través de ellos (tal como ocurre con los pájaros), de criar a los niños (con mucha libertad), etc., que aún siguen vigentes en los hogares, tanto en el campo como en las ciudades y pueblos.

Los tehuelches

Durante el proceso de fortalecimiento comunitario de los últimos años surgieron reflexiones sobre la propia historia, sobre los derechos y sobre los planes a futuro y, en la medida en que fueron sucediéndose las asambleas, también surgieron nuevos cuestionamientos. Entre otros, los miembros de Camusu Aike propusieron abandonar el uso del término "reserva" y reemplazarlo por "comunidad", tal como quedó registrado en un acta del 2007, y que hoy se puede encontrar en su página web www.camusuaike.com: "Camusu Aike es una comunidad, no una reserva. No estamos reservados para cuando necesiten de nuestro trabajo. Preferimos hablar de 'comunidad' y no de reserva porque estamos unidos, nacimos y vivimos en el mismo lugar, nos conocemos y podemos ayudarnos entre nosotros".

Otro de los términos discutidos, tal como vimos anteriormente, es "descendientes" ya

No nos extinguimos... que se nos consulte

Cuando en el 2008 se realizó el primer Festival de Jineteada en Camusu Aike, Myrta Pocón sostenía que estas jineteadas eran diferentes a cualquier otra, porque en dichos eventos subyacía el germen de la organización comunitaria, la fuerza de los ancestros, sus memorias y el deseo de un futuro diferente. Los encuentros, las asambleas y los aprendizajes colectivos se fueron multiplicando y, siete años más tarde, Myrta dejó el siguiente comentario:

"Sólo quiero compartir con todos los lectores de este material que el Pueblo Tehuelche no se ha extinguido, ni se ha muerto el último tehuelche. Estamos más presentes que nunca, y mientras corra la sangre originaria por nuestras venas, siempre habrá un tehuelche dispuesto a presentar batalla por nuestros derechos. Tampoco queremos que sigan escribiendo libros y publicando fotos que pertenecen a nuestros ancestros, que son nuestra familia, sin la autorización que corresponde. Sólo así, algún día, podremos decir que nuestros derechos valen y que merecemos respeto".

Para conocer otros proyectos, consultar la página web de la comunidad Camusu Aike: http://www.camusuaike.com/proyectos-actividades_jineteada.html.

que, si bien es una palabra impuesta por la colonización, también es usada por algunas personas para referirse a sí mismas. Aunque algunos ancianos y líderes cuestionan a quienes se identifican de este modo, quienes lo hacen suelen preguntarse si tienen la legitimidad necesaria para identificarse como indígenas.

Debido a que los procesos de autoadscripción son dinámicos, y varían según el contexto y la subjetividad de las personas, es difícil establecer una cifra exacta que muestre cuántos son los tehuelches en la actualidad. No obstante, el Censo Nacional del 2010 aporta datos que, aunque aproximados, son fundamentales para demostrar no solo que los tehuelches “no se extinguieron”, sino que en Santa Cruz hay un alto porcentaje de gente que se identifica como miembro de algún pueblo indígena (el 3,5% de la población total).

Población indígena u originaria en la provincia de Santa Cruz

Pueblo indígena u originario	Población
Mapuche	4408
Tehuelche	2615
Kolla	501
Diaguíta-calchaquí	371
Quechua	364
Guaraní	345
Toba	157
Otros	791
Total	9552

Fuente: INDEC, Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, 2010.

El censo informa que este porcentaje es más alto que el de la media del país y que de esas 9.552 personas, el 27,4% se autoadscribe como tehuelche (2.615 personas), en tanto que el 46,2% (4.408 personas) lo hace como mapuche.

En Santa Cruz, la mayoría de los indígenas están radicados en contextos urbanos. Entre los miembros de las comunidades territoriales — como en el caso de Camusu Aike, de Kopolke y de Francisco Vera—, algunos viven permanentemente en el territorio comunitario, otros pasan parte del tiempo en el campo y en la ciudad y otros van de visita al territorio comunitario. En el caso de Kopolke, la comunidad está conformada por ocho hermanos, sus hijos y nietos —descendientes de Antonio Yanke Kopolke— en tanto que la comunidad Francisco Vera está conformada por dos familias, descendientes del ancestro común que da nombre a la comunidad. Camusu Aike es la comunidad más grande. Está integrada por varias familias, muchas de las cuales se trasladaron a Río Gallegos, aunque sus miembros conservan sus derechos en el territorio comunitario y toman decisiones en las asambleas.

Las tareas en las que se desempeñan varían según las trayectorias de cada uno. Algunos hombres de Camusu Aike, por ejemplo, tienen tropillas de caballos, animales muy valorados. Muchos de ellos trabajan como jornaleros temporales en las estancias, en tanto que otros tienen puestos fijos mensuales. Las mujeres que viven en el territorio comunitario se encargan de criar a los niños y de los quehaceres del hogar, elaboran prendas



Los primeros pasos del proceso de revitalización-recuperación de la lengua fueron registrados en el documental *Aonek'ó 'á'yen. Una lengua que resiste*, de 2011, dirigido por M. Subirá, con guión de M. Rodríguez (disponible en acuafederal.tda.gov.ar).

El proyecto —aprobado por Resolución N° 2558 del CPE durante la gestión del profesor R. Borselli, en 2012—, cuenta con el apoyo de la antropóloga M. Alaniz (Coordinadora de la MEIB), la lingüista A. Fernández Garay, el cineasta M. Subirá y la antropóloga M. Rodríguez.

Para comprender los cambios ocurridos en la última década, ver los documentales de Martín Subirá, *Aonikenk-Tehuelches: los dueños del viento* (<https://www.youtube.com/watch?v=Y2oX0aYip1U>), y *Aóninken-Tehuelches: paisanos del Cañadón* (<https://www.youtube.com/watch?v=cpsYHzrtOBQ>), que dan cuenta de la situación del año 2006, previa al momento de reorganización comunitaria.

tejidas y, en algunos casos, trabajan en la escuela como personal de mantenimiento. Otras trabajan como cocineras en estancias de la zona. Algunas saben trabajar el cuero, pero es una práctica poco frecuente. Los miembros de la comunidad Kopolke también crían caballos, algunos de los cuales compiten en carreras. En las ciudades, las actividades abarcan un amplio abanico cuya variabilidad se vincula con el nivel de escolaridad alcanzado. Entre las distintas ocupaciones se encuentran las siguientes: obreros de la construcción, choferes, serenos de edificios, empleados petroleros, empleadas domésticas, personal de mastranza de edificios públicos y escuelas, empleadas de comercio y gestión pública, incluyendo en algunos casos, cargos jerárquicos en las municipalidades.

El deseo de los tehuelches, de que la lengua no deje de hablarse para siempre, impulsó el proyecto de revitalización-recuperación del aonek'ó 'a'yén, que comenzó en el 2011, en el marco de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe de Santa Cruz.

El proyecto va más allá de la lengua, ya que moviliza encuentros y reflexiones sobre los

procesos de memoria y olvido, sobre la transmisión intergeneracional, sobre los procesos de colonización, sobre los usos de ciertos términos y sobre las instancias de traducción intercultural (ver Rodríguez y Alaniz, 2015). A excepción de Dora Manchado, que participa en todos los talleres, los demás participantes fluctúan según su disponibilidad. Desde fines del 2013, algunas mujeres jóvenes, que crecieron en Río Gallegos, se encuentran dos veces por semana con Dora para aprender la lengua de sus ancestros. Una de ellas es Viviana Bull Macías, cuya tía abuela, Virginia López, tiene previsto desarrollar un taller de telar en Camusu Aike en el que tendrá como aprendices a sus propios nietos, entre otros niños. A continuación, compartimos las palabras de Viviana:

¿Por qué los mayores no nos enseñaron la lengua? es la pregunta que nos realizamos con mayor frecuencia los miembros no hablantes del pueblo tehuelche. Por el simple hecho de que no querían para nosotros lo que tuvieron que pasar ellos. La discriminación, la degradación, no es algo grato ni fácil de sobrellevar para ningún ser humano. Debieron de ser muchos los que, con la llegada de los blancos y colonos "civilizados", renegaron de su identidad, de su pertenencia a un pueblo originario. Otros, por su parte, al migrar del territorio que los vio nacer a las ciudades, negaron directamente su procedencia diciendo que provenían del país hermano, ya que de este modo no se sufría tanto el repudio. Fue así que el Estado, que venía a civilizarnos, nos moldeó a su gusto y semejanza imponiéndonos una lengua, un modo de vida, una religión, buscando la extinción de una "raza", de un pueblo, que a pesar de todo hoy persiste y renace en jóvenes, que como yo, sabemos lo que somos: TEHUELCHES. Algunos, con más soltura que

Bandera del Pueblo Tehuelche de Santa Cruz

Fondo superior blanco: habla de integridad y fortaleza. Somos íntegros, somos fuertes.

Flecha negra: la flecha, piedra trabajada por nuestros ancestros, marca nuestra riqueza cultural. Donde se encuentre una de ellas, seguro tendrán presente al Pueblo Tehuelche.

Color negro: significa la sangre derramada de nuestros antepasados, que al tomar contacto con la tierra y con el paso del tiempo, toma ese color.

Triángulos: significan igualdad. Nosotros nos consideramos iguales en la diferencia, somos ciudadanos con los mismos derechos que el resto de los ciudadanos.

Color marrón: representa el color de nuestro territorio, somos territoriales y preexistentes a los Estados.

Color azul: es el color del mar, que simboliza la justicia y la lealtad, nuestros territorios hasta el mar mismo se extienden. Somos justos y leales.

Las cuatro estrellas: son la constelación de la "Cruz del Sur" que nos ubica geográficamente.



"Donde encuentren una flecha, donde miren el cielo y vean la cruz del sur, allí seguro habrá un tehuelche..."

La bandera fue creada por las comunidades Kopolke y Camusu Aike. El 11 de junio de 2012, el Estado provincial "reconoció a la Bandera Tehuelche de la Provincia de Santa Cruz, como símbolo y emblema de las comunidades originarias de este Estado Provincial" (Decreto 1108).



Taller de lengua en la escuela
N° 24, Cacique Cilcacho,
Camusu Aike, 2015.

otros a la hora de decirle al que tenemos enfrente lo que somos, pero tehuelches al fin. Nuestros mayores ya no temen tampoco decir lo que son, aunque también es cierto que a algunos les cuesta más que a otros. No nos limita nuestra apariencia física, ni nuestros apellidos (muchas veces extranjeros), ni el que no hablemos nuestra lengua madre. Sabemos lo que somos, porque sabemos de donde venimos, quiénes fueron nuestros antepasados y la lucha que tuvieron, y seguimos teniendo, para que se nos reconozca lo que nos corresponde. No estamos extintos, como dicen los libros, sólo permanecemos camuflados de nuestra procedencia, invisibles a simple vista. No vivimos como se vivía antes, no nos vestimos como solía hacerse. Somos, a los ojos de la sociedad, simples personas que, como todos, cambiamos: vestimos de igual manera que el resto, nos comunicamos con las herramientas que nos ofreció la tecnología industrial, vivimos en casas como cualquiera. El hecho de ser originarios no nos limita a quedarnos congelados en el tiempo. Somos personas, humanos, como los demás.

Volviendo al tema de la lengua, nos encontramos en un proceso de revitalización del aonek'ó 'a'yen. No es fácil; al contrario. Somos conscientes que ya hemos perdido mucho tiempo como para seguir postergándolo. También es cierto que dudamos de que podamos volver a hablar como lo hacían años atrás, de manera fluida, pero nos recompensa y nos mueve el saber que no va a

ser una lengua que se pierda en su totalidad, mientras haya un interesado en transmitirla y un interesado en aprenderla. Particularmente, en mis proyecciones a futuro, me da miedo que los talenk' (pequeños niños) de nuestro pueblo, cuando crezcan, vuelvan a encontrarse en nuestra situación actual, de no saber nuestra lengua, de no poder siquiera pronunciar palabras sueltas. Luego, ese miedo se transforma en fuerza, en ganas de seguir creciendo, de seguir aprendiendo. Pienso que este trabajo está dando sus frutos cuando, en una pequeña clase de Camusu Aike, enseñamos por primera vez los números (del 1 al 10) y los nombres de algunos animales, y los estudiantes mostraron su entusiasmo e interés. O cuando escucho a mi hijo, un pequeño de 6 años, que se esmera por aprender nuevas palabras y su pronunciación. Veo, entonces, la alegría reflejada en las pupilas de mis mayores. Sé que vamos por el camino correcto, que nuestra lengua no está perdida. Eso es algo que me llena de orgullo y hace que quiera decir más que nunca lo que soy: E-ask' aonek'n!



Margarita Maldonado

El junco con el que se realiza la cestería se encuentra sólo en algunos lugares de la isla.

Toponimia

Muchos de los vocablos selk'nam forman parte de la toponimia oficial, además de estar instalados en el uso cotidiano. En Tierra del Fuego, se encuentran, entre otros, el nombre del pueblo de Tolhuin (que deriva de *tol wen* y que significa "parecido a corazón") y el del río Ewan (que significa mirador u observatorio). También llevan nombre selk'nam los lagos Yehuin y Chepelmut, y el cerro Jeujepén. Otros topónimos, en cambio, han sido modificados recientemente o bien están en proceso de reconocimiento, de manera que su uso todavía no se ha generalizado. Un buen ejemplo es el lago Kami (Fagnano), el más grande de la isla, con una forma alargada que refiere exactamente al significado de la palabra *kami*. Lo mismo la sierra de Inju-Gooiyin (sierra Beauvoir), que recibe su nombre de la derivación de *inxujol* (caballo) y *kuoein* (punta). En otros casos, como en el del río Cauchicol (ex río McLennan/de los Onas) o en el de la punta Honte Pakar (ex Punta Popper), se buscó reemplazar los nombres de quienes contaban como mérito el haber matado indígenas, por los nombres de dos selk'nam muy destacados.

Los selk'nam

De modo similar, la revitalización-recuperación de la lengua es un tema especialmente sensible para los selk'nam, quienes se encuentran con el problema de que las personas que la hablaban con fluidez han fallecido y, por lo tanto, deben recurrir a gramáticas y diccionarios publicados, como el del misionero salesiano José M. Beauvoir. En los últimos años de su vida, Herminia Vera Illioyen formó parte de este proyecto y, recordando palabras que no pronunciaba desde pequeña, ayudó a corregir diccionarios. Su hija Margarita Maldonado, comparte la siguiente reflexión:

Esta necesidad es la que vi en los ojos de mi madre, cuando comprendí el daño moral y espiritual que había recibido al ser despojada de su lengua materna, lengua ancestral.

Ella nunca dejó de pensar que algún día sus hijos recuperarían a través de ella esa lengua, esa historia y esa identidad que nos identifica como selk'nam.

Además del aprendizaje de la lengua de sus ancestros, otro de los objetivos es la recreación de conocimientos y prácticas culturales, así como también la posibilidad de difundirlos entre las nuevas generaciones, tanto entre los selk'nam como en la sociedad en general. Hace algunos años, se presentó un proyecto denominado "Las cosas por su nombre... originario", cuyo objetivo era modificar la toponimia fueguina recuperando las antiguas denominaciones selk'nam, en especial las de aquellos lugares que llevan, aun hoy, el nombre de notorios asesinos de indígenas.

Otras iniciativas, impulsadas por la Comunidad Rafaela Ishton, se articularon con las escuelas y



Ch. Wellington Furlong

Mujeres selk'nam marisqueando en Cabo Peñas, al sur de Río Grande, Isla Grande, Tierra del Fuego, 1908.

lograron el apoyo del Ministerio de Educación de la Nación y de la Secretaría de Cultura de la provincia. Algunos miembros de dicha comunidad suelen realizar visitas a las escuelas, en las que comparten conocimientos con los estudiantes y les enseñan algunas palabras. En esta misma línea, en el 2006, por iniciativa de Margarita Maldonado, surgió un proyecto para recuperar la cestería denominado *Halchin Taiu*, destinado a niños de cuarto grado de la ciudad de Río Grande.

Posteriormente, el proyecto se fue ampliando hasta abarcar, a todos los niveles e instituciones educativas de la provincia. El trabajo con las técnicas tradicionales de cestería se difundió, además, en diversos talleres para adultos y niños. Otra experiencia con talleres se orientó a la recreación de las máscaras ceremoniales y a la ornamentación con técnicas ancestrales.

Como ocurre con otros pueblos indígenas, la restitución de los restos mortales de quienes fueron llevados y exhibidos en museos, también es una demanda de los selk'nam y, actualmente, se está llevando a cabo un proceso de restitución de cuatro personas, por parte del Museo de La Plata. La recuperación y la resignificación de valores y prácticas culturales tradicionales les permiten a los selk'nam pensarse a sí mismos en nuevos contextos y participar en encuentros, ya sea con miembros de otros pueblos originarios o con los organismos encargados de garantizar sus derechos a través de políticas específicas

Población indígena u originaria en la provincia de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur

Pueblo indígena u originario	Población
Mapuche	975
Diaguaita-calchaquí	367
Kolla	366
Ona	294
Toba	221
Quechua	201
Huarpe	198
Otros	941
Total	3563

Fuente: INDEC, Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, 2010.

(Gerrard, 2015). Así fue cómo, en 1983, al retornar la democracia, Rafaela Ishton viajó a Buenos Aires junto a otros selk'nam para involucrarse en las demandas que impulsaban el movimiento indígena.

En el Censo Nacional del 2010 se observa que en el lado argentino de la isla hay 3.563 personas que se autoadscriben como indígenas (2,8% de la población total). Entre quienes se autorreconocen como indígenas, el 8,2% (294 personas) se identifica como miembros del pueblo selk'nam, que en el informe figuran como "onas". Los selk'nam mantienen relaciones fluidas con otros pueblos que habitan en Tierra del Fuego ya que, vale recordar, esta provincia tiene el índice de población migrante más alto del país. Junto con ellos proyectan acciones conjuntas que apuntan a sostener el respeto a la diversidad y a la madre tierra, y a luchar por la plena vigencia de sus derechos.

Palabras finales

Los tehuelches y los selk'nam —tal como se ha intentado demostrar en este fascículo— continúan existiendo, a pesar de los intentos por exterminarlos o de los esfuerzos para que abandonaran todo aquello que los volvía diferentes y se "asimilaran" al resto de la sociedad. Sus territorios fueron alambrados a comienzos del siglo XX y los pocos espacios que les permitieron ocupar, con permisos precarios, fueron enajenados en su mayor parte. Las dictaduras militares afectaron sus procesos de organización comunitaria, tal como ocurrió con otros sectores de la sociedad, ya que estaban prohibidas las asambleas y la posibilidad de ejercer sus derechos. Con la reapertura democrática se renovaron los espacios para la participación indígena en todo el país. Los procesos de fortalecimiento identitario en la Patagonia austral se aceleraron en la última década, en el contexto de reemergencia indígena que desafía a las narrativas hegemónicas que los invisibilizaron. La lucha de los indígenas está dando su fruto y, cada vez más, los niños, los jóvenes, sus padres y sus abuelos se animan a autoidentificarse públicamente con sus ancestros, venciendo así prácticas racistas y discriminatorias.

Bibliografía

- Ameghino, Florentino y Carlos Ameghino (2006): *Reseñas de la Patagonia. Andanzas, penurias y descubrimientos de dos pioneros de la ciencia*, Buenos Aires, Continente.
- Barbería, Elsa (1995): *Los dueños de la tierra en la Patagonia Austral, 1880-1920*, Río Gallegos, Universidad Nacional de la Patagonia Austral.
- Bascope Julio, Joaquín (2010): "Sentidos coloniales I. El oro y la vida salvaje en Tierra del Fuego 1880-1914", *Magallania*, vol. 38, 2, pp. 5-26.
- Bascope Julio, Joaquín (2011): "Bajo tuición. Infancia y extinción en la historia de la colonización fueguina", *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, Vol. 1, 1. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/216>.
- Beauvoir, José María (1998 [1915]): *Diccionario Shelknam. Indígenas de Tierra del Fuego*, Ushuaia, Zagier & Urruty.
- Beerbohm, Julius (1879): *Wanderings in Patagonia or Life Among the Ostrich-Hunters*, Nueva York, Henry Holt and Company.
- Borrero, José María (1999 [1928]): *La Patagonia trágica*, Buenos Aires, Peña Lillo y Continente.
- Bridges, Lucas (2000 [1948]): *El último confín de la tierra*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Canals Frau, Salvador (1946): "Expansions of the Araucanians in Argentina", en Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bulletin N° 143, vol. 2, pp. 761-766.
- Casali, Romina (2012): "Contacto interétnico en el norte de Tierra del Fuego: la Misión Salesiana La Candelaria (Río Grande) y la salud de la población Selk'nam (1895-1931)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/64311>.
- Casamiquela, Rodolfo (1965): "Rectificaciones y ratificaciones, hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente", *Cuadernos del Sur*, Bahía Blanca, Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.
- Chapman, Anne (1986): *Los Selk'nam. La vida de los onas*, Buenos Aires, Emecé.
- Chapman, Anne (2012): *Fin de un mundo. Los selk'nam de Tierra del Fuego*, Santiago de Chile, Pehuén.
- Coiazzi, Antonio (1997 [1914]): *Los indios del archipiélago fueguino*, Punta Arenas, Ateli.
- De Agostini, Alberto María (1945): *Andes patagónicos: viajes de exploración a la Cordillera Patagónica Austral*, Buenos Aires, Guillermo Kraft.
- Escalada, Federico (1949): *El complejo Tehuelche: estudios de etnografía patagónica*, Buenos Aires, Imprenta Coni, Serie Instituto Superior de Estudios Patagónicos.
- Falkner, Thomas (1774): *A Description of Patagonia, and the Adjoining Parts of South America: Containing an Account of the Soil, Produce, Animals, Vales, Mountains, Rivers, Lakes, &c. of those Countries; the Religion, Government, Customs, Dress, Arms, and Language of the Illustrated by Indian Inhabitants; and some Particulars relating to Falkland's Islands*, Londres, Puch.
- Fernández Garay, Ana (2004): *Diccionario tehuelche-español / Índice español-tehuelche*, Dordrecht, Universidad de Leiden.
- Fernández Garay, Ana y Graciela Hernández (2006): *Textos tehuelches (aonek' o 'a'yen). Homenaje a Jorge Suárez*, Múnich, Lincom.
- Fiore, Danae (2006): "La manipulación de pinturas corporales como factor de división social en los pueblos selk'nam y yámana (Tierra del Fuego)", *Estudios Atacameños*, vol. 31, pp-129-142.
- Gerrard, Ana Cecilia (2015): *"Ya no saben cómo extinguirnos". Los Selk'nam de Tierra del Fuego: historia, territorio e identidad*, tesis de licenciatura, Departamento de Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones.
- Griva, Edelmi y Griselda dalla Marta (1968): *Censo Indígena Nacional. Volumen III: Resultados definitivos 1966-1968. Cédula de Vivienda de las provincias de Buenos Aires, Chubut, La Pampa, Santa Cruz y Territorio Nacional de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur*, Buenos Aires, Secretaría de Estado de Gobierno, Ministerio del Interior.
- Gusinde, Martín (1990 [1923]): *Los indios de Tierra del Fuego*, tomo I, vol. II, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA).
- Imbelloni, José (1949): "Los patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza", *Runa, Archivo para las ciencias del hombre*, vol. 2, 1-2, pp. 5-58.

- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, INDEC (2010-2015): *Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda. Censo del Bicentenario, Pueblos Originarios. Región Patagonia*, Serie D n° 2.
- Lazzari, Axel y Diana Lenton (2002): "Araucanization and Nation: A Century Inscribing Foreign Indians over the Pampas", en Claudia Briones y José Luis Lanata (eds.), *Living on the Edge. Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego*, Westport, Bergin & Garvey Series in Anthropology, Greenwood Publishing Group, pp. 33-46.
- Lazzari Axel, Mariela Eva Rodríguez y Alexis Papazian (2016): "Juegos de visibilización. Antropología sociocultural de los pueblos indígenas en Pampa y Patagonia", Papeles de trabajo, vol. 9, 16, *Dossier Pueblos indígenas y antropología en Argentina. Balances y perspectivas (1983-2015)*, coordinado por Axel Lazzari y Lia Quarleri, pp. 56-109.
- Lenton, Diana (1998): "Los araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista", en *Actas del III Congreso Chileno de Antropología*. Disponible en http://www.ceppas.org/gajat/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=90.
- Lorenzo, Agustina (2016): "Caminos posibles: el ámbito público como espacio de trabajo para los indígenas. Tierra del Fuego a principios del siglo XX", *Trabajos y comunicaciones*, vol. 43. Disponible en <http://www.trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar/article/view/TyC2016n43a10>.
- Luz, María Teresa y Mónica Schillat (1998): *Tierra del Fuego. Materiales para el estudio de la Historia Regional*, Ushuaia, Fuegia.
- Maldonado, Margarita (2014): *Entre dos mundos. Pasado y presente de los habitantes selk'nam-haus de Tierra del Fuego*, Ushuaia, Editora Cultural Tierra del Fuego.
- Mases, Enrique (2002): *Estado y cuestión indígena: el destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*, Buenos Aires, Prometeo.
- Malvestiti, Marisa y María Emilia Orden (2014): *Günün a yajütshü. El vocabulario puelche documentado por Roberto Lehmann-Nitsche*, Santa Rosa, EdUNLPam.
- Musters, George (2007 [1873]): *Vida entre los patagones. Un año de excursiones desde el Estrecho de Magallanes hasta el río Negro (1869-1870)*, Buenos Aires, Continente.
- Nacuzzi, Lidia (1998): *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Nicoletti, María Andrea (2008): *Indígenas y misioneros en la Patagonia. Huellas de los salesianos en la cultura y religiosidad de los pueblos originarios*, Buenos Aires, Continente.
- Payró, Roberto (1898): *La Australia argentina: excursión periodística a las costas patagónicas, Tierra del Fuego e Isla de los Estados*, Buenos Aires, Imprenta de La Nación.
- Pigafetta, Antonio de (1922 [1524-1525]): *Primer viaje en torno al globo*, Madrid, Calpe.
- Red de Investigadores sobre Genocidio y Política Indígena en Argentina (2008): "Aportes para una reflexión sobre el genocidio y sus efectos en relación a la política indígena en Argentina", *Isociología, Revista Electrónica de Ciencias Sociales*, vol. 1, 1, pp. 45-60. Disponible en: <http://www.isociologia.com.ar/numero1/pdf/articulo/red-investigadores-genocidio.pdf>.
- Rodríguez, Mariela Eva (2009): "Trayectorias de una recuperación en suspenso (ex Reserva Lago Viedma)", *Revista Avá*, vol. 14, julio, pp. 85-102. Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942009000100004.
- Rodríguez, Mariela Eva (2010): *De la extinción a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina)*, tesis de doctorado, Georgetown University. Disponible en: <https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1>.
- Rodríguez, Mariela Eva (2011): "'Casualidades' y 'causalidades' de los procesos de patrimonialización en la provincia de Santa Cruz", *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, vol. 1, 1, pp. 1-8. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/325/107>.
- Rodríguez, Mariela Eva (2013): "Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas", en Carolina Crespo (ed.), *Tramas de la diversidad. Patrimonio y pueblos originarios*, pp. 67-100.
- Rodríguez, Mariela Eva (2016): "Caminatas, viajes y papeles: trayectorias mapuches al sur del paralelo 46", en Claudia Briones y Ana Ramos (eds.), *Parentesco y política: topologías indígenas en Patagonia*. Viedma, Universidad Nacional de Río Negro, pp. 265-305. Disponible en http://editorial.unrn.edu.ar/media/data/parentesco_y_politica_briones_ramos_unrn.pdf.
- Rodríguez, Mariela Eva y Marcela Alaniz (2016): "Interculturalidad y educación en la provincia de Santa Cruz", en Ana Carolina Hecht y Mariana Schmidt (eds.), *Maestros de la Educación Intercultural Bilingüe. Regulaciones, experiencias y desafíos*, Buenos Aires, Novedades Educativas, pp. 27-46.

- Rodríguez, Mariela Eva, Celina San Martín y Fabiana Nahuelquir (2016): "Imágenes, silencios y borraduras: Memorias mapuches y tehuelches resignificadas", en Ana Ramos, Carolina Crespo y Alma Tozzini (eds.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Viedma, Universidad Nacional de Río Negro, pp. 111-140.
- San Martín, Celina (2013): "Memorias que desarqueologizan", en Carolina Crespo (ed.), *Tramas de la diversidad. Patrimonio y pueblos originarios*, Buenos Aires, Antropofagia, pp. 101-135.
- Siffredi, Alejandra (1968): "Algunos personajes de la mitología tehuelche meridional", *Runa, Archivo para las ciencias del hombre*, vol. 11 (partes 1-2), pp. 123-160.
- Vidal, Hernán (1993): *A través de sus cenizas. Imágenes etnográficas e identidad regional en Tierra del Fuego (Argentina)*, tesis de Maestría, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Ecuador.
- Viedma, Antonio de (1837 [1783]): *Descripción de la Costa Meridional del Sur, llamada vulgarmente Patagónica; relación de sus terrenos, producciones, brutos, aves y peces; indios que la habitan, su religión, costumbres, vestido y trato; desde el puerto de Santa Elena en 44 grados, hasta el de la Virgen en 52, y boca del Estrecho de Magallanes. Refiérese cuanto en dicha costa y tierra caminó y reconoció por sí don Antonio de Viedma, en el tiempo de su destino en aquellos establecimientos, y su particular comisión en el de San Julián, con las demás noticias que pudo adquirir de los indios*, en Pedro de Angelis (comp.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de La Plata. Ilustrados con notas y disertaciones por Pedro de Angelis*, tomo I-IV. Buenos Aires, Imprenta del Estado.
- Zeballos, Estanislao (1878): *La conquista de quince mil leguas: Estudio sobre la traslación de la Frontera Sud de la República al Río Negro. Dedicado a los jefes y oficiales del Ejército Expedicionario*, Buenos Aires, Establecimiento Tipográfico a vapor de "La Prensa".



Pueblos indígenas en la Argentina
Tehuelches y selk'nam
(Santa Cruz y Tierra del Fuego):
“No desaparecimos”